

IMMANUEL KANT

Lecciones de Antropología

Fragmentos de estética y antropología

Edición crítica y traducción de
Manuel Sánchez Rodríguez

PRÓLOGO

La edición de las *Lecciones de Antropología* que hoy ve la luz tuvo su principal motivación en la investigación de doctorado (Universidad de Granada, 2007) que posteriormente dio lugar al libro *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético* (Hildesheim, New York, Zürich, 2010). Aquella tesis doctoral contenía una primera selección y traducción de fragmentos sobre estética procedentes de los *Apuntes de Lecciones de Antropología*. No sólo por la necesidad de corregir aquel precipitado trabajo de doctorado, sino principalmente con el ánimo de ampliar la selección de materiales y de aportar un estudio crítico de los mismos, a finales de 2009 tal selección comenzó a convertirse en la presente edición, al coste de erigirse hasta hoy en tarea invasora de mi actividad profesional. Como en el caso de cualquier otro trabajo de edición y traducción, tal coste sólo puede verse compensado por la eventual satisfacción de quien pueda encontrar utilidad en el mismo.

Son muchas las personas que en estos años han alentado tal proyecto, tanto dentro como fuera del mundo académico. Gracias a la invitación del Prof. Bernd Dörflinger este proyecto tuvo su comienzo en uno de los centros que mejor podía facilitar mi trabajo, la Kant-Forschungsstelle de la Universidad de Trier. También deseo expresar mi agradecimiento a quien allí siguió animándome a transitar este camino, el Prof. Norbert Hinske, quien en todo momento mostró la mejor disposición para ofrecer las más certeras recomendaciones, siempre con ocasión de la apasionante conversación de uno de los mejores conocedores de la Ilustración alemana y el pensamiento de Kant.

Mención especial merece aquí el Prof. Juan Antonio Nicolás, no sólo por haber apoyado y fomentado este trabajo, sino por posibilitar que se inscriba en un amplio proyecto de investigación (*Leibniz en español*, Ministerio de Ciencia e Innovación y Junta de Andalucía — www.leibniz.es) que está ofreciendo un valioso respaldo institucional a numerosos investigadores dedicados en el mundo iberoamericano al estudio y la edición de las *Obras filosóficas y científicas* de Leibniz. Gracias también a Miguel Escribano, por la imprescindible ayuda en la corrección de las pruebas del libro.

Sin pretenderlo siquiera, Germana Gómez ha ofrecido la ayuda más necesaria en esta edición, por dejarse robar innumerables tardes y fines de semana, ofreciendo a cambio el necesario sentido del humor y el cariño que este editor, por suerte, no puede esperar recibir del mismo Kant.

Este trabajo se lo debo a dos trabajadores y luchadores incansables, mi difunto padre, José María Sánchez, y mi madre, Lina Rodríguez. Antes incluso de pensar yo en este libro, ellos lo hicieron posible.

Granada, noviembre de 2012

Manuel Sánchez Rodríguez (msr@ugr.es)

ESTUDIO PRELIMINAR

Por Manuel Sánchez Rodríguez

A mis padres, Lina y José

1. ESTA COMPILACIÓN

En ocasiones suele pensarse que una investigación sobre la filosofía de Kant sólo puede resultar de una nueva interpretación de textos ya conocidos, sobre los que los intérpretes hemos de volver de forma recurrente una y otra vez, si bien desde tradiciones e intereses diferentes. Textos como la *Crítica de la razón pura*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Crítica de la razón práctica* o la *Crítica del Juicio* permiten esta lectura inagotable que caracteriza a los textos clásicos y da sentido a nuestro interés actual por la historia de la filosofía. Así, la tradición filosófica no puede presentarse en ningún momento como un cuerpo estático; de ser así, estaríamos ante un pensamiento inerte, incapaz de motivar nuestro interés filosófico actual. Es obvio que actualmente no leemos las obras de Kant con los mismos ojos que a principios del siglo pasado, pues nuestra propia trayectoria histórica determina que actualmente un mismo texto se nos presente de forma diferente, e incluso nos diga algo diferente. Ahora bien, con ello también se supone como obvio que, en algún sentido, podemos hablar de un mismo texto, y esto no deja de ser un tanto atrevido. Por ejemplo, si los kantianos de principios del XIX tenían una posición diferente frente a la teoría del conocimiento sensible expuesta por Kant en su *Disertación* de 1770, ello no sólo se debía a que pensaban desde un momento histórico diferente, sino también a que muchos de ellos conocían las tesis de esta obra por mediación de las influyentes *Meditaciones* de Herz, cuyo desacierto al entender las ideas expuestas en la *Disertación*

fue expresada por el mismo Kant [*Br. an Nicolai*, 25 de octubre de 1773, AA 10, 142]¹. Igualmente, por poner otro ejemplo, la pregunta por el significado sistemático de la *Crítica del Juicio* debía plantearse de forma diferente tras 1914, momento en el que se publica por vez primera la llamada *Primera Introducción*; hasta ese momento, el lugar de este texto había sido ocupado por un resumen del mismo que Beck había incluido en su edición de las obras de Kant de 1793.² En ambos casos, cómo se nos presente la obra en cuestión depende del devenir histórico que haya experimentado su edición, pero también del desarrollo de los trabajos de tipo historiográfico y filológico que puedan acompañar a esta edición o arrojar luz sobre el proceso de formación de tal obra.³

En particular, la publicación progresiva del *Legado Póstumo* y los *Apuntes de Lecciones* de Kant ha condicionado profundamente nuestra comprensión de sus obras y su pensamiento. En 1997 se publicaron en la edición de la Academia las *Lecciones de Antropología*⁴, cuya edición corrió a cargo de Reinhard Brandt y Werner Stark. Tal como lo expresó Soe Bae Kim en 1996, ante la inmadurez en la que se encontraban los estudios sobre la antropología de Kant, la publicación de estos escritos en el marco de la edición de la Academia era esperada ansiosamente como un punto de inflexión en la llamada *Kantforschung*.⁵

Pero estos textos no sólo están permitiendo una mejor comprensión de la antropología kantiana. Ya hace más de un siglo que Otto Schlapp se centró en tales manuscritos de los estudiantes de Kant con el objeto de investigar también la génesis y formación de su proyecto estético hasta la *Kritik der Urteilskraft*.⁶ Si bien la obra de Schlapp ofrecía la compilación más copiosa de fragmentos sobre estética extraídos de estos materiales, muchos de ellos hoy desaparecidos con posterioridad, lo cierto es que su utilidad para un estudio histórico-evolutivo de la tercera *Crítica* es puesta en cuestión seriamente a partir del trabajo de edición aportado por Brandt y Stark, especialmente debido a la revisión de la datación que había defendido Schlapp

¹ Se citarán aquí las obras de Kant según la *Akademie-Ausgabe*: Immanuel KANT: *Kant's gesammelte Schriften*, ed. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin y Leipzig 1900ss. [=AA]. Una indicación de las abreviaturas empleadas se encuentra en el «Índice de textos» de esta edición.

² Debemos a Nuria SÁNCHEZ MADRID el estudio más reciente y completo sobre la problemática historiográfica que rodea a este texto, como complemento a su edición comentada y traducción de Immanuel KANT: *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* (edición bilingüe), edición y traducción de N. Sánchez, Madrid 2011.

³ Cf. Norbert HINSKE (1994): «Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Kantschen Denkens», en W. Orth y H. Holzhey (ed.) (1994): *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg, 31–43.

⁴ *Vorlesungen über Anthropologie*, ed. de R. Brandt y W. Stark, Berlin 1997, en AA, secc. 4ª, 25.1 y 25.2. Sobre la historia de las ediciones anteriores de estos materiales y de su difusión en el ambiente universitario de finales del siglo XVIII y principios del XIX, véase la introducción de los editores en Reinhard BRANDT y Werner STARK, «Einleitung», en AA 25, XIV–LX.

⁵ Soe Bae KIM (1996): *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*, Frankfurt am Main: 12.

⁶ Otto SCHLAPP (1901): *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Göttingen. Véase también Richard GRUNDMANN (1893): *Die Entwicklung der Ästhetik Kants. Mit besonderer Rücksicht auf einige bisher unbeachteter Quellen dargestellt*, tesis doctoral, Leipzig.

para muchos de ellos.⁷ El interés de los *Apuntes de Lecciones de Antropología* en relación con la comprensión histórica de la crítica de la estética expuesta por Kant en la *Crítica del Juicio* fue también señalado por Paolo Manganaro, quien no obstante sólo se centró de forma preliminar en el debate en torno a la futura edición de estos materiales.⁸

Sobre la base de la edición de la Academia, Piero Giordanetti y Paul Guyer fueron los primeros que se interesaron en las *Lecciones de Antropología* para el estudio de algunos de los aspectos temáticos o históricos implicados en la estética de Kant.⁹ Desde 2007, una parte de mis trabajos se ha centrado en la reconstrucción histórico-evolutiva del proyecto estético de Kant a partir de un estudio comparado del *Legado Póstumo* y los *Apuntes de Lecciones* sobre antropología y lógica.¹⁰

Sobre la base de este trabajo previo con las fuentes, la edición que aquí se presenta pretende ofrecer al público hispanohablante una extensa colección de estos materiales, en su mayoría inéditos en español.¹¹ El cuerpo principal de la edición es una selección de extractos de los *Apuntes de Lecciones de Antropología* desde 1772 a 1789, que o bien tratan expresamente sobre

⁷ Cf. Piero GIORDANETTI (1995): «Nuovi documenti sulla genesi dell'estetica kantiana: Il xxv volumen della Akademie Ausgabe», *Rivista di filosofia* 50, 1995, 341–53: 347–49. La corrección de Brandt y Stark nos permite situar en el semestre de invierno de 1772/73 escritos que Schlapp databa en 1778/79. Esta corrección es de la máxima importancia, pues ello nos permite interpretar estos escritos a la luz de las tesis filosóficas expuestas por Kant en la *Disertación inaugural* de 1770. Igualmente los Apuntes conocidos como *Menschenkunde*, que eran datados por Schlapp en torno a 1784, se corresponden probablemente con el periodo cercano a la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en torno a 1781/82. A partir de un estudio interno de las referencias históricas contenidas en este manuscrito, Norbert HINSKE ha defendido que debe ser necesariamente posterior a 1780 y que el texto seguramente contiene añadidos de lecciones posteriores a aquella en que se impartió; cf. Norbert HINSKE (1980): *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg y München: 40–42 n. 14. Por último, debe notarse que los Apuntes de Mrongovius no son incluidos en la compilación de Schlapp.

⁸ Cf. Paolo MANGANARO (1974–1975): «Estetica e antropologia nelle lezioni kantiane. I preliminari», *Studi di estetica* 2, 1974–1975, 148–94.

⁹ Entre los estudios del primero, quien se centró principalmente en los trabajos preparatorios para la edición con anterioridad a su publicación, cabe citar principalmente Piero GIORDANETTI (1995): «Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaften in der Kantischen Philosophie: Entwicklungsgeschichtliche Beobachtungen», en *Kant-Studien* 86, 1995, 406–30; Piero GIORDANETTI (2001): *Kant e la musica*, Milano; Piero GIORDANETTI (2001): *L'estetica fisiologica di Kant*, Milano. Por otro lado, Guyer atenderá a estos textos con la intención de profundizar en los motivos de la génesis de la *KU*, en el contexto de su interpretación de la estética de Kant desarrollada desde 1979, en Paul GUYER (2003): «Beauty, Freedom and Morality: Kant's Lectures on Anthropology and the Development of his Aesthetic Theory», en B. Jacobs y P. Kain (2003) (ed.): *Essays in Kant's Anthropology*, Cambridge, 135–63.

¹⁰ Especialmente, Manuel SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2010): *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim, Zürich y New York, cuyo precedente fue la investigación doctoral defendida en la Universidad de Granada en noviembre de 2007, la cual incluía ya en su epílogo una traducción de fragmentos de los *Apuntes de Lecciones de Antropología*.

¹¹ La segunda parte de los *Apuntes* de Mrongovius se publicó en Immanuel KANT, *Antropología práctica. (Según el manuscrito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785)*, ed. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid 1990. Otros materiales procedentes de las *Reflexiones del legado póstumo* y los *Apuntes de Lecciones* se han publicado en castellano en las siguientes ediciones: Immanuel KANT: *Lecciones de ética*, ed. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Barcelona 1988; Immanuel KANT: *Antología*, ed. de R. Rodríguez Aramayo, Barcelona 1991; Immanuel KANT: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ed. de A. del Río y E. Romerales, Madrid 2000; Immanuel KANT: *Lógica. Acompañada de una selección de Reflexiones del Legado de Kant*, ed. de M^a. J. Vázquez Lobeiras, Madrid 2001; María Jesús VÁZQUEZ LOBEIRAS (2005): «Comunicabilidad y gusto. Fragmentos de Kant sobre estética», en H. F. Delfosse y R. Youseffi (ed.) (2005): *“Wer ist Weise? Der gute Lehr von jedem annimmt”*. *Festschrift für Michael Albrecht zu seinem 65. Geburtstag*, Nordhausen, 277–95; Immanuel KANT, *Metafísica Dobna*, ed. de M. Caimi y M^a. J. Vázquez Lobeiras, Salamanca 2007.

temas de estética o bien pueden servir para contextualizar en un marco más amplio el significado histórico y sistemático de tales temas.

El alcance de tal ampliación, que haya de dar lugar a una reconstrucción de los materiales relevantes, no puede estar determinado más que por el criterio externo del intérprete, en este caso este editor y traductor. Pues estaríamos cometiendo un grave error si esperásemos hallar en estos materiales una circunscripción determinada, definida y programada por parte de Kant de un “proyecto estético”, que habría de dar lugar, por una especie de desenvolvimiento teleológico, a la primera parte de la *Crítica del Juicio* en 1790. Si nos referimos a un *proyecto estético* en Kant con anterioridad a 1790 no es tanto por la relación de su desarrollo intelectual con respecto a una idea final y acabada, que vendría dada por la tercera *Crítica* y determinaría el sentido de este desarrollo. Una historia de tan altos vuelos metafísicos posiblemente no pueda ser de utilidad para la comprensión del criticismo. Por el contrario, en esta selección se ha partido de una *historia de los problemas* que enfrenta la *Crítica del Juicio*, como criterio para reconstruir una historia de las fuentes y una historia de los conceptos.¹² Con su tercera *Crítica* Kant trata de ofrecer una respuesta crítica a una serie de problemas que habían condicionado su desarrollo intelectual durante más de dos décadas, pero que hasta entonces nunca habían dado lugar a un proyecto unitario, o cuyo tratamiento incluso había sido planteado por éste con independencia de su interés por temas de estética. Por ejemplo, el concepto de *ingenio* [*Witz*] no recibe en la *Crítica del Juicio* la más mínima atención. A este respecto, en principio no habría ninguna razón por la cual debiésemos incluir en esta edición las extensas exposiciones sobre este tema que encontramos desde 1772. Tales exposiciones plantean además el significado de este concepto y de su relación con el Juicio como cuestiones que poco tienen que ver con temas de estética. Sin embargo, puede comprobarse que el concepto de ingenio suscita el interés de Kant desde 1772 en la medida en que el análisis de esta facultad del ánimo le permite reflexionar sobre el problema de la formación progresiva de un sistema lógico de conocimientos empíricos, que sí es un problema tratado en la obra crítica, primeramente en la *Crítica de la razón pura* y posteriormente en la *Crítica del Juicio*, donde Kant considera que la crítica de los juicios de gusto ha de informarnos sobre las condiciones trascendentales presupuestas en esta actividad cognoscitiva, que en 1790 se denominará la actividad reflexionante del Juicio.¹³ Por este motivo, el tratamiento del concepto de ingenio por parte de Kant desde 1772 debe poder acercarnos a

¹² Véase a este respecto SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Sentimiento y reflexión*, XIX–XXI.

¹³ Cf. Manuel SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2012): «Ingenio, uso hipotético de la razón y Juicio reflexionante en la filosofía de Kant», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 29, 2012, 577–92.

una comprensión histórica de la problemática del Juicio reflexionante expuesta en la *Crítica del Juicio*, en la medida en que esta historia de los conceptos depende de una historia de los problemas que confluyen en esta obra.

En segundo lugar, en esta colección también se han incluido materiales procedentes del *Legado Póstumo* y los *Apuntes de Lecciones* no sólo de antropología, sino también de lógica, metafísica y moral, también en su mayoría inéditos en castellano. También se ha seleccionado la correspondencia más relevante. Buena parte de estos materiales, incluido en notas al pie, lo constituyen *Reflexiones* del *corpus* de antropología.

En principio, el criterio para su inclusión en la edición es el mismo que se ha seguido para la selección de los *Apuntes de Lecciones de Antropología*, a saber: su relación directa o indirecta con la historia de la formación de la *Crítica del Juicio*. Ahora bien, la inclusión de estos últimos materiales responde fundamentalmente al interés de ofrecer con esta edición una herramienta de trabajo que facilite el acceso a los mismos *Apuntes de Lecciones de Antropología*, en la medida en que el análisis comparado con otros materiales relacionados es una condición indispensable para su utilización en un estudio del desarrollo intelectual de Kant.

La utilización de los *Apuntes de Lecciones* y las *Reflexiones del Legado Póstumo* exige tener en cuenta en todo momento la diferencia específica de estos materiales con respecto a los escritos destinados por Kant a la publicación. Por este motivo, nos centraremos aquí brevemente en los aspectos metodológicos que rodean el estudio los mismos.

2. ¿TENÍA KANT UNA DOBLE VIDA?

La filosofía especulativa de Kant sólo la encontramos expuesta en sus escritos publicados. Pero no es posible plantear una comprensión histórica del criticismo, es decir, una comprensión de los problemas que enfrentaba, las tradiciones de que se nutrió, el contexto intelectual en que se desarrolló ni la influencia que ejerció, si no prestamos atención a textos de otra naturaleza, como las *Reflexiones del Legado Póstumo* o los *Apuntes de Lecciones* de los estudiantes que asistieron a sus populares clases durante décadas. El estudio de estos materiales exige tener en cuenta su especificidad, así como adoptar las precauciones metodológicas oportunas en cada caso.¹⁴

¹⁴ Una exposición detallada sobre los aspectos metodológicos e historiográficos de la edición y la utilización de los *Apuntes de Lecciones* y las *Reflexiones*, que incide especialmente en el debate en torno a la edición de la Academia, la encontramos en María Jesús VÁZQUEZ LOBEIRAS (2001): «Estudio preliminar», en Kant, *Lógica*, 13–68: 16–26. Véase también María Jesús VÁZQUEZ LOBEIRAS (1998): *Die Logik und ihr Spiegelbild. Das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*,

Los *Apuntes de Lecciones* están compuestos por los apuntes de clase transcritos por los estudiantes que asistían a las lecciones que Kant impartía en la Universidad Albertina de Königsberg.¹⁵ En particular, Kant comenzó a impartir antropología en esta Universidad en 1772. Desde el principio, la sección dedicada por Baumgarten a la *psicología empírica* en su *Metafísica* se convirtió en el manual empleado por él como guía para estas lecciones [*V-Menschenkunde*, AA 25, 859].¹⁶ Esta circunstancia condicionó profundamente la estructura y organización de los apuntes, el empleo de la terminología, los temas tratados e incluso, por supuesto, el contenido de la exposición docente. Por otro lado, no debe olvidarse que en relación con estos materiales es problemático por principio hablar de una “autoría” de Kant. Es cierto que gracias a los mismos podemos formarnos una imagen sobre el tipo de discurso oral de Kant, pero en ningún caso podemos estar absolutamente seguros de que los apuntes no contengan ideas, conceptos o desarrollos externos a la lección impartida o incluso al mismo pensamiento de Kant, pues siempre puede ponerse en duda si quienes copiaban estos apuntes transcribían de forma fidedigna las ideas expuestas por el profesor. Esta circunstancia acarrea problemas adicionales, pues la fecha en que se redactaron determinadas partes de unos apuntes no tiene por qué corresponderse necesariamente con la fecha en la que la lección fue originalmente impartida por Kant, dado que los apuntes podían ser complementados o elaborados, no sólo a partir de diferentes copias correspondientes a un mismo semestre, sino a lo largo de semestres sucesivos.¹⁷

En segundo lugar, tenemos a nuestra disposición las *Reflexiones* de Kant: anotaciones, comentarios o esbozos de diferente índole, cuya autoría no puede ser puesta en duda, puesto que proceden de su misma pluma, pero a las que también acompañan dificultades adicionales, especialmente su insegura datación.¹⁸ En sentido estricto, estos materiales constituyen un

Frankfurt am Main: 63–79; Norbert HINSKE (1995): «Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens. Erwiderung auf Lothar Kreimendahl», en R. Theis y C. Weber (ed.) (1995): *De Christian Wolff à Louis Lavelle. Métaphysique et histoire de la philosophie: Recueil en hommage à Jean École à l'occasion de son 75^e anniversaire — Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik: Festschrift für Jean École zum 75. Geburtstag*, Hildesheim, etc. 102–21; Norbert HINSKE (2004): «¿Qué es lo que significa la historia de las fuentes y con qué fin se practica? Algunas observaciones de historia de las fuentes acerca de la antinomia kantiana de la libertad», en *Agora* 23, 2004, 15–27.

¹⁵ Sobre la actividad docente de Kant, véase Werner STARK (1992): «Die Formen von Kants akademischer Lehre», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, 1992, 543–62; Norbert HINSKE (1992): «Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Die philosophische Bedeutung des Kantschen Logikcorpus», en N. Hinske (ed.) (1992): *Kant und die Berliner Aufklärung*, Hamburg 1992, 57–71; VÁZQUEZ LOBEIRAS, *Estudio preliminar*.

¹⁶ Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1739): *Metaphysica*, reedición según la edición de 1757 en AA 15, 5–54, AA 27, 5–226, Berlín y Leipzig 1923. Sobre la exigencia del ministro de Instrucción y Culto de Prusia, por la cual era obligatorio emplear un manual para las lecciones, véase VÁZQUEZ LOBEIRAS, *Estudio preliminar*, 17.

¹⁷ Véase VÁZQUEZ LOBEIRAS, *Estudio preliminar*, 21s., sobre el modo en que se transcribían, copiaban y difundían los apuntes de lecciones de Kant.

¹⁸ El problema de la datación y organización de esta ingente cantidad de materiales ha motivado buena parte del debate filológico e historiográfico sobre su edición; véase VÁZQUEZ LOBEIRAS, *Estudio preliminar*, 17s.

verdadero taller de trabajo de Kant, pues le servían tanto para la preparación de su actividad docente como para la elaboración tentativa de las concepciones filosóficas que eventualmente podían ver la luz en última instancia en sus escritos publicados.

Así, buena parte de estas anotaciones está constituida por comentarios u anotaciones de los que Kant se servía en su actividad docente. Ésta es la razón por la que el análisis comparado de las *Reflexiones* constituye el recurso metodológico principal para evaluar la fiabilidad de las tesis expuestas por Kant en sus *Lecciones*. A este respecto, en esta edición se han tenido especialmente en cuenta los textos que presentan paralelismos, por más que ello haya introducido una inevitable redundancia en algunos casos.

La lectura de las *Reflexiones* de Kant en torno a un tema en cuestión denota una insistente reiteración de su pensamiento sobre el problema, la reelaboración constante de soluciones tentativas, la apertura de líneas provisionales de reflexión que finalmente se interrumpen, el desarrollo de caminos que se le presentan al intérprete como contradictorios, y también la recuperación repentina de esquemas de pensamiento o formas de argumentación que habían sido inicialmente descartados. Por este motivo, el intérprete no puede definir la posición de Kant en un periodo determinado ni reconstruir su desarrollo intelectual sobre un tema en cuestión partiendo de un grupo aislado o inconexo de *Reflexiones*. Por su especial naturaleza, cualquier línea de pensamiento sólida en el desarrollo intelectual de Kant ha de conformar tanto a nivel sincrónico como diacrónico una amplia red de *Reflexiones*, que presente además paralelismos con materiales de otra índole, como los *Apuntes de Lecciones*, la correspondencia y especialmente la obra publicada.

Precisamente este criterio es el que se ha seguido en esta selección, a saber, la reconstrucción —siempre incompleta— de la inmensa red de materiales sobre estética y antropología que facilitan la comprensión del proceso de formación del proyecto estético de Kant desde 1770 a 1790. En ocasiones esta adición de material al pie de las *Lecciones de Antropología* supone una ampliación de la exposición docente de Kant; en otros casos, una redundancia o un paralelismo; en otros, sin embargo, una divergencia o contradicción, que debe llevarnos a leer tales textos con mayor precaución.

Con ello se pretende facilitar el acceso crítico a las *Lecciones de Antropología*, en la medida en que un análisis comparado de estos materiales demuestra que el pensamiento expuesto por Kant con ocasión de su actividad docente no puede explicarse en absoluto por la dependencia con respecto al manual seguido por éste en sus clases. Es cierto que Kant no dedicó su actividad docente a exponer de modo sistemático las tesis principales expuestas en sus tres *Críticas*. A este

respecto, podemos admitir provisionalmente la existencia de una “doble vida” del profesor de Königsberg,¹⁹ pues éste consideraba que el mismo conocimiento que había de ser defendido frente a los eruditos en áridos tratados escolásticos también tenía que ser presentado, comunicado y enseñado de un modo popular, con el objeto de extenderlo y aplicarlo en la sociedad.

Ahora bien, no es así como se ha entendido la doble vida de Kant por algunos intérpretes.²⁰ En particular se ha defendido la necesidad de diferenciar entre un Kant filosófico, dedicado al desarrollo de la obra crítica y la defensa de la filosofía trascendental, y un Kant académico, quien no pretendería desarrollar una postura propia, sino más bien exponer las ideas contenidas en sus manuales de clase, pertenecientes a otros autores. De hecho, Kant podía haber optado por usar un manual propio, pero no lo hizo, y en el caso de sus *Lecciones de Antropología* empleó desde 1772 la *Metafísica* de Baumgarten.

Para abordar esta cuestión, en primer lugar, conviene no perder de perspectiva el sentido historiográfico que define la utilidad de estos materiales. Ciertamente, no constituyen obras de Kant y, por tanto, no deben ser leídos ni empleados como tales. Más bien, nos interesan precisamente en la medida en que nos permiten entender mejor las ideas que finalmente son expuestas al nivel de la obra: deben facilitarnos un mejor acceso a estos últimos textos y una comprensión más amplia de los motivos históricos que llevan a Kant a adoptar finalmente una determinada posición en sus escritos publicados. La tesis de la “doble vida” presupone erróneamente que el interés del intérprete ha de radicar en equiparar estos materiales con las obras publicadas, pero su utilidad se justifica precisamente en la medida en que *no perdamos de vista esta diferencia*. A través de los *Apuntes* no conocemos propiamente las tesis filosóficas de Kant, sino el desarrollo intelectual que conduce a la aceptación y formulación definitiva de estas tesis, que tienen lugar precisamente fuera de los *Apuntes*, es decir, al nivel de la obra publicada. Los *Apuntes* muestran a veces con claridad los intereses que mueven la reflexión del filósofo, las soluciones propuestas de forma tentativa, la cercanía o distancia de su trayectoria con respecto a otros pensadores, los límites que éste se impone en su reflexión y los motivos históricos o temáticos que los ocasionan. En particular, son de gran utilidad para entender aquellos problemas de índole filosófica que mueven el pensamiento de Kant y los proyectos filosóficos

¹⁹ Sobre los defensores de esta lectura, véase VÁZQUEZ LOBEIRAS, *Estudio preliminar*, 24s.

²⁰ En relación con el estudio histórico de la *Crítica del Juicio*, la tesis de la “doble vida” fue defendida por Hans-Georg JUCHEM (1970): *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant: unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der verworrenen Erkenntnis*, Bonn: 90. Para un tratamiento de esta problemática en relación con los *Apuntes de Lecciones de Antropología*, véase también MANGANARO, *Estética e antropología*, 150ss.

en los que éste se ocupa con el objeto de encontrar una solución para tales problemas. Y si bien no puede considerarse que en los *Apuntes* se hallan presentes tesis definitivas, pues éstas no han recibido aún el visto bueno para su publicación, lo cierto es que en ocasiones los problemas confrontados en las exposiciones académicas tienen su origen en la misma obra crítica: a menudo se trata en sentido estricto de problemas que definen el criticismo como un pensamiento vivo y dinámico, sometido por Kant a una constante revisión, tanto al nivel de la obra publicada como de los *Apuntes de Lecciones*. Los proyectos desarrollados por Kant sobre la base de una reflexión en torno a estos problemas pueden desembocar meramente en intentos fallidos que serán abandonados posteriormente y nunca serán incorporados a la obra crítica; pero en otros casos podemos rastrear la génesis y el desarrollo de un proyecto filosófico —o de proyectos y soluciones parciales— que finalmente acabarán encontrando su emplazamiento al nivel de la obra crítica.

De este modo, en los *Apuntes de Lecciones de Antropología* encontraremos generalmente concepciones que, si bien se exponen siguiendo los temas, la terminología y la estructura del manual, no tienen su origen en la *Metafísica* de Baumgarten, sino en la misma filosofía de Kant. El orden de argumentación del manual le sirve de ocasión a éste para la exposición de sus propias ideas, las cuales pueden llegar incluso a ser defendidas a través de una explícita corrección de la postura del autor del manual. Es más, Kant mismo se refería al significado de sus lecciones en un sentido que permite poner en cuestión la tesis de la “doble vida”, en la medida en que éste reconoce con claridad que, a lo largo de su evolución intelectual, su actividad académica le ha servido de ocasión para el desarrollo de sus propias concepciones filosóficas, en conformidad con la trayectoria presente al nivel de la obra.

Mucho antes [...], en mis lecciones de lógica, metafísica, moral y antropología, física y derecho, no sólo comentaba al autor que escogía como guía, sino que lo sopesaba con criterio, intentaba ampliarlo y conducirlo a principios que a mí me resultaban mejores [...]; de este modo, mis lecciones crecieron en parte de forma fragmentaria, en parte fueron mejorando, pero siempre con la vista puesta en un sistema que algún día sería posible como un todo que existe por sí mismo [...], de forma que los escritos que han aparecido más tarde (principalmente tras 1781) pueden parecer que le han dado a aquellas lecciones sólo su forma sistemática y su completud.²¹

De este modo, el intérprete de Kant está autorizado a leer estos textos como desarrollos propios emprendidos por este filósofo bajo el prisma de sus propios intereses filosóficos de índole sistemática. Ahora bien, ello exige partir en todo momento de un estudio atento de las

²¹ *Anmerkungen zu den Erklärung wegen der Hippelschen Autorschaft*, AA 13, 538s. Véase a este respect HINSKE, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*, 57–71.

fuentes, que permita diferenciar, de un lado, las ideas debidas al manual de Baumgarten o las posiciones de otros filósofos y, del otro, aquellas concepciones que Kant propondrá de forma tentativa a lo largo de su desarrollo intelectual, y a veces en clara confrontación con otros planteamientos de la tradición. Este requisito de atender a la historia de las fuentes no sólo supone una condición ineludible en el estudio de los *Apuntes*, sino que también nos abre una novedosa vía de acceso para acercarnos al ambiente intelectual en el que nace el pensamiento de Kant, el cual suele permanecer velado al nivel de la obra.²²

Sin embargo, esta declaración de Kant no debe llevarnos a concluir que el Profesor de la Universidad Albertina sólo empleara sus lecciones con la vista puesta en el desarrollo progresivo de las ideas expuestas en la obra crítica. Y en ello reside un interés más amplio de los *Apuntes de Lecciones de Antropología* al que también se ha querido atender en esta edición. De hecho, basta con analizar la explicación introductoria de Kant sobre el sentido pragmático de sus *Lecciones de Antropología* para percatarse de que éste lleva a cabo a través de su actividad académica un verdadero programa de formación destinado a la *praxis*, la educación ilustrada del ciudadano como un «hombre de mundo» [*V-Anth/Pillan*, AA 25, 733] y la enseñanza didáctica y sensible de la moral, la práctica religiosa o la política.²³ Se trata de un programa filosófico, propiamente kantiano, que sin embargo no se expone en los tratados escolásticos y áridos de filosofía — como las mismas *Críticas* de Kant—, sino que se *aplica* sobre la naturaleza humana a través de una educación pragmática basada en la observación empírica del ser humano en sociedad. A este respecto, en los *Apuntes de Lecciones de Antropología* no sólo debemos atender a los textos sobre estética en la medida en que nos permiten estudiar la formación de la *Crítica del Juicio*, sino también al considerarlos en el mismo sentido que Kant les atribuyó desde 1772: en un sentido

²² En ocasiones, la renuncia a emplear los *Apuntes* no va acompañada a su vez del reconocimiento de que, en muchos casos, tampoco es posible sostener con rigor afirmaciones relativas a la historia de las fuentes. Generalmente no basta con encontrar un “aire de familia” entre dos filósofos o dos obras para admitir su relación histórica, pues es preciso demostrar si esta relación se produjo de hecho o es, por el contrario, una suposición derivada de los propios intereses filosóficos del intérprete. En particular, los *Apuntes* ofrecen un instrumento incomparable para emprender un estudio de fuentes. Es interesante notar que JUCHEM, uno de los principales defensores de la tesis de la “doble vida”, sostiene abiertamente la influencia de la *Aesthetica* de Baumgarten en el pensamiento de Kant [*Die Entwicklung*, 28–31, 119–21], aun cuando es más que dudoso que este último hubiera leído alguna vez la obra en cuestión. Sobre el desconocimiento de Kant de la *Aesthetica*, véase Alfred BAEUMLER (1923): *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, vol. 1: *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik*, Tübingen 1967, 115s.; así como Daniel DUMOUCHEL (1999): *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique. Esthétique et philosophie avant la critique de la faculté de juger*, Paris: 141.

²³ Se ejemplifica aquí especialmente el espíritu que debía de guiar la actividad académica de Kant, donde éste no podía pretender enseñar filosofía a unos alumnos que propiamente sólo podían y debían *aprender a filosofar*; véase a este respecto Alejandro DEL RÍO y Enrique ROMERALES, «Introducción», en KANT, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 13. El concepto de “hombre de mundo” puede tener su origen en la pedagogía de Basedow, véase al respecto Johann Bernhard BASEDOW (1775), *Rede für das pädagogische Philanthropin in Dessau*, Dessau: 5 [cit. en Michael NIEDERMEIER (1996): “Campe als Direktor des Dessauer Philanthropins”, en Hanno Schmidt *Visionäre Lebensklugheit: Joachim Heinrich Campe in seiner Zeit*, Wiesbaden, 45–65].

pragmático.²⁴ Ciertamente, Kant tenía una doble vida: una actividad “escolástica”, destinada a la defensa de sus ideas frente a los eruditos del mundo intelectual, a través de áridas obras filosóficas, y una actividad docente, destinada a abrir y transitar los caminos por los cuales el conocimiento había de llegar a la sociedad. Y esta segunda vida no fue menos decisiva que la primera para la difusión y la recepción del criticismo en las universidades y las Academias de finales del siglo XVIII y principios del XIX.

3. EL SENTIDO PRAGMÁTICO DEL GUSTO Y EL PROGRAMA ILUSTRADO DE FORMACIÓN DEL «HOMBRE DE MUNDO»

Aunque debemos admitir que Kant desarrolló progresivamente en sus *Lecciones de Antropología* una línea de pensamiento en conformidad con sus propios intereses filosóficos y las concepciones que finalmente verían la luz en sus obras del periodo crítico, lo cierto es que hay un motivo fundamental por el cual debemos considerar la diferencia específica entre tales materiales y la obra: mientras que éstas últimas constituyen un cuerpo doctrinal destinado exclusivamente a los eruditos de la Escuela, el cometido principal de la antropología radicaba en dilucidar las condiciones de aplicación, comunicación y aprendizaje del conocimiento escolar en la sociedad. Empleando la misma terminología de Kant, la especificidad de la antropología no viene dada esencialmente por una diferencia de contenido, sino por el modo *popular* en que se exponen unos contenidos y por la intención claramente práctica o, mejor, *pragmática* de tal educación popular.²⁵

Es principalmente este sentido pragmático de su antropología, en tanto que *conocimiento mundano*, el que hace que Kant la considere como una disciplina completamente diferente de otros planteamientos, como la *psicología empírica* de Baumgarten o la *antropología fisiológica* de

²⁴ De hecho, en un momento en que Kant ya se encontraba trabajando en la redacción de la *Crítica del Juicio*, su nuevo enfoque trascendental al nivel de la obra no provocará en absoluto un abandono del interés pragmático en sus *Lecciones, V-Anth/Busolt*, AA 25, 1499: «Pues bien, el sentimiento, ya sea de placer o de displacer, es este estado en el que nuestro ánimo es afectado. Esto no es susceptible de explicación, a no ser que se quiera proceder de forma tautológica. Nos centramos aquí en aquello que ya es conocido. El sentimiento de placer y displacer es una facultad de la receptividad por la que podemos ser afectados. En este caso, se da una cierta modificación: una satisfacción o insatisfacción. Aunque en realidad éste no puede ser explicado en sentido estricto, es conveniente no obstante reunir observaciones que sirvan para máximas, que están determinadas para un uso popular. Y a esto se dedica la antropología.»

²⁵ Sobre la diferencia entre conocimiento escolar y conocimiento pragmático, véase especialmente AA 25, 469–74, 733, 855s., 1210s., 1436.

Platner.²⁶ Para él, su antropología no consiste en un enfoque diferente dentro de una misma disciplina, sino en una *nueva* disciplina, que por lo demás está destinada a convertirse por primera vez en una disciplina *académica y universitaria*, precisamente por el sentido pragmático de la misma.

En este invierno estoy impartiendo por segunda vez un *collegium privatum* sobre antropología, que ahora me propongo convertir en una disciplina académica ordinaria. Sólo que mi intención es totalmente distinta [a la de Platner]. Mi intención es posibilitar la formación de las fuentes de todas las ciencias que tengan que ver con el método de formación y gobierno de los seres humanos en las costumbres, la destreza y el trato. Por ello, me centro más en las manifestaciones y sus leyes que en los primeros principios de posibilidad en lo que respecta a la naturaleza humana en general [...]. Entretanto trabajo gustosamente en la doctrina basada en observaciones sobre el desarrollo de la destreza, la prudencia e incluso la sabiduría, destinada a la juventud académica, la cual, junto a la geografía física, se diferencia de todas las otras enseñanzas y podría llamarse conocimiento mundano [Br. an Herz, final de 1773, AA 10, 145s.].

El conocimiento del ser humano, por tanto, puede entenderse a su vez o bien como conocimiento escolar o bien como conocimiento mundano. [...] Lo último es la antropología pragmática. Esta última sólo investiga qué sea el ser humano (§ con) el objeto de extraer de aquí reglas sobre qué hacer de sí mismo o [cómo] usar a los otros. No [es] psicología, que es un conocimiento escolar.** [...]

** (§ La antropología pragmática no debe ser psicología, que tendría el objeto de indagar si el ser humano tiene un alma, o si un principio pensante o sensitivo en nosotros no procede (del cuerpo); tampoco [debe ser] psicología médica: para explicar la memoria a partir del cerebro, sino que [debe ser] conocimiento del ser humano.) [Refl 1502a, ω¹, AA 15, 800s.].

(§ Aquí investigamos al ser humano no en relación con lo que sea de forma natural, sino para saber lo que éste puede hacer por sí y como pueda [éste] ser empleado.) [Refl 1482, σ^{2?} (ρ^{3?}), AA 15 659s.].

Es cierto que Kant desarrolla su nueva antropología bajo la influencia de la psicología empírica de Baumgarten y que en sus lecciones se incorporan múltiples concepciones e ideas procedentes de las más diferentes tradiciones. Esta influencia no debe ser soslayada.²⁷ Sin embargo, también es cierto que la antropología kantiana supondrá una corrección del emplazamiento sistemático de la psicología empírica, que Baumgarten incluía aún como una de las partes de la metafísica. Según Kant, tal emplazamiento es erróneo, precisamente por el carácter empírico de la psicología o la antropología [AA 25, 7s., 243s.]. Según éste, la psicología

²⁶ AA 25, 472: «Ninguna de las antropologías de las que se dispone actualmente ha tenido la idea que tenemos aquí sobre nosotros». Véase al respecto el estudio precedente de Nestore PIRILLO (2004), «Note sulla “prudenza” nelle lezioni di antropologia», en R. Cotteri (ed.) (2004): *Studi italo-tedeschi. XXV Simposio internazionale di studi italo-tedeschi: “Immanuel Kant (1724–1804) nel 200° anniversario della morte”*, Meran, 129–205.

²⁷ Véase al respecto Norbert HINSKE (1966): «Kants Idee der Anthropologie,» en H. Rombach (ed.) (1966): *Die Frage nach dem Menschen. Aufsatz einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Freiburg y München 1966, 410–27. Sobre la relación de Kant a este respecto con el wolffianismo en general, véase Norbert HINSKE (1999): «Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert», *Aufklärung* 11, 1999, 97–107; así como Marena LINDEN (1994): *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1976; KIM, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie*.

empírica pertenece tan poco a la metafísica como la física.²⁸ Ahora bien, él mismo considera que su distanciamiento con respecto a Baumgarten no sólo se reduce a la exigencia sistemática de separar tal disciplina empírica de la metafísica. De hecho, no puede entenderse el sentido de la antropología de Kant si se atiende sólo a su índole empírica y a la consiguiente analogía establecida por éste con respecto a la física.²⁹ Con independencia de su ubicación en el sistema de las ciencias, ambas se caracterizan por constituir un cuerpo de conocimientos empíricos procedentes de la observación de la naturaleza. Así, si lo específico de la nueva ciencia radicara meramente en su índole empírica, la nueva antropología se diferenciaría poco de la psicología empírica de Baumgarten. Pero el mismo Kant atiende a otros aspectos de la nueva antropología cuando marca su diferencia específica: su vocación práctica o pragmática. Pues con independencia de que la antropología y la psicología compartan un mismo enfoque empírico, Kant aclara en la *Refl 1502a* anteriormente citada que la antropología no es psicología empírica *porque* sólo esta última es un «conocimiento escolar».

En sus *Lecciones de Metafísica* Kant explica su intención de exponer aquí también la psicología empírica de Baumgarten, a pesar de que esta disciplina propiamente no pueda formar parte de la metafísica, debido a su carácter empírico. Ahora bien, según Kant esta exposición del mismo manual de Baumgarten no coincide con la que encontraremos en sus *Lecciones de Antropología*, precisamente por el carácter pragmático de estas últimas. Si la tesis de la doble vida fuese cierta y Kant se limitara en sus *Lecciones de Antropología* a exponer el manual de Baumgarten, ¿cómo explicar esta diferencia con respecto a la exposición del mismo manual en sus *Lecciones de Metafísica*? Ciertamente, que Kant no explique en sus *Lecciones de Antropología* su filosofía “escolástica” no significa que exponga la filosofía escolástica de otro pensador, tal como la psicología empírica de Baumgarten, sino más bien que expone *su* propia filosofía pragmática. Su declaración en las *Lecciones de Metafísica* es la siguiente:

Una psicología de las observaciones podría denominarse antropología. — Pero la trataremos aquí [*i.e.* en sus *Lecciones de Metafísica*], porque las ciencias se clasifican, no tal como se corresponden con la razón, sino tal como exige la instrucción académica. Todavía no había crecido tanto como para que pueda hacerse un *collegium* particular de ella. De ahí que se la metiera en la metafísica. Se da aquí una μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος. También puede diferenciarse de ella la antropología, si por [antropología] se entiende un conocimiento del ser humano en la medida en que es pragmático [*V-MP/Mron*, AA 29, 757].

²⁸ Gabriel RIVERO (2011): «Zur Entstehung der Anthropologie Kants. Die Anthropologie im Hinblick auf den kantischen Metaphysikbegriff der Phase », en *Methodus* 6, 2011, 179-204, defiende que el surgimiento de la antropología en Kant debe entenderse a la luz del surgimiento de un nuevo concepto de metafísica en la fase », el cual lleva a Kant a una demarcación de ésta con respecto a toda disciplina de origen empírico.

²⁹ No compartimos por tanto el enfoque defendido por Paul MENZER (1952): *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, Berlin: 71.

Los Paralogismos establecerán en la primera *Crítica* los límites críticos que definen rigurosamente el alcance legítimo de las pretensiones del conocimiento del *Yo*. Más allá del conocimiento trascendental del *Yo* en tanto que condición *a priori* del conocimiento en general, un conocimiento objetivamente válido de la naturaleza humana sólo es posible en tanto que ésta es considerada, como fenómeno, en un sentido empírico. Ahora bien, el conocimiento empírico de la naturaleza humana no puede ser incluido en la parte práctica de la filosofía si se lo pretende emplear con una intención especulativa, pues ello supondría hacer depender la razón práctica y los principios puros de la acción moral de una determinación teórica, empíricamente condicionada. No podemos esperar extraer principios para la razón práctica a partir de un análisis empírico de la naturaleza humana. Esto significaría una indistinción entre razón teórica y razón práctica que supondría en última instancia la absolutización de la razón teórica al coste de la negación de un ámbito práctico de racionalidad. Ahora bien, ¿no pretende la antropología extraer consecuencias prácticas a partir de su análisis de la naturaleza humana, basado en observaciones?

En realidad Kant no juzga que podamos extraer consecuencias prácticas del conocimiento, en la medida en que lo que le interesa a la antropología de la observación empírica de la conducta de los seres humanos cuando se encuentran en sociedad no es tanto la *corrección* de estas observaciones, su correspondencia con la realidad fenoménica de la naturaleza humana. Al conocimiento mundano no le interesa la verdad de estas observaciones, sino más bien su utilidad, con independencia de cuáles sean las causas últimas que subyacen al comportamiento.³⁰ Éste es uno más de los motivos de su confrontación con Platner. Ya se ha aducido la *Refl. 1482*, donde Kant nos dice que en sus clases de antropología no tendremos por objeto investigar lo que sea el ser humano de forma natural, sino investigar al ser humano a partir de observaciones con el objeto de conocer cómo pueda éste comportarse en relación consigo mismo y con otros seres humanos. Así, el conocimiento pragmático no tiene por objeto ofrecer un cuerpo teórico de conocimientos, que compondrían una disciplina escolar,³¹ sino más bien plantear un

³⁰ *V-Menschenkunde*, AA 25, 856s.: «No aduciremos más causas para las reglas de nuestra antropología que las que puedan ser observadas por cualquiera, sin completar la teoría sobre [estas reglas]. Buscaremos las reglas en las múltiples experiencias que observamos en los seres humanos, sin preguntarnos por sus causas. Pero la antropología escolástica trata de las reglas más universales y de sus causas; por lo tanto, tan pronto como investiguemos las causas de las reglas, entramos en el [terreno de] lo escolástico. Nuestra antropología puede ser leída por cualquiera, incluso por las damas cuando están en la *toilette*, porque contiene muchas cosas que entretienen, aun cuando de vez en cuando aparezcan reglas que dan información y se halle siempre una guía para desordenes aparentes [...]» Véase también *V-Anth/Collins*, AA 25, 9; *V-Anth/Mron*, AA 25, 1211, 1326s.

³¹ *V-Anth/Busolt*, AA 25, 1436: «No debe ser una antropología teórica, que sólo plantea cuestiones y que en sí sólo contiene investigaciones psicológicas.» *V-Menschenkunde*, AA 25, 1210s.: «Una antropología del último tipo [*i.e.* antropología

conocimiento de la naturaleza humana destinado al empleo *prudente* de las destrezas: «^s 1. Conocimiento del ser humano en tanto que una cosa de la naturaleza, 2. en tanto que ser moral; 2. con la vista puesta en la humanidad y el uso que [el ser humano] hace de su naturaleza.» [Refl 1482, AA 15, 660].

Por eso debemos estudiarnos a nosotros mismos y, puesto que queremos aplicar esto a los otros, debemos estudiar la humanidad, pero no de forma psicológica o especulativa, sino en un sentido pragmático, pues todas las teorías pragmáticas son teorías de la prudencia, donde tenemos también los medios para hacer un uso apropiado de todas nuestras destrezas para hacer un uso apropiado de todo, pues estudiamos al ser humano para hacernos prudentes, de forma que la prudencia se convierte en una ciencia [V-Anth/Pillau, AA 25, 471].

Es esta perspectiva sistemática aportada por un conocimiento de la naturaleza humana de índole pragmática, a diferencia de un enfoque psicológico (Baumgarten) o especulativo (Platner), la que le permite a Kant afirmar a continuación que «[n]inguna de las antropologías de las que se dispone actualmente ha partido de la idea que tenemos aquí» [AA 25, 472].

Hay dos tipos de conocimiento del ser humano: el conocimiento especulativo del ser humano nos hace diestros y es tratado en la psicología y la fisiología, pero el [conocimiento] práctico nos hace prudentes; es un conocimiento sobre cómo alguien puede tener influencia sobre los otros y guiarlo según su intención [V-Menschenkunde, AA 25, 855].³²

Ahora bien, si la antropología pragmática no puede formar parte de la filosofía teórica, ¿cómo hemos de entender su inclusión en la filosofía práctica? En primer lugar, la antropología pragmática no supone una moral alternativa al formalismo kantiano, sino un complemento destinado a abordar el problema de la aplicabilidad sensible de los principios puros de la moral en la experiencia social del ser humano; un problema que por principio había de quedar indeterminado en los escritos morales, pero que había de constituir uno de los temas principales de la antropología. En principio, podría parecer que Kant se interesa en sus *Lecciones* por otra perspectiva moral diferente a la ética del deber, basada en principios puros y formales de la razón, en la medida en que sus exposiciones se atiende a las condiciones de posibilidad de la acción radicadas en la *sensibilidad* de la naturaleza humana y se alude a la *utilidad* de la antropología para el aprendizaje de las destrezas destinadas a conducir y emplear a los otros

escolástica] la ha publicado Platner recientemente, la cual describe la naturaleza del cuerpo y del alma; por ejemplo, las causas de la imaginación, de los sueños, etc., pero aquí no tenemos nada que ver con ésta, sino que sólo queremos tratar la antropología en un sentido pragmático o como un conocimiento mundano, y de este modo nunca ha sido tratada. En la antropología escolástica investigo las causas de la naturaleza humana. En la [antropología] pragmática considero meramente la naturaleza, e intento aplicarla. La antropología se denomina pragmática cuando no sirve a la erudición, sino a la prudencia.»

³² Véase también Refl. 1502a, AA 15, 799s.; así como V-Lo/Busolt, AA 24, 626s.

seres humanos según los *proprios* fines.³³ Al parecer, nada más lejos de la moral del deber y el carácter irrestricto de la determinación de la dignidad del ser humano en tanto que un fin en sí mismo. Sin embargo, la división defendida por Kant entre destreza física, prudencia pragmática y sabiduría moral pone de manifiesto que éste pone a la antropología pragmática, en tanto que ciencia de la prudencia, al servicio de la sabiduría moral, cuyos fundamentos no hemos de buscarlos en sus *Lecciones*, sino en sus escritos morales. A este respecto, Kant no desarrolla una doble vida en sus *Lecciones*, incompatible con sus concepciones filosóficas expuestas en la obra, sino que más bien considera que su actividad académica de índole pragmática tiene por objeto ilustrar las condiciones *sensibles* de posibilidad de aquellos conocimientos expuestos en la obra. Que en sus *Lecciones de Antropología* no se exponga sistemáticamente la moral del deber no significa que en tales materiales encontremos una concepción diferente de la filosofía defendida en sus obras, sino más bien la defensa de un enfoque pragmático que en última instancia adquiere sentido dentro del criticismo en el marco general de la filosofía moral de Kant. Así, la antropología, en tanto que ciencia de la prudencia, tiene por objeto enseñar el modo como aplicar, comunicar y enseñar al ser humano las destrezas para poder alcanzar los propios fines en sociedad, allí donde no sólo está en juego la propia voluntad, sino especialmente cuando tales fines sólo pueden ser satisfechos mediante el empleo de la voluntad de los otros. Ahora bien, esto no significa que la consecución de estos fines a través del empleo de los otros sea el criterio último que guía a la antropología, pues Kant aclara la relación de dependencia de la prudencia con respecto a la sabiduría: «La sabiduría [consiste] en la intención final a la que en última instancia se dirige toda prudencia.» [*Refl.* 1508, ψ^{1-2} , AA 15, 820].³⁴

En este contexto, las exposiciones sobre la moral de índole pragmática dan por supuesta la moral del deber, pero con el objeto principal de tratar el problema de la relación entre lo sensible y lo intelectual que debemos presuponer a su vez para entender, o al menos ilustrar, la posibilidad del bien moral en la naturaleza. A este respecto, la antropología pragmática es una antropología moral o una filosofía moral aplicada, como segunda parte de la moral [*V-MP/Mron*, AA 29, 599]. Ciertamente, no se trata de una moral pura e incondicionada, sino de un conjunto de imperativos hipotéticos destinados a formar en la prudencia, con el objetivo último de aplicar los principios morales en la realidad. Para ello, aun al coste de introducir un componente heterónomo en esta segunda parte de la filosofía práctica [*KpV*, AA 05, 36], hemos de partir de un conocimiento de la naturaleza humana, con el objeto de que la moral sea

³³ Véase por ejemplo *V-Menschenkunde*, AA 25, 854–56.

³⁴ Véase también *V-Menschenkunde*, AA 25, 1037, 1211; *V-Anth/Busolt*, AA 25, 1481.

universalmente comprensible, agradable e interesante para seres racionales que a la vez son miembros de una sociedad [*V-Anth/Mron*, AA 25, 1210]. Sin tal conocimiento pragmático, la moral «no sería en absoluto aplicable en el mundo» [AA 25, 1211] del ser humano, esencialmente histórico, social y sensible.³⁵

Tal como lo expresa Kant, «los seres humanos son en parte sensibles, en parte intelectuales, si bien de tal forma que la sensibilidad naturalmente no puede hacer que lo intelectual sea pasivo, como tampoco lo intelectual puede llevar a cabo las acciones sin superar en cierta medida la sensibilidad.» [*Refl* 4227, λ? (χ¹?) (ζ-η?), AA 17, 466]³⁶. De este modo, el cumplimiento de la acción dictada por los principios puros de la moral se le presenta al sujeto sensible como una coacción, en tanto que ello exige una superación de sus intereses meramente sensibles. A este respecto, Kant considera que los preceptos puros de la moral quedarían sin efecto sobre la realidad humana si no se atiende a su naturaleza específicamente sensible. En *Logik-Blomberg* observa en tono crítico que la «aridez» en el tratamiento metodológico de las propiedades morales del ser humano supone su misma negación y provoca el escepticismo [AA 24, 65s.]. Este mismo interés es el que define el ideal de la antropología: «Ante la falta de este [el conocimiento del sujeto en el conocimiento mundano] muchas ciencias prácticas quedan sin efecto, tal como la filosofía moral.» [*V-Anth/Collins*, AA 25, 9]³⁷.

La antropología se ocupa de las reglas subjetivas prácticas, observa sólo la conducta real del ser humano; la filosofía moral busca reducir la buena conducta de uno a reglas, es decir, [se ocupa de] lo que debe ocurrir. Contiene reglas del buen uso de la voluntad, del mismo modo que la lógica contiene [reglas] del uso correcto del entendimiento. La ciencia de las reglas sobre cómo haya de conducirse el ser humano es la filosofía práctica, y la ciencia de las reglas de la conducta real es la antropología. Ambas ciencias se relacionan estrechamente, y la moral no puede existir sin la antropología; pues primero se debe conocer al sujeto, [es decir], si éste también se encuentra en disposición de lograr aquello que se le exige, [aquello] que debe hacer. Siempre se predica lo que *debe* ocurrir, y nadie piensa en si puede ocurrir. Por eso resultan también tan fastidiosas las exhortaciones [y] repeticiones tautológicas de las reglas que cualquiera ya conoce, cuando no se dice más que lo que ya se sabe; y los sermones desde el púlpito con tales exhortaciones son vacíos si el orador a la vez no tiene en cuenta la humanidad, y en esto destaca Spalding entre todos los demás [*V-Mo/Collins*, AA 27, 244].³⁸

³⁵ Sobre la antropología pragmática como segunda parte de la filosofía moral, véase Robert B. LOUDEN, «The Second Part of Morals: Kant's Moral Anthropologie and its Relationship to his Metaphysics of Morals», en *Kant e-prints* 1, 2002, 1–13.

³⁶ Véase también *V-Lo/Philippi*, AA 24, 351.

³⁷ Véase también AA 25, 471s.

³⁸ *V-Lo/Philippi*, AA 24, 369: «Un conocimiento puede ser objetivamente práctico sin ser subjetivamente práctico. Así nacen la mayoría de los sermones. Siempre muestran qué se haya de hacer [...], pero no tienen utilidad. No puedo llevarlos a la práctica, no lo veo de un modo sensible. Quisiera llevarlos a la práctica, claro... desearía incluso que a ello le acompañara un placer. [...] De ahí que deba también atender a cómo puedan relacionarse los móviles de la sensibilidad con los fundamentos del entendimiento, cómo pueda revestirse el discurso con agrado y añadirle a los fundamentos prácticos objetivos también fundamentos prácticos subjetivos.» Véase también *Refl*. 7203, ψ, AA 19, 282s.

El objetivo de Kant no es criticar la insuficiencia de la filosofía moral de carácter puro, sino aclarar la diferencia específica entre la fundamentación racional de la moral, que ha de atender a la naturaleza suprasensible del ser humano, y la ilustración de la posible aplicación en la naturaleza humana de los principios derivados de esta fundamentación, para lo cual es preciso atender a la naturaleza sensible de los individuos. Sólo a través de un estudio antropológico del ser humano podremos comprender las condiciones subjetivas por las cuales desarrollar y perfeccionar su naturaleza sensible según los preceptos de la moral.

Este interés de Kant no sólo se explica por los motivos sistemáticos derivados de su propia filosofía moral, sino también por una consideración ampliada de su filosofía moral en el marco general de su concepción de la *Ilustración*. Por un lado, en conformidad con Spalding, Kant considera que el ámbito de la sensibilidad es la base antropológica de la que debe partir toda consideración pragmática de la perfectibilidad del ser humano.³⁹ Éste es el sentido pragmático de su *apología de la sensibilidad*, que no sólo se enfrenta a la tradición platónica al exculpar a la sensibilidad de faltas que propiamente se deben al entendimiento, sino que también conforma un discurso sobre la sensibilidad como parte de la naturaleza constitutiva de la *realidad* humana, que por lo tanto debe ser tenida en cuenta como punto de partida para entender la posibilidad de un progreso efectivo de la humanidad.

Pues Kant no interpretaba el progreso como un desarrollo de las destrezas físicas y técnicas que permitan satisfacer nuestras necesidades, sino como la formación de un ciudadano prudente, para que que la satisfacción progresiva de las necesidades no se convierta en un obstáculo para el progreso moral. La confianza de Kant en el progreso no se basa completamente en su valoración positiva de los talentos y las destrezas de carácter técnico. En una época que él denominaba ya como ilustrada, «el mundo comienza a hacerse civilizado» [*V-Anth/Mron*, AA 25, 1327], sin llegar a serlo completamente. En esta época, el mismo proceso cultural por el que se alcanza por vez primera la satisfacción de las necesidades más básicas supone por sí mismo el nacimiento de nuevas necesidades. A este respecto, Kant aprecia con preocupación cómo el nuevo ciudadano de las grandes ciudades del siglo XVIII comienza a liberarse de su dependencia primaria con respecto a las necesidades básicas gracias al incipiente desarrollo de la industria, sin haber alcanzado aún la racionalidad que haya de ocupar tal vacío, por lo cual el alejamiento técnico-ilustrado de la naturaleza podría suponer para la humanidad

³⁹ Cf. Takeshi NAKAZAWA (2009), *Kants Begriff der Sinnlichkeit. Seine Unterscheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Elementen der sinnlichen Erkenntnis und deren lateinische Vorlagen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 81–83; sobre el carácter teleológico de la antropología pragmática, véase José BARATA-MOURA (2010): «Kant ou le sens pragmatique d'une Anthropologie», en L. Ribeiro Dos Santos et alii (ed.) (2010), *Was ist der Mensch / Que è o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, Lisboa, 15–42.

un salto al vacío en la irracionalidad: «El ser humano ha abandonado el instinto sin adoptar todavía la ley de la razón. Pierde la libertad y aún no se encuentra bajo la protección de la ley. Sólo se quiere a sí mismo y sin embargo debe fomentar lo que es mejor de forma universal [...]. Se refina, civiliza, y todavía no se encuentra moralizado. El último desarrollo no va al mismo paso que el primero.» [Refl 1522, ψ , AA 15, 894]. Si el progreso cultural y técnico sólo puede satisfacer las necesidades primarias generando una nueva dependencia con respecto a otras necesidades de índole bien diferente, si la opulencia, el egoísmo y la vanidad⁴⁰ en las grandes ciudades y las cortes ya no se deben al estado de naturaleza, sino a este mismo desarrollo técnico y social de los talentos de la humanidad, entonces la Ilustración necesita además de una *moralización de esta cultura técnica*, para lo cual la enseñanza aportada por su antropología pragmática encuentra en la cultura del gusto el instrumento principal para el refinamiento de la sensibilidad en conformidad con la moralidad y la virtud [V-Menschenkunde, AA 25, 1102]: «El gusto fomenta el agrado moral, en tanto que debilita lo agrados burdos y suplanta los modos de sensación más bajos.» [V-Anth/Busolt, AA 25, 1511].

El sentido pragmático de la crítica del gusto en las *Lecciones de Antropología* debe comprenderse en el contexto de estos dos factores. Por un lado, el problema de la relación entre sensibilidad y entendimiento que debe ser presupuesto en general para poder justificar la posibilidad de la realización del bien moral en la experiencia humana. Por otro lado, la contextualización de este problema en el marco general de la Ilustración, de tal modo que el gusto ha de cumplir una función en un programa de formación y educación del ser humano en tanto que ciudadano de la sociedad europea del siglo XVIII.

El gusto puede cumplir una función a este respecto en tanto que Kant parte de la diferencia específica entre lo bello y lo bueno, basada a su vez, desde 1770, en la demarcación crítica entre lo sensible y lo intelectual.

Aquello que place universalmente lo hace de dos formas: 1) según leyes de la sensibilidad, [y entonces] se trata de lo bello y place en el fenómeno; 2) según leyes del entendimiento, [y en tal caso] se trata de lo bueno y place según conceptos.

La virtud no puede basarse en los sentidos y place solamente en relación con los conceptos. [V-Lo/Philippi, AA 24, 351].

Aunque el gusto forma parte del ámbito de la sensibilidad, Kant considera la belleza como un paso intermedio para pensar la relación entre una sensibilidad que por principio no tiene por

⁴⁰ Véase al respecto V-Menschenkunde, AA 25, 1098s.; V-Anth/Mron, 1326–28.

qué adecuarse a la razón y unos preceptos puros que igualmente son fundamentados con independencia de la naturaleza sensible del ser humano.

Una caracterización de lo bello como primera superación de lo meramente empírico en la sensibilidad viene recogida en el concepto de *belleza independiente*, la cual supone una «conciliación con la razón» [Refl 635, κ¹, AA 15, 275], y «puede servir para hacer intuitivos conceptos universales y prepara los fenómenos para la distinción mediante conceptos universales.» [Refl 1794, κ-λ, AA 16, 118]. Sobre esta base, aunque la belleza independiente encuentra sus principios en las leyes de la sensibilidad, es decir, en la forma de espacio y tiempo, esta última sirve de mediación sensible para el concepto de lo bueno, en la medida en que esta relación puede ser expresada en un concepto sensible:

La forma sensible [...] de un conocimiento place, o bien en tanto que un juego de la sensación o bien en tanto que una forma de la intuición (inmediatamente), o bien como un [...] medio para el concepto de lo bueno. Lo primero es el estímulo; lo segundo, lo bello sensible; lo tercero, la belleza independiente [...]. El objeto place en el concepto intuitivo cuando su relación con lo bueno puede ser expresada mediante un concepto que place en [la] forma sensible [Refl 639, κ¹, AA 15, 276–79].

La conformidad entre belleza independiente y razón juega una función en relación con la moral en dos sentidos diferentes: por un lado, a través de esta mediación los conceptos universales pueden hacerse intuitivos, en la medida en que la mediación entre lo sensible y lo bueno se expresa en un concepto intuitivo. En segundo lugar, a través de esta presentación sensible los fenómenos pueden *ser pensados* según los conceptos de la razón.

Ahora bien, Kant niega que el gusto pueda ser decidido en un sentido discursivo a través de conceptos, así como que los conceptos puros de la razón puedan presentarse *in concreto* en la sensibilidad. Pues esta relación de la belleza con la moral no puede suponer la transgresión de la demarcación con lo intelectual, pues sólo lo bueno puede basarse en un concepto de origen intelectual. De ahí que en las *Lecciones de Antropología* Kant considere lo bello como un *análogo de la moralidad*.⁴¹

Todo lo que sea moral contiene a la vez lo bello [...]. Nuestro gusto es como el ojo de buen cubero en lo que respecta a lo oportuno. El juicio que emitimos en la sociedad sobre cada gesto de otras personas, sobre la conducta de los niños frente a sus padres, tiene en todo momento su fundamento en la naturaleza de la moralidad, aun cuando lo incluyamos en la *politesse*. De este modo, el gusto prepara la moralidad y le aporta lo que place, y hace que la virtud también plazca en el fenómeno,

⁴¹ Cf. Manuel SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2011): «El significado pragmático de la crítica del gusto en las primeras *Lecciones de Antropología* de Kant. Lo bello como análogo de la perfección moral», en J. San Martín y T. Domingo Moratalla (ed.) (2011): *Perspectivas sobre la vida humana. Cuerpo, mente, género y persona*, Madrid, 169–78.

pues ésta es un mandato en tanto que sólo place por o en la razón, pero los mandatos siempre son odiados por el ser humano. Por lo tanto, el refinamiento del gusto es de la mayor importancia, puesto que éste es un *analogon* de la perfección [*V-Anth/Parom*, AA 25, 387].

La cultura del gusto refina a los seres humanos en general y los capacita para sentir un agrado ideal. El disfrute de la mayoría de las cosas es un consumo de las mismas, y por lo tanto no supone la participación de muchos, pero los agrados del gusto son más nobles, pueden ser puestos en común, y justamente en ello radica lo refinado del mismo. El gusto tiene algo refinado, algo analógico con la moralidad. No aumenta mi bienestar, sino que a través del mismo mis agrados pueden ser compartidos. El gusto ordena todos los agrados del ser humano de tal forma que contribuyan al agrado de los otros [*V-Anth/Collins*, AA 25, 187].⁴²

El disfrute de la belleza nos hace sociales, capacitándonos para superar la dependencia con respecto a las impresiones privadas en el mismo ámbito de la sensibilidad, dado que la forma de la sensibilidad puede ser universalmente compartida. El gusto es un análogo de la moralidad, y por esta razón su refinamiento permite un desarrollo de la sensibilidad *según* los preceptos abstractos de la razón práctica. Kant piensa que la virtud, ciertamente, se fundamenta meramente sobre conceptos de la razón, en lo cual radica su diferencia específica con respecto a lo bello. Pero la universalidad de lo bello según leyes de la sensibilidad se le presenta al sujeto de forma análoga a la universalidad normativa de la razón, pues en el caso del gusto se muestra la posibilidad de la sociabilidad y de la comunicabilidad universal del enjuiciamiento en el mismo ámbito de la sensibilidad. Por su valor analógico, el gusto prepara el terreno para la determinación propiamente racional de la moral.⁴³ Kant afirma incluso que todo lo bello tiene su fundamento en la moralidad. Pero esta relación de fundamento ha de entenderse en su sentido analógico. Propiamente, lo bello se basa en la sensibilidad. Pero lo interesante para la antropología es que la misma experiencia subjetiva del gusto pone de manifiesto la posibilidad de un juicio sensible que, sin embargo, supera la dependencia pasiva de la sensación, de forma análoga a la autonomía que caracteriza a la normatividad presupuesta en el enjuiciamiento moral. En el gusto, el ser humano es creador con respecto a su propia satisfacción; éste «es en la sensibilidad lo que la moralidad en la razón.» [*V-Anth/Collins*, AA 25, 195].

En la *Crítica del Juicio* se volverá a defender la relación analógica entre la belleza y moralidad [*KU*, AA 05, 351–54], si bien desde un marco teórico bien diferente, no sólo porque en este caso

⁴² Véase también *V-Anth/Collins*, AA 25, 191, 195; *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 45; *Ref/1512*, ψ^{1-2} , AA 15, 837.

⁴³ *V-Menschenkunde*, AA 25, 1096: «El gusto es una consecuencia de la sociabilidad, y su formación [es] una educación que desarrolla al ser humano en relación con su verdadera perfección, que lo acerca a la moralidad. Cuanto más se desarrolle el gusto en el ser humano, tanto mayor es su receptividad y capacidad para pasar a un buen modo de pensar. No tienen gusto los seres humanos que no tienen nada que sea complaciente por considerar esto como una sumisión a los deseos de otros; pues el gusto es la complacencia genuina frente a los otros, para no elegir meramente para uno mismo, sino también para los otros.» Véase también AA 25, 1096–98.

Kant ha alcanzado la madurez de su sistema, sino porque la exposición de esta relación analógica tiene el objeto de resolver un problema interno a la fundamentación crítica de la racionalidad, a saber la conciliación entre la razón teórica y la razón práctica en la experiencia subjetiva del agente. Ciertamente, las reflexiones de Kant sobre el sentido pragmático del gusto *presuponen la posibilidad de esta conciliación* con anterioridad a su fundamentación crítica. Pero no debemos interpretar tales reflexiones, expuestas en las *Lecciones de Antropología*, como el resultado de intentos inmaduros destinados a *resolver* esta cuestión. Más bien, mientras que el § 59 de la *Crítica del Juicio* forma parte de lo que Kant denominaría la filosofía escolástica, destinada a asegurar los fundamentos del sistema frente a los eruditos, la crítica del gusto tiene interés para Kant en las *Lecciones* en tanto que forma parte de su proyecto *pragmático, popular e ilustrado* de formación de los ciudadanos según tales fundamentos filosóficos. Si bien se ha interpretado generalmente el criticismo como un cuerpo teórico doctrinal, constituido sobre la base de un alejamiento de las condiciones empíricas de la existencia humana efectiva, lo cierto es que Kant contemplaba la necesidad de construir una ciencia pragmática cuyo objetivo fundamental consistía en demostrar la aplicabilidad del saber en la experiencia, a través del desarrollo de las condiciones sensibles y subjetivas que habrían de abrir paso a una pedagogía y hasta a una historia de carácter ilustrado.

4. EL PROBLEMA ESTÉTICO EN EL DESARROLLO INTELECTUAL DE KANT DESDE 1770 A 1790

En una de las últimas *Reflexiones* de Kant en que podemos hallar información relevante sobre cuestiones de estética con anterioridad a la publicación de la *Crítica del Juicio*, y en un momento por cierto en que ya se encontraba plenamente ocupado en la redacción de esta obra, nos encontramos con una anotación que parece expresar el problema fundamental al que se habría enfrentado al reflexionar sobre el gusto desde principios de la década de 1770: «Lo difícil es la validez universal de la satisfacción, pero no por conceptos, sino en la intuición.» [Refl 993, ψ^4 , AA 15, 438]. Desde la publicación y defensa de su *Disertación Inaugural* había tomado distancia abiertamente con respecto a la teoría del conocimiento procedente de la tradición leibniciano-wolffiana, especialmente con respecto a la concepción de la *cognitio sensitiva* desarrollada por Baumgarten, que por lo demás tanto había influido en la evolución del criticismo.⁴⁴ Ahora bien,

⁴⁴ Algo que muestran con claridad dos estudios clásicos imprescindibles: BAEUMLER, *Das Irrationalitätsproblem*, Giorgio TONELLI (1955): *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754–1771) e sulle sue fonti*, Torino.

a este respecto también la tradición anglosajona caló con profundidad en su desarrollo intelectual, de tal modo que en el periodo cercano a la *Disertación* Kant consideraba ya que habían sido más acertados los autores anglosajones al considerar la *teoría* del gusto meramente como una *crítica*, en la que no pueden existir reglas o preceptos de enjuiciamiento. Sin embargo, podemos considerar que Kant desarrolla sus indagaciones sobre estética en un terreno intermedio entre ambas tradiciones. En este sentido, el surgimiento de la crítica del gusto en la *Crítica del Juicio* debe ser interpretado como el resultado de una conciliación entre la tradición alemana y las críticas a ésta que Kant le reconoce abiertamente al criticismo anglosajón, de forma análoga al reconocimiento del “problema de Hume” en lo que respecta a la fundamentación del conocimiento.⁴⁵ Pues el reconocimiento de que el proyecto baumgartiano era inviable no suponía en Kant, como en la tradición anglosajona, la renuncia a seguir intentando una fundamentación del gusto; más bien, desde 1770 a 1790 éste no deja de interesarse por el problema estético. Durante dos décadas, en una ingente cantidad de reflexiones y anotaciones manuscritas y en una recurrente alusión oral en sus lecciones, se preguntará por las características principales que le permitan describir un *problema* que se ejemplifica en los juicios de gusto y en la consideración estética de lo bello; analizará sus rasgos; se preguntará por el alcance de estos juicios; tratará de definir su diferencia específica con respecto a otro tipo de juicios y de sentimientos; reconocerá, rechazará o matizará la aparente universalidad de los mismos; y se preguntará con extrañeza y perplejidad por el fundamento de la pretensión de validez que manifiesta ese momento de la experiencia humana que escapa a su comprensión filosófica: el *factum estético*. Si la vía racionalista de Baumgarten queda vedada para el criticismo, ¿cómo es posible entender entonces que un juicio pueda pretender validez universal sin basarse no obstante en conceptos o reglas que delimiten su alcance, sean éstos confusos o distintos?

Será en la primera parte de la *Crítica del Juicio* donde Kant planteará por primera vez al nivel de la obra una solución crítica a esta cuestión. Ahora bien, los materiales recogidos en esta edición ponen de manifiesto que con ello estaba ofreciendo una solución crítica para un viejo problema que le había obsesionado durante dos décadas, y que había abordado de forma tentativa en diferentes momentos desde diferentes perspectivas. Es más, un estudio histórico-evolutivo de las *Reflexiones del Legado Póstumo* y los *Apuntes de Lecciones* pone de manifiesto que Kant recupera líneas de pensamiento del pasado tanto en su modo de plantear y definir el

⁴⁵ Cf. DUMOUCHEL, *Kant et la genèse*, 19.

problema estético en la *Crítica del Juicio* como en las estrategias argumentativas empleadas en la obra. Se pondrá de manifiesto con ello el interés histórico del Kant “precrítico” justamente como instrumento para entender al Kant crítico, una vez que se constata una peculiaridad que es preciso tener presente en el estudio del desarrollo intelectual de este pensador, a saber: su vuelta ocasional a posiciones o argumentos inicialmente abandonados con el objeto de servirse de los mismos desde un marco diferente al inicial.⁴⁶

4.1. ¿Era Kant totalmente sincero con Reinhold en 1787?

La primera información pública de Kant sobre el descubrimiento crítico de principios *a priori* del gusto se encuentra en la conocida carta a Reinhold de finales de 1787 [*Br. an Reinhold*, del 28 al 30 de diciembre de 1787, AA 10, 513–15]. En ella reconocía haber descubierto por vez primera principios *a priori* para el sentimiento de placer, algo que hasta el momento, según su declaración, había tenido por imposible [AA 10, 514].

En la *Estética Trascendental* de 1781 se había referido al plan baumgartiano de «reducir el enjuiciamiento crítico de lo bello a principios racionales y a convertir las reglas de este enjuiciamiento en una ciencia» como una «esperanza fallida» y un proyecto «vano» [*KrV*, A 21 n.]. Según este texto, de los pocos en los que Kant se refiere al problema estético en el nivel de la obra, la filosofía ha de renunciar al intento de formular reglas o criterios que hayan de servir en tanto que preceptos o «leyes *a priori* según las cuales deba regirse nuestro juicio de gusto» [*KrV*, A 22 n.]. Ahora bien, a pesar del giro con respecto a la cuestión de la aprioridad del gusto al que se refiere Kant en la carta a Reinhold, en la *Crítica del Juicio* que verá la luz un par de años más tarde no tiene lugar un intento de esta índole; pues tampoco en este caso los principios del gusto valen en tanto que reglas o preceptos para el correcto enjuiciamiento de lo bello. Por lo tanto, Kant concede tal aprioridad a los principios del gusto en tanto que interpreta este proyecto de fundamentación en un sentido diferente al que apreciaba en el proyecto estético de Baumgarten. Si en la carta habla de un descubrimiento inesperado de principios para el gusto y entiende su aprioridad en un sentido diferente a Baumgarten, esto aparentemente sólo puede significar que en 1787 admite por primera vez la posibilidad de principios *a priori* para el gusto, que por lo demás no interpreta como preceptos de enjuiciamiento.

⁴⁶ Una peculiaridad indicada por Norbert HINSKE (1970): *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreißigjährige Kant*, Stuttgart: 12.

Ahora bien, la fiabilidad de esta declaración de Kant ha de depender sobre todo de la sinceridad que podamos adscribirle en esta información epistolar a Reinhold. Y esta sinceridad debe ser puesta en cuestión si es posible constatar que ya a principios de la década de 1770 el mismo Kant defendía públicamente en sus *Lecciones de Antropología* que el gusto tiene principios *a priori* universalmente válidos.⁴⁷ Es obvio que se trata aquí de una concepción precrítica sobre el gusto. Por lo tanto, la investigación sobre esta teoría y su contexto histórico y filosófico no debe servirnos para arrojar luz sobre el emplazamiento sistemático de la crítica trascendental del gusto en la teoría criticista de la racionalidad. Pues el concepto de validez subjetiva de los juicios de gusto que encontraremos en la *Crítica del Juicio* presupone de forma fundamental la diferenciación crítica con respecto a las condiciones objetivas de posibilidad de la experiencia y de la acción moral, principios esenciales del criticismo que Kant no ha desarrollado aún a principios de la década de 1770. Más bien, el primer proyecto estético de Kant encuentra su fundamento filosófico en la teoría del conocimiento sensible formulada en la *Disertación Inaugural* de 1770, tras alejarse de la estética de Baumgarten y Meier, que tanta influencia habían ejercido previamente en la formación histórica de esta teoría.⁴⁸

El objetivo principal de esta sección será poner de relieve la vinculación sistemática del primer proyecto estético de Kant con respecto a su disertación, *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible*. Se defenderá la tesis de que la fundamentación de la validez de lo bello y la comprensión del juicio de gusto en este periodo sólo son comprensibles a la luz de esta vinculación con esta obra. En segundo lugar, y partiendo principalmente de la distancia entre el primer proyecto estético de Kant y la crítica *trascendental* del gusto defendida en 1790, un análisis de los *Apuntes de Lecciones* y las *Reflexiones del Legado Póstumo* desde 1770 demostrará que importantes elementos de la estrategia de argumentación empleada por Kant en la deducción de la tercera *Crítica* habían sido bosquejados ya por él en el primer periodo. La principal utilidad de esta reconstrucción de los antecedentes de la deducción del juicio de gusto en el periodo precrítico debe sernos útil principalmente para construir el trasfondo histórico de la *Crítica del Juicio* desde un punto de vista histórico-evolutivo y, a la vez, para poner de relieve con mayor claridad a través de este análisis comparado el significado *trascendental* de la crítica del gusto

⁴⁷ Cf. Paul GUYER (2003): «Beauty, Freedom and Morality. Kant's *Lectures on Anthropologie* and the Development of his Aesthetic Theory», en B. Jacobs y P. Klein (ed.) (2003): *Essays on Kant's Anthropologie*, Cambridge 2003, 135–63; DUMOUCHEL, *Kant et la genèse*, 146, 205s.

⁴⁸ JUCHEM, *Die Entwicklung*, 40ss., 57ss., 86, explica lo “precrítico” de esta teoría estética a partir de la influencia de Baumgarten y Meier, soslayando por completo la vinculación sistemática de la misma con respecto a la *Disertación inaugural* de 1770. Sobre la influencia de la estética y la lógica de la filosofía escolar leibniciano-wolffiana, véase Manuel SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2012): «*Logica naturalis*, Healthy Understanding and the Reflecting Power of Judgment in Kant's Philosophy. The Source of the Problem of Judgment in the Leibniz-Wolffian Logic and Aesthetics», en *Kant-Studien* 103, 2012, 188–206.

defendida en la *Crítica del Juicio*. Finalmente, se atenderá a la génesis y el desarrollo de una solución crítica para el problema de la deducción del gusto a lo largo de la década de 1780.

4.2. La crítica filosófica del gusto en torno a 1770

a. La validez universal y objetiva del gusto

Tal como se ha indicado, la crítica del gusto que Kant esboza en sus *Reflexiones* manuscritas y sus *Lecciones de Antropología* en torno a 1770 debe ser comprendida a la luz de la fundamentación del conocimiento sensible que tiene lugar en su *Disertación*. Tanto en las *Reflexiones* como en los *Apuntes de Lecciones* el concepto de gusto obtiene su significado epistemológico y sistemático a partir de los principios formales y *a priori* de la sensibilidad que Kant formula en esta obra como específicamente diferentes de los principios del entendimiento. Sensibilidad y entendimiento son dos facultades de conocer específicamente diferentes, que descansan por lo tanto en conceptos heterogéneos. En la teoría del conocimiento de la *Disertación* lo sensible deja de ser considerado como un tipo de conocimiento confuso o indistinto que hayamos de entender por su relación velada o confusa con un conocimiento intelectual [MSI, AA 02, 394].

El ámbito de la sensibilidad no es sólo el de la receptividad individual y pasiva del sujeto. Si tal fuera el caso, el fenómeno dependería exclusivamente del contenido de la sensación y no podría hablarse propiamente de un conocimiento sensible. La constitución del fenómeno en tanto que un objeto determinado del conocimiento sensible es más bien el producto de una *actividad de coordinación* específica de la sensibilidad, que se ordena según las leyes subjetivas y *a priori* de espacio y tiempo [AA 02, 393]. Se trata en este caso de la constitución misma del fenómeno por la que éste puede presentársele al sujeto en tanto que un objeto; de tal modo que no estamos aún ante el conocimiento discursivo y empírico de tal objeto, que presupone su desarrollo lógico y discursivo. En conformidad con ello, Kant diferencia en el § 5 de la *Disertación* entre el conocimiento meramente sensible (*apparentia*), que designa la constitución sensible y formal de lo dado en tanto que un fenómeno para un sujeto, un conocimiento que antecede al uso lógico del entendimiento; y un conocimiento sensible empírico-discursivo

(*experientia*), que se construye sobre la base de una comparación y una subordinación lógica del primero [AA 02, 394–96].

Aunque en la *Disertación* Kant da un paso decisivo en el camino de formación del criticismo, es manifiesta la inmadurez de tal teoría del conocimiento sensible en relación con la teoría del conocimiento y de la experiencia que encontraremos en la *Crítica de la razón pura*. En lo que respecta al problema de la objetividad del conocimiento sensible, éste parte aún de la concepción precrítica de que la constitución objetiva del fenómeno en tanto que un objeto de la sensibilidad es completamente independiente de los conceptos del uso real del entendimiento⁴⁹ y del uso lógico-discursivo de esta facultad. Es así como admite la posibilidad de un tipo de conocimiento sensible, que designa la mera presentación sensible del fenómeno ante un sujeto, con independencia de las condiciones lógicas y trascendentales que, según la *Analítica Trascendental* en la *Crítica de la razón pura*, constituyen *a priori* la experiencia posible en la que tal fenómeno debe darse necesariamente. Por lo tanto, desde el punto de vista de la *Disertación inaugural* la constitución objetiva del objeto sensible viene posibilitada única y exclusivamente por las leyes formales y sensibles —y por lo tanto no-discursivas— de espacio y tiempo. De hecho, en 1770 Kant no se plantea en absoluto el problema de la posibilidad de la misma sensibilidad en tanto que una facultad de conocer.

Aun cuando esta teoría del conocimiento sensible será superada en la primera *Crítica*, como consecuencia de la solución al problema de la deducción, lo cierto es que sus primeras reflexiones tienen un gran interés histórico. Pues la relación sistemática de su primera crítica del gusto con esta teoría nos ayuda a entender mejor las razones de la inmadurez de su proyecto estético con respecto a la crítica trascendental del gusto de 1790. Con todo, en las *Reflexiones* sobre estética de este periodo encontramos formas de argumentación que suponen un interesante precedente de la deducción del juicio de gusto que tiene lugar en la tercera *Crítica*.

Como se ha indicado, la defensa de la validez universal y objetiva del gusto en tales materiales depende directamente de la fundamentación de los principios formales y sensibles de espacio y tiempo: «Las condiciones de la forma bella de los objetos son representaciones según relaciones de espacio y tiempo.» [*Ref* 1791, κ-λ? (ν-ξ?), AA 16, 116]. Por un lado, a partir de su diferencia con la sensación, lo formal de espacio y tiempo ofrece una base para la diferencia específica de lo bello con respecto a lo agradable, que sólo puede ser empírico e individual al depender del contenido material de lo dado a la receptividad de cada sujeto. Por otro lado, la

⁴⁹ Cf. Giovanni S. SALA (1978): «Der “reale Vestandesgebrauch” in der Inauguraldissertation Kants von 1770», en *Kant-Studien* 69, 1978, 1–16: 12.

naturaleza sensible y no-discursiva de espacio y tiempo (en tanto que principios de la sensibilidad) sirve de fundamento a la demarcación de lo bello con respecto a lo bueno, en la medida en que este último presupone un concepto del entendimiento o de la razón. Por lo tanto, lo bello place [*gefällt*] de forma universalmente válida en la sensibilidad, lo agradable agrada [*vergnügt*] sólo de modo privado y lo bello es aprobado [*gebilligt*] por todo sujeto racional.⁵⁰

Los fundamentos de la satisfacción en el caso de lo que agrada y de lo bello son subjetivos, mientras que los fundamentos de la satisfacción de lo que sea bueno o malo son objetivos. Pero el fundamento de lo que plazca en el fenómeno también es en parte objetivo, pero sólo respecto a la sensibilidad [...]. Así pues, todo enjuiciamiento de los objetos respecto a la satisfacción según leyes de la sensibilidad es también objetivo [...]. Hay leyes universales de la sensibilidad, que son conocidas en toda intuición *a priori*, a saber, espacio y tiempo [*V-Anth/Parow*, AA 25, 389s.].⁵¹

A diferencia de la estética en la escuela leibniciano-wolffiana, la objetividad de lo bello no se debe a la relación confusa de lo sensible con el conocimiento intelectual. Por medio de la demarcación de la sensibilidad con respecto al entendimiento Kant puede adscribir objetividad sensible a lo bello gracias a un concepto de *distinción sensible* que encuentra su fundamento en leyes de la sensibilidad de naturaleza no-discursiva.⁵²

Ahora bien, mientras que en la *Crítica del Juicio* la independencia de lo bello con respecto a un concepto determinante del entendimiento constituirá la razón de la subjetividad de lo bello, en la medida en que tras la primera *Crítica* sólo este concepto podría ofrecer un fundamento de objetividad, en 1770 tal independencia no supone por sí misma una pérdida del fundamento de objetividad, puesto que en la *Disertación inaugural* Kant considera aún que la constitución objetiva del fenómeno es posible meramente sobre la base de las leyes formales y subjetivas de la sensibilidad. Por lo tanto, la inmadurez precrítica de este primer proyecto estético no depende principalmente de su vinculación histórica con la estética racionalista, sino de la misma

⁵⁰ Cf. *V-Anth/Parow*, AA 25, 374¹⁷⁻³⁰; *V-Anth/Collins*, AA 25, 167⁵⁻¹⁹, 197³⁻²⁰; *Refl 1796*, κ - λ , AA 16, 118s.; *Refl 715*, ν !¹ (λ ? q !), AA 15, 316.

⁵¹ Véase también *V-Anth/Collins*, AA 25, 197³⁻²¹. Ahora bien, según Kant, debemos considerar que lo bello es subjetivo en la medida en que las leyes de la sensibilidad tienen su origen en la subjetividad del ser humano; véase a este respecto *V-Lo/Philippi*, AA 24, 350s., 358.

⁵² Cf. *MSI*, AA 02, 294; *Refl 2357*, κ - ξ ? (q - φ ?) (η ?), AA 16, 331; *Refl 1799*, κ - q , AA 16, 119; *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 127, 130; *Refl 4273*, μ ? ν ? (q ? ν ?), AA 17, 491; *V-Lo/Philippi*, AA 24, 412; *Refl 2289*, κ - ν ? (ξ ?) (η ?) (λ ?) φ ??, AA 16, 300s.; *Refl 643*, κ - λ , AA 15, 283. Con todo, debe reconocerse y destacarse que la *cognitio aesthetica* de Baumgarten ofreció una fuente principal de influencia en el desarrollo de la concepción kantiana de la sensibilidad en la *Disertación* y en la *Estética Trascendental*; véase al respecto Norbert HINSKE (1995): «Kants Neue Theorie der Sinnlichkeit und ihre Sprachregelungen», en L. M. Bianchi (ed.) (1995): *Sensus – Sensatio. VIII Colloquio Internazionale dell'Lessico Intellettuale Europeo. Roma 6-8 gennaio 1995*, Roma 1995, 527-40; DUMOUCHEL, *Kant et la genèse*, 136; NAKAZAWA, *Kants Begriff der Sinnlichkeit*, 74-81, 226-56. La influencia de Baumgarten sobre la teoría kantiana de la sensibilidad fue señalada primeramente por TONELLI, *Kant*, 169ss., 173s., 203ss., 248ss., 279s.; así como BAEUMLER, *Kants Kritik der Urteilskraft*, 198ss., 318ss.

inmadurez precrítica de su teoría del conocimiento y de las facultades de la *Disertación* de 1770, que marcan ya, ciertamente, una ruptura decisiva con la tradición.

b. *El gusto no admite preceptos de enjuiciamiento*

Los fundamentos del enjuiciamiento de lo bello residen en las leyes formales de la actividad sensible del ánimo.⁵³ Ahora bien, es importante destacar que en su concepción más temprana Kant *ya*⁵⁴ rechaza que tales fundamentos puedan entenderse como preceptos, criterios o reglas según los cuales pueda dirigirse, regirse o corregirse *a priori* el enjuiciamiento de gusto. Ningún cuerpo doctrinal de reglas puede determinar *a priori* qué representación provocará en mí un sentimiento de placer universal y sensible, dado que el enjuiciamiento de lo bello se dirige a la distinción *sensible* y estética de la representación, que posibilita en general la intuición (*apparentia*) a través de la actividad formal y coordinante de la sensibilidad en el espacio y el tiempo —por lo tanto, de modo no-discursivo.⁵⁵

El gusto es el Juicio [...] con respecto a lo que place universalmente según leyes de la sensibilidad. Tiene una regla, pero no mediante conocimientos discursivos, sino mediante el *intuitum* [Refl 764, π, AA 15, 333].

Si las leyes de la sensibilidad no tienen una función discursiva, es absolutamente imposible construir una doctrina del gusto en tanto que *cognitio aesthetica*. Pues una *ciencia de lo bello* debe estar compuesta de reglas entendidas como preceptos discursivos, tal como sostiene Kant frente a sus estudiantes en abierta confrontación con Baumgarten y Meier.

⁵³ Cf. Refl 1989, κ-λ? (ν-ξ?), AA 16, 115s.

⁵⁴ Tampoco en la fundamentación del gusto expuesta en la *Crítica del Juicio* se entienden los principios de esta facultad como preceptos, a partir de los cuales pudiese discernirse qué representaciones podrían provocar un sentimiento de placer en el ánimo y ser consideradas así como bellas por el sujeto. KU, AA 05, 191: «No es posible determinar *a priori* qué objeto será o no conforme con el gusto; éste debe ser probado.» KU, AA 05, 285: «Por un principio [*Princip*] del gusto se entendería un fundamento [*Grundsatz*] a cuya condición podría subsumirse el concepto de un objeto, para concluir así a partir de una inferencia que es bello. Pero esto es absolutamente imposible. Pues debo sentir inmediatamente el placer por la representación del mismo, y no hay prueba que pueda persuadirme de tal placer [...]. No puede esperarse un fundamento de determinación de su juicio a partir de la fuerza de las pruebas, sino sólo de la reflexión del sujeto sobre su propio estado (de placer o displacer), con el rechazo de todos los preceptos o las reglas.» Véase también KU, AA 05, 215s., 286, 340.

⁵⁵ *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 42: «La distinción puede precisamente tener lugar: / 1) *en el intuir*, cuando podemos discernir bien las notas de lo que intuimos. Se trata de la distinción en la intuición. / 2) *en el pensar*, cuando combinamos conceptos claros y representaciones con el intuir. A menudo puede intuirse algo de forma distinta sin pensar en ello nada de forma distinta.» AA 24, 130: «Precisamente por eso también podemos tener A: una distinción *sensible* según leyes estéticas; / y B: una distinción *lógica* según leyes lógicas [...].» Una crítica a Meier y Baumgarten sobre la base de este nuevo concepto de distinción la encontramos en *V-Lo/Philippi*, AA 24, 413; véase también Refl 643, κ-λ, AA 15, 283.

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

No existe en absoluto una ciencia de lo bello, porque no pueden aducirse en absoluto reglas primeras, que está claro que es lo que tiene que haber en una ciencia. La teoría del gusto no es ni teoría ni doctrina, sino tan sólo una crítica; criticar significa comparar un caso particular con todo el alcance de la sensibilidad. Las reglas de la crítica son más explicaciones *phaenomenorum* que preceptos de los objetos efectivamente reales [V-Lo/Philippi, AA 24, 359].

Baumgarten dice que la belleza es la *perfectio phaenomenon*, la perfección en el fenómeno. Sin embargo, ¿puede detectarse solamente a partir de esta explicación la belleza en los objetos o en los conocimientos? [V-Lo/Blomberg, AA 24, 77].

La universalidad del juicio de gusto no es la consecuencia de un concepto que determine *a priori* y de modo discursivo el alcance del concepto de la belleza y, con ello, un ámbito de objetos “bellos”; más bien, se trata de *la misma universalidad de la forma del conocimiento sensible*.

c. *El placer en lo bello es el efecto subjetivo de un fundamento gnoseológico, en la medida en que en lo bello place lo universalmente válido de este fundamento*

Si se da el caso —es decir, *a posteriori*— de que una representación plazca de forma universalmente válida en la sensibilidad de un individuo, sin que un concepto del entendimiento tome parte del enjuiciamiento, entonces debe admitirse que la causa de este sentimiento sólo puede residir en lo que sea universalmente válido en la sensibilidad, es decir en sus leyes formales, que hacen posible la constitución del fenómeno en general. Aunque tales leyes sean *a priori*, esto según Kant no significa que exista una doctrina del gusto a partir de la cual pueda además determinarse *a priori* qué representación dé lugar a este sentimiento o cómo pueda crearse un producto bello. Y es que tales leyes no pueden ser interpretadas en absoluto como preceptos estéticos, de tal modo que sólo la experiencia del individuo puede mostrar *a posteriori* qué placera de modo universal y, por consiguiente, qué sea conforme con las leyes universalmente válidas de la sensibilidad.

Lo que place es conforme con las reglas estéticas, pero [esto no significa] que aquello que sea compuesto según reglas estética vaya a placer. Tales reglas son correctas porque algo place cuando tal es el caso. Pero si se da un caso bajo ésta que sin embargo no sea conforme con el gusto y no plazca, entonces la regla será falsa —no el gusto. Las reglas estéticas no pueden ser demostradas *a priori*, sino a partir de ejemplos de la experiencia [...]. [V-Anth/Collins, AA 25, 194].⁵⁶

⁵⁶ Véase también V-Anth/Paron, AA 25, 385, 387.

Por lo tanto, que la conformidad de la representación bella con las leyes de la sensibilidad sólo sea conocida *a posteriori* no significa en absoluto que tales reglas sean *empíricas* y procedan sólo de la experiencia.⁵⁷

El gusto también tiene leyes universalmente válidas, ¿pero es posible conocerlas *a priori in abstracto*? No, solamente *in concreto*, pues en realidad las leyes del gusto no son leyes del entendimiento, sino leyes universales de la sensibilidad [V-Lo/Blomberg, AA 24, 46].

Según Kant, en el sentimiento de lo bello se pone de manifiesto que la forma constitutiva de un fenómeno es conforme con tales leyes de la sensibilidad, pues de lo contrario tal fenómeno no nos placería de modo universalmente válido en la sensibilidad. Sólo podemos constatar que la representación es conforme con las leyes de lo bello por el hecho de que su forma place, y sólo una vez que place, es decir *a posteriori*. Por el mismo motivo debemos constatar que tales leyes han de ser sensibles y universalmente válidas, pues de lo contrario no reclamaríamos con el sentimiento de lo bello ninguna pretensión de validez universal, tal como hacemos efectivamente en nuestra experiencia estética.

En las indagaciones sobre estética de Kant en torno a 1770 existe una vinculación sistemática entre la línea de argumentación empleada en relación con el tema de la posibilidad del gusto y la nueva teoría del conocimiento sensible expuesta en la *Disertación inaugural*. Aunque se trata aquí obviamente de una teoría del conocimiento que debemos considerar como provisional, pues no ha sido sometida aún al examen crítico de la *Crítica de la razón pura*, en este

⁵⁷ Una confusión en la que caen recurrentemente la mayoría de las alusiones a la estética precrítica de Kant, y hasta los estudios dedicados específicamente a esta cuestión, como Helke PANKNIN-SCHAPPERT (2008): «Die Bedeutung des ästhetischen Urteils in den vorkritischen und kritischen Schriften Immanuel Kants», en V. Rohden *et alii* (ed.): *Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín y New York, 27–38; y Robert NEHRING (2010): *Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – Der Sensus communis bei Kant*, Berlín: 74. A este respecto, no debe olvidarse que Kant también en la *Crítica del Juicio* defiende la tesis de que el sujeto sólo puede sentir *a posteriori* qué representación sea conforme con el gusto y sus principios, pues obviamente rechaza la función prescriptiva de tales principios, sin que ello haya de conducirlo a rechazar también la aprioridad del gusto. KU, AA 05, 219: «Es cierto que una relación objetiva sólo puede ser pensada, pero en la medida en que esta relación sea subjetiva según sus condiciones, sólo puede ser sentida en el efecto sobre el ánimo. Y en el caso de una relación a la que no le subyace ningún concepto [...] la conciencia de la misma no es posible más que a través de la sensación del efecto, el cual consiste en el juego fácil de [las fuerzas de representación] por medio de la concordancia recíproca de las fuerzas del ánimo vivificadas (de la imaginación y del entendimiento).» KU, AA 05, 222: «La conciencia de la mera finalidad formal en el juego de las fuerzas de conocer del sujeto, con ocasión de una representación por la que se da el objeto, es el placer mismo.» EEKU, AA 20, 223s.: «Pero un juicio meramente *reflexionante* sobre un objeto dado aislado puede ser *estético*, si [...] el Juicio, que no dispone de ningún concepto para la intuición dada, mantiene juntos imaginación [...] y entendimiento [...] y percibe una relación de ambas facultades de conocer que constituye en general la condición subjetiva del uso objetivo del Juicio, la cual sólo puede ser sentida [blos empfindbare].» EEKU, AA 20, 224: «Por lo tanto, un juicio estético es aquel cuyo fundamento de determinación radica en una sensación que se encuentra en conexión inmediata con el sentimiento de placer y displacer. En el juicio estético de los sentidos se trata de la sensación que es producida por la intuición empírica del objeto, mientras que en el juicio estético de reflexión se trata de la sensación que causa el juego armónico de ambas facultades de conocer del Juicio (imaginación y entendimiento) en el sujeto, en tanto que la facultad de aprehensión de la una y la facultad de exposición de la otra se fomentan entre sí mutuamente en la representación dada, una relación que en tales casos por medio de esta mera forma causa una sensación, que es el fundamento de determinación de un juicio, el cual por este motivo se denomina estético y, en tanto que finalidad subjetiva (sin concepto), se conecta con el sentimiento de placer.»

periodo Kant desarrolla una *forma de argumentación* que volverá a emplear en la tercera *Crítica*, esta vez desde un contexto crítico. El gusto se funda en principios *a priori*, a partir de los cuales sin embargo no puede determinarse *a priori* qué objetos sean bellos. Esto sólo puede conocerse *a posteriori* e *in concreto*, a saber, una vez que una representación provoque efectivamente un sentimiento universalmente válido en el sujeto, lo cual sólo puede ocurrir si el juicio de gusto se basa en las condiciones universalmente válidas del conocimiento que deben presuponerse *a priori* en todo sujeto. Tal descripción general sobre lo bello y su relación con el fundamento del conocimiento se corresponde con las ideas que podemos hallar en el primer proyecto estético en torno a 1770, pero también es perfectamente congruente con la concepción última desarrollada por Kant en la *Crítica del Juicio*.

No obstante, podría resultar demasiado atrevido o precipitado hablar de una influencia tan fuerte entre dos momentos tan alejados del desarrollo intelectual de Kant. Podría aducirse con razón que en 1770 éste todavía interpreta como *objetiva* la validez de lo bello. Pero esto no significa que considere que el sentimiento de lo bello tenga su origen en la representación. También podría aducirse, y una vez más con razón, que Kant aún no ha alcanzado una crítica *trascendental* del gusto, como es evidente. Pero esto no significa que éste a principios de la década de 1770 se ocupara con una crítica del gusto en tanto que un *arte de enjuiciamiento*, el cual mostraría las condiciones del gusto «sólo a partir de ejemplos» y únicamente pretendería «aplicar al enjuiciamiento de sus objetos las reglas fisiológicas (en este caso psicológicas) según las cuales procede el gusto (sin meditar sobre su posibilidad)», así como «criticar los productos del arte bello» [AA 05, 286].

Para entender y evaluar con más exactitud el sentido de esta influencia del proyecto precrítico, y en especial para poder poner de relieve con mayor claridad la diferencia del periodo crítico, es decir la especificidad de la crítica *trascendental* del gusto, debemos profundizar aún más en esta primera concepción.

Es cierto que tanto en los materiales cercanos a 1770 como en la *Crítica del Juicio* Kant fundamenta la validez universal de lo bello por medio de la relación sistemática del gusto con la facultad de conocer. De este modo, en su primer intento teórico éste interpreta el sentimiento estético como efecto o expresión subjetiva de una actividad de naturaleza gnoseológica, en la que halla su fundamento la validez universal y objetiva de este sentimiento.

Puesto que cada objeto de la sensibilidad tiene una relación con nuestro estado, incluso en lo que es propio del conocimiento y no de la intuición, es decir en la comparación de lo múltiple y de la forma (pues esta misma comparación afecta a nuestro estado al provocarnos esfuerzo o serenos fácil, [y]

vivifica o refrena nuestra actividad cognoscitiva en su totalidad), entonces hay algo en todo conocimiento que pertenece a la amenidad; pero, a este respecto, la aprobación [...] no concierne al objeto, y la belleza no es algo que (§ pueda) ser conocido, sino que es sentido [*empfinden*]. Lo que place en el objeto y consideramos una propiedad del mismo ~~la aprobación~~ debe consistir en aquello que vale para cada cual por lo tanto. Ahora bien, las relaciones de espacio y tiempo valen para cada cual, da igual cuáles sean las sensaciones que se tenga. Según esto, en todo fenómeno la forma es universalmente válida; esta forma también es conocida según reglas comunes de la coordinación. Por lo tanto, lo que es conforme a las reglas de la coordinación en el espacio y el tiempo place necesariamente a cada cual y es bello. Lo agradable en el intuir de la belleza depende de la posibilidad de aprehender un todo, pero la belleza [depende] de la validez universal de esta relación adecuada.

Lo bueno debe placer sin relación con la condición del fenómeno [*Refl 672, κ-λ, AA 15, 298*]⁵⁸.

La *Refl 672* muestra con claridad que la belleza consiste en la expresión subjetiva y sensible del fundamento que posibilita el conocimiento sensible, en tanto que este fundamento, con ocasión de la contemplación de un fenómeno, a la vez fomenta una actividad en el ánimo que es sentida por el sujeto. Ahora bien, como consecuencia de esta vinculación sistemática con un fundamento del conocimiento *objetivo y sensible*, lo bello reclama validez *objetiva* en la *sensibilidad*. Con todo, esto no significa que la aprobación universal que acompaña a este sentimiento se deba al objeto —«la aprobación [...] no concierne al objeto». Y es que en este periodo Kant ha dejado de considerar que la belleza sea una propiedad del objeto o de la representación, susceptible de ser conocida de forma sensible, confusa o distinta. Por lo tanto, lo que haya de placer en el objeto debe ser algo universalmente válido para cada cual, a saber: las leyes de la sensibilidad según las formas de espacio y tiempo, como orden, armonía o contraste. Así, lo que place en el gusto no es ni el objeto ni una propiedad del mismo conocida confusamente, sino *la misma validez universal* de la actividad sensible, de naturaleza gnoseológica y subjetiva, que hace posible la formación de un objeto de la sensibilidad según esta forma: «Aquello que place en el gusto no es realmente el aligeramiento de las propias intuiciones, sino principalmente lo universalmente válido en el fenómeno» [*Refl 653, κ-λ, AA 15, 289*]⁵⁹. Por este motivo Kant afirma que en el gusto se expresa la universalidad de la naturaleza sensible del ser humano. Si la forma del fenómeno es *conforme* con aquello que constituye la naturaleza sensible del ser

⁵⁸ Véase también *V-Lo/Philippi*, AA 24, 353; *V-Anth/Collins*, AA 25, 181s.

⁵⁹ *V-Anth/Paron*, AA 25, 376: «Lo que haya de placer en el gusto debe ser universal; el juicio que plazca en el gusto no debe ser privado, sino un juicio universal o un fundamento universal de la satisfacción [...]. En la *Crítica del Juicio* el gusto es universalmente válido porque en el sentimiento ante lo bello se representa y percibe de modo reflexivo, por medio del placer, la validez subjetiva y universal del conocimiento en general: «Por lo tanto, lo que se representa *a priori* en un juicio de gusto como regla universal para el Juicio, válido para cada cual, no es el placer, sino la *validez universal de este placer*, que es percibida como conectada con el mero enjuiciamiento de un objeto en el ánimo.» [*KU, AA 05, 289*].

humano, entonces la representación placera a *todo* ser humano de forma universalmente válida de un modo sensible.⁶⁰

Con ello se pone de manifiesto una vez más que la defensa de la validez objetiva de lo bello en este momento no depende de la estética racionalista y la teoría del conocimiento confuso, sino principalmente de la teoría del conocimiento sensible expuesta en la *Disertación inaugural*. A este respecto, lo bello tiene un origen subjetivo, puesto que el individuo siente *en sí mismo* una actividad que es fomentada por un fundamento de origen subjetivo y es conforme con la forma del fenómeno. Sin embargo, lo bello tiene para Kant validez *objetiva*, en tanto que este fundamento posibilita en general la constitución *objetiva* del fenómeno. También en la *Crítica del Juicio* tiene el principio del gusto un origen subjetivo, pero tal principio ya no legisla sobre los objetos y por consiguiente no puede constituir la forma sensible del objeto. Tal como se ha indicado, en torno a 1770 Kant defiende aún la idea de que la objetividad del fenómeno es posible meramente a partir de las formas de espacio y tiempo, y por consiguiente sin la intervención determinante e intelectual de la síntesis trascendental por la cual la Analítica establecerá en 1781 que es posible en general la objetividad. Es esta inmadurez precrítica de la teoría del conocimiento sensible la que provoca la inmadurez precrítica de la primera crítica del gusto de Kant, tal como se mostrará a continuación.

d. Una crítica trascendental del gusto debe presuponer una teoría de las facultades y una teoría de la racionalidad de índole crítica

En la *Crítica del Juicio* Kant define el alcance y la función de la crítica *trascendental* del gusto. Ésta debe ser considerada como una *ciencia* en el marco general del criticismo en tanto que deduce «la posibilidad [del gusto] a partir de la naturaleza de estas facultades de conocer» [AA 05, 286] —es decir, del entendimiento y la imaginación en su relación recíproca al tratar una representación. Ahora bien, en tanto que ambas facultades constituyen el Juicio reflexionante, con esta explicación crítica a la vez se justifica el principio del gusto en tanto que un principio del Juicio reflexionante. Pero conviene tener en cuenta que la teoría del Juicio reflexionante presupone su complementariedad con la fundamentación del conocimiento teórico y, por tanto,

⁶⁰ *V-Anth/Collins*, AA 25, 179s.: «[El gusto] tiene [reglas fijas], pues se basa en la humanidad; sin embargo, sólo puede ser alcanzado a través de la experiencia [...]. El gusto es universal, pone de manifiesto una cierta conformidad.» En relación con este concepto de subjetividad, véase DUMOUCHEL, *Kant et la genèse*, 152, 160–64.

con la teoría del Juicio determinante, expuestas en la primera *Crítica*. Aquí se fundamentan las condiciones de posibilidad de la facultad de conocer en general y se supera la teoría del conocimiento de la *Disertación inaugural*. Según la Analítica Trascendental, el conocimiento *sensible* no es posible solamente sobre la base de las formas de la sensibilidad. Más bien, la constitución de un fenómeno como un objeto *sensible* presupone la *objetividad* de la experiencia, que sólo es posible mediante la síntesis trascendental de origen intelectual. Por este motivo, aquel juicio que prescindiera de esta función determinante del entendimiento también prescindiría del único fundamento posible de objetividad. Así, tras la solución de Kant al problema de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, los juicios estéticos no pueden reclamar validez *objetiva* y deben diferenciarse críticamente de los juicios de conocimiento.

El *significado trascendental* de la crítica del gusto depende estrechamente de lo que signifique en 1790 “facultad de conocer en general”, pues esta crítica presupone una teoría de las facultades y una teoría de la racionalidad que desde 1781 se mantienen dentro de los límites estrictos del criticismo. La designación de la crítica del gusto como “crítica trascendental” o “ciencia” así como su encuadre en el sistema crítico en la *Crítica del Juicio* no se deben ni a su diferenciación con respecto a una crítica del gusto en tanto que arte de enjuiciamiento ni al procedimiento “científico” por el cual, según Kant, se deduce sistemáticamente la posibilidad del gusto a partir de la naturaleza de la facultad de conocer que interviene en este tipo de enjuiciamiento. *Pues ambas características las encontramos ya presentes en el primer proyecto estético de principios de la década de 1770*, el cual desde luego no puede ser considerado desde ningún punto de vista como “trascendental”. Dado que Kant en 1770 aún no ha alcanzado el sentido trascendental del concepto mismo de “facultad de conocer” mediante un análisis crítico de sus condiciones de posibilidad, deduce la posibilidad del gusto a partir de la naturaleza de la sensibilidad en tanto que facultad de conocer, sin haberse planteado aún, sin embargo, el problema de su relación con el entendimiento.

Ya en 1770 éste rechaza el pretendido carácter científico de la *cognitio aethetica* de Baumgarten, precisamente en tanto que considera esta teoría como una especie de *ars critica*, o arte de enjuiciamiento, sometida a preceptos o principios emendativos. A su juicio, la filosofía no se encuentra en disposición de aportar tales preceptos de enjuiciamiento; más bien, ésta debe conocer y explicitar las *condiciones de posibilidad* del gusto a partir de un análisis de la naturaleza de la sensibilidad *en tanto que facultad del conocimiento sensible*. Pues el filósofo sólo puede conocer de modo racional tales condiciones porque las leyes de la sensibilidad son formales y puras: «La forma de la sensibilidad puede ser enjuiciada y analizada por la razón (espacio y tiempo), [pero]

no la materia de la sensación. Por ello, el gusto tiene una relación formal con la razón» [Refl 759, §, AA 15, 331]. Aunque el individuo no pueda determinar *a priori* a partir de estos principios qué representaciones placieran en conformidad con las leyes de la sensibilidad, el filósofo sí puede conocer *a priori* por qué en tales casos es legítimo reclamar una pretensión de validez universal:

El gusto sólo aporta una forma complaciente a la cosa. No podemos ofrecer *a priori* una teoría del gusto, sino que debemos tener delante sus productos. Sin embargo, los fundamentos de explicación del gusto se basan en la naturaleza humana. De ahí que sólo pueda ofrecerse *a priori* una crítica del gusto, pero no una doctrina [V-Anth/Collins, AA 25, 175s.].

En los principios del gusto hay mucho de empírico, pero los fundamentos para el enjuiciamiento no se abstraen meramente de la experiencia, pues éstos residen en la humanidad. — Si se investiga el gusto según la indicación del entendimiento, entonces este juicio no es privado y los seres humanos tienen reglas universales para el enjuiciamiento del gusto [...] [V-Anth/Collins, AA 25, 180]⁶¹.

El gusto tiene leyes universalmente válidas, que se extraen de la naturaleza de la sensibilidad. No pueden placer *a priori*. Según reglas *a priori* sólo podemos criticar el gusto [V-Lo/Philippi, AA 24, 359]⁶².

Es evidente que con “crítica del gusto” Kant no sólo alude al enjuiciamiento que *emite* el gusto y cuya corrección —contra Baumgarten— no puede ser asegurada *a priori*, sino también a la reflexión, investigación o crítica *filosófica* y racional aplicada en general a la posibilidad *a priori* de esta capacidad de enjuiciamiento, sobre la base de su relación sistemática con la facultad de conocer. De hecho, en el plan inicial de su obra *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*, que no llegaría a ver la luz, Kant tenía previsto ya incluir una crítica del gusto, tal como se pone de manifiesto en su correspondencia con Markus Herz de 1771 y 1772 [Br. an Herz, 7 de junio de 1771, AA 10, 122s.; Br. an Herz, 21 de febrero de 1772, AA 10, 129]. Estas declaraciones están en conformidad con el hecho de que en el semestre de invierno de 1772/73 Kant se refería explícitamente a la crítica del gusto como una parte especial dentro de lo que en el futuro pasaría a convertirse en la Estética Trascendental [Refl 716, v? ($\lambda-\mu?$), AA 15, 317; V-Anth/Collins, AA 25, 42s.; V-Anth/Parow, AA 25, 268].

⁶¹ Véase también V-Anth/Collins, AA 25, 176: «El entendimiento tiene que mostrar las condiciones según las cuales algo pueda placer según las leyes de la sensibilidad.» También en la KU diferencia Kant entre la crítica empírica que *emite* el gusto y la crítica *trascendental* del gusto por parte del filósofo, en la medida en que la última supone un conocimiento filosófico y trascendental sobre la posibilidad de la primera: «Que yo perciba y enjuicie con placer un objeto es un juicio empírico. Pero que lo encuentre bello, es decir, que me sea legítimo pretender en cada cual esta satisfacción como necesaria, es un juicio *a priori*» [AA 05, 289].

⁶² Véase también V-Anth/Collins, AA 25, 197: «El juicio no se refiere meramente a mí mismo, sino que vale para otros; el gusto verdadero es entendido en este sentido. El estímulo y la afección pertenecen al sentimiento, por lo que son subjetivos [...]. Todo depende entonces de la naturaleza del sujeto, pues algo puede afectar más a uno que otro según se encuentren sus nervios en cada caso [...]. Pero también hay ciertas leyes universales que conozco *a priori* antes de toda experiencia por medio de la razón.»

Ahora bien, esta concepción filosófica sobre el gusto había de quedar definitivamente obsoleta una vez que Kant llega al convencimiento de que la mera forma de la sensibilidad, con independencia de la determinación sintética del entendimiento, no puede aportar ningún fundamento de objetividad a los conocimientos, tampoco a los conocimientos sensibles. Desde este momento, que ha de coincidir con el descubrimiento de una solución al problema de la deducción trascendental, el criticismo no podrá admitir la validez objetiva de un juicio estético, en la medida en que en los mismos, por su carácter esencialmente no-discursivo, no puede intervenir un concepto del entendimiento. Por ser meramente sensibles, no se trataría de *conocimientos* meramente sensibles o no discursivos, sino más bien de juicios que no pueden contener ni expresar ningún significado objetivo, de juicios meramente subjetivos. Ahora bien, a falta de un nuevo fundamento filosófico por el que comprender de forma positiva el significado trascendental de la validez subjetiva del juicio de gusto como algo más que la ausencia de un fundamento de objetividad, Kant seguirá desarrollando sus ideas sobre estética hasta mediados de la década de 1780 sin disponer de una base firme sobre la que asegurar su anclaje en el sistema crítico, en particular su complementariedad con la teoría del Juicio determinante.

Por este motivo, la relación de influencia de su concepción más temprana no debe conducirnos a perder de vista el núcleo de la diferencia de la crítica trascendental del gusto de 1790. Así, si el significado trascendental de esta crítica no se debe esencialmente a las estrategias de argumentación empleadas por Kant en la deducción de los juicios estéticos, sino a su concepción más general sobre la racionalidad y las facultades, entonces ha de ser posible ofrecer una comprensión de la inmadurez precrítica de su primer proyecto estético de Kant a la luz de la inmadurez en que se encontraba aún esta concepción sobre la racionalidad y las facultades a principios de la década de 1770.

La relación sistemática entre el primer proyecto estético y la teoría del conocimiento sensible expuesta en la *Disertación* no sólo le ofrece a Kant una base provisional para explicar la validez del juicio de gusto, sino que tiene como consecuencia que este tipo de juicios no pueda diferenciarse de forma fundada y coherente de los juicios de conocimiento sensible no-discursivos. Tampoco esta confusión se explica por la influencia de la estética racionalista en su desarrollo intelectual en este periodo, sino, una vez más, por la teoría del conocimiento sensible de la *Disertación inaugural* que gravita sobre los desarrollos tentativos inmediatamente posteriores a la publicación de esta obra.

Tal como ya se ha defendido, los juicios de gusto no expresan un conocimiento *confuso* de la perfección o la armonía de la realidad, sino más bien la actividad de la sensibilidad que posibilita

en general el conocimiento sensible no-discursivo (*apparentia*), el cual se basa meramente en la forma de espacio y tiempo, y es absolutamente independiente tanto del conocimiento discursivo del uso lógico del entendimiento como del conocimiento intelectual de su uso real. Ahora bien, a diferencia del concepto de lo suprasensible en la *Crítica del Juicio*, espacio y tiempo no son principios subjetivos que sirvan para la reflexión sobre la representación, sino que posibilitan la *constitución objetiva y sensible de la representación*. En la concepción estética más temprana de Kant, el sujeto no refiere de modo reflexivo y heurístico la reflexión a una idea con la cual nunca puede conformarse de forma adecuada, tal como es el caso en la *Crítica del Juicio*. Por lo tanto, que surja un sentimiento de placer en el ánimo con ocasión del tratamiento de la representación es un índice de que tal representación es conforme *de hecho y completamente* con el principio que la constituye en tanto que una representación objetiva para la sensibilidad humana.

Esta diferencia fundamental con respecto a la tercera *Crítica*, relativa a la concepción de la validez del juicio de gusto y sus condiciones de posibilidad, tiene dos importantes consecuencias, estrechamente relacionadas entre sí, que ponen de manifiesto la razón esencial de la inmadurez precrítica del primer proyecto estético de Kant, de tal modo que podemos entender a partir de ellas por qué éste no puede explicar de forma coherente la diferencia específica de lo bello.

En primer lugar, la teoría no puede explicar por qué no todos los objetos que se representan en la sensibilidad de un modo sensible —según las leyes de la sensibilidad— no nos aparecen a la vez como bellos precisamente por el mismo motivo. Pues todos los objetos de la sensibilidad deberían ser bellos si las condiciones de posibilidad de su constitución son a la vez condiciones de constitución de lo bello.

Por lo tanto, si los objetos del fenómeno son conocidos de tal forma si las impresiones de los mismos tienen una relación exacta entre sí sobre la sensibilidad y, tomadas en su conjunto, constituyen un todo armónico, entonces denominamos bello a este todo armónico, el cual consideramos el objeto mismo. Pero si entre las impresiones que efectúa un objeto sobre nuestra sensibilidad no hay ninguna relación o, de haberla, ésta es débil, de tal modo que tomadas en su conjunto no forman ningún todo o forman un todo incompleto, entonces decimos del objeto que entendemos que subyace al *complexu* de las impresiones sensibles que no es bello [V-Lo/Philippi, AA 24, 349].

Por el contrario, Kant deja de enfrentarse en 1790 a esta dificultad, dado que en la *Crítica del Juicio* el conocimiento en general de los objetos no depende en absoluto sólo de las condiciones subjetivas del Juicio estético-reflexionante, pues esta teoría presupone la crítica de las

condiciones objetivo-determinantes de la facultad de conocer en general. En esta obra, el juicio de gusto presupone condiciones necesarias, pero no suficientes, del conocimiento en general.

La segunda diferencia fundamental de la *Crítica del Juicio* con respecto al primer proyecto estético se sigue de nuevo del significado de lo suprasensible en tanto que un principio subjetivo destinado meramente a la reflexión. En 1790 Kant parte de la convicción de que una representación es enjuiciada como bella porque la interacción reflexionante de las facultades de conocer es *referida a priori* a un concepto subjetivo de la razón con ocasión de la forma de tal representación, aun cuando por principio esta forma sensible nunca pueda conformarse efectivamente y de modo perfecto con tal concepto. Sobre la base de la comprensión crítica del significado del Juicio reflexionante en tanto que una facultad de conocer y del concepto de lo suprasensible en tanto que su principio subjetivo y heautónomo, Kant asegura su concepción de la validez subjetiva del juicio de gusto como *pretensión* a una conformidad *ideal* del juicio individual con el juicio de los otros.⁶³ En mi opinión, es ésta la idea más original e importante desarrollada por Kant en la primera parte de la *Crítica del Juicio*, la cual sólo es alcanzada por éste en la última fase de su redacción. Volveremos sobre este punto al final de esta sección.

Por el contrario, en la primera crítica del gusto la representación es denominada bella porque su forma *es conforme de hecho* con las leyes universales que constituyen la naturaleza sensible del ser humano y aportan las condiciones de posibilidad de la formación del fenómeno. Precisamente por este motivo, y a diferencia de la *Crítica del Juicio*, en su argumentación sobre la validez del gusto Kant sólo toma en consideración los juicios de gusto *correctos* o *exitosos*, pues sólo éstos son conformes efectivamente con la sensibilidad de todo ser humano en tanto que ser sensible, razón por la cual en ellos se exige de forma legítima la concordancia de cada cual, en lugar de reclamar una pretensión ideal de esta concordancia. Por lo tanto sólo y exclusivamente los juicios de gusto exitosos son válidos, a saber, objetivamente válidos. Por el contrario, en la *Crítica del Juicio* también los juicios de gusto fallidos presuponen el principio de lo suprasensible, en la medida en que *remiten idealmente* a la unanimidad de los otros, aun cuando este principio no

⁶³ La posible conformidad entre los seres humanos que se expresa en la universal comunicabilidad del juicio de gusto ya no descansa en la conformidad sensible, psicológica o fisiológica entre los individuos, sino más bien en la universalidad del Juicio en tanto que una facultad superior de conocer [KU, AA 05, 290], por la que todo individuo puede y debe dirigir «su juicio a la razón humana en su totalidad» [AA 05, 293]. Por lo tanto, los principios del gusto no establecen que los otros de hecho suscribirán el resultado de mi acto particular de enjuiciamiento: «El mismo juicio de gusto no *postula* la concordancia de cada cual [...]; más bien, sólo *pretende* [ansinn] esa concordancia [...]. La voz universal es por lo tanto sólo una idea [...]» [AA 05, 216; véase también AA 05, 237]. Esta especificidad del gusto nos permite entender por qué un juicio de gusto “fallido” también reclama una pretensión de comunicabilidad universal y, con ello —del mismo modo que un juicio de gusto exitoso—, presupone igualmente el principio *a priori* del Juicio, en tanto que refiere al mismo, a saber, la idea suprasensible de la naturaleza racional de la humanidad. Sobre esta cuestión, véase especialmente Wolfgang WIELAND (2001): *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen, 243–57.

puede ni debe determinar si tal unanimidad se producirá de hecho. Sin embargo, en sus escritos sobre estética en torno a 1770 Kant sólo se centra en los juicios de gusto exitosos. Precisamente por este motivo soslaya por completo el futuro *problema de la antonimia del gusto*, al sostener que cualquier disputa sobre cuestiones de gusto sólo puede ser aparente, dado que a lo sumo sólo una de las partes enfrentadas puede reclamar de modo legítimo la concordancia de los otros, si su juicio refleja efectivamente la universalidad de la sensibilidad y el suyo es por tanto un gusto universal —y efectivamente— compartido.

Así pues, todo enjuiciamiento de los objetos respecto a la satisfacción según leyes de la sensibilidad es también objetivo, y mi juicio sobre qué sea bello, *cuando acierto al llamarlo así*, también debe valer para todos, puesto que lo agradable, por el contrario, no vale para todos [V-Anth/Parow, AA 25, 389s., cursiva del autor]

Los juicios de lo bello se dirigen al objeto; por eso tienen una validez universal. Dos no pueden contradecirse en los juicios sobre un objeto. Lo que uno ha juzgado sobre el objeto tiene validez universal. Por lo tanto, cuando uno dice que una cosa es bella y el otro que es fea, entonces al menos uno debe haber dicho algo falso [V-Lo/Philippi, AA 24, 350].

Aunque Kant se enfrenta abiertamente al ideal clasicista de Baumgarten al rechazar la posibilidad de preceptos filosóficos para el gusto y la vigencia del concepto de conocimiento confuso, acaba considerando en última instancia las leyes de la sensibilidad —como simetría, proporción u orden— como condiciones con las que toda representación debe “cumplir” (¿de modo confuso?) si ha de aparecer como bella. En clara contradicción con su rechazo de la discursividad del gusto, sigue empleando conceptos como “gusto ideal”, “gusto original” o “estética” para referirse a un *tipo* de gusto más correcto o refinado por su mayor conformidad con las leyes que *debe presuponer toda representación bella*. Aunque no considera tales condiciones como preceptos, sí defiende que a través de las mismas podría determinarse *a posteriori* cual de los juicios de gusto expresa *mejor* la conformidad con la naturaleza de la sensibilidad.⁶⁴ La inmadurez precrítica de su primer proyecto estético le impide liberarse por completo de la concepción clasicista por la cual a partir del conocimiento filosófico sobre el gusto es posible extraer consecuencias en relación con la formación y la corrección del gusto efectivo de los individuos.

Como se ha demostrado hasta aquí, se trata de una inmadurez precrítica que depende de modo sistemático de la teoría del conocimiento de la *Disertación inaugural*. Sólo tras la superación

⁶⁴ Véase por ejemplo V-Anth/Parow, AA 25, 377s.; V-Anth/Collins, AA 25, 179s.; Refl 706, v? (ξ?) (μ?) (λ?), AA 15, 313.

crítica de la misma y el desarrollo progresivo del concepto de lo suprasensible se abrirá la posibilidad de una solución trascendental del problema estético.⁶⁵

4.3. La aprioridad del gusto en el nacimiento de la *KU*

a. La pérdida de un fundamento de objetividad para lo bello

En la Estética Trascendental de la *Crítica de la razón pura* encontramos la primera referencia en los escritos publicados de Kant sobre la posibilidad de una crítica filosófica del gusto, con ocasión de su rechazo del proyecto baumgartiano.⁶⁶ Esta confrontación con Baumgarten se dirige en particular a su plan de reducir las reglas del gusto a principios racionales que pudiesen servir de preceptos de enjuiciamiento. A partir de la reconstrucción expuesta hasta aquí aparece con claridad que esta toma de distancia no se debió a la transformación de la teoría de la sensibilidad de principios de la década de 1770 en una Estética Trascendental, pues esta crítica al ideal prescriptivo de la *cognitio sensitiva* ya había sido formulada por Kant reiteradamente con anterioridad al desarrollo crítico de la teoría de la sensibilidad, precisamente en sus indagaciones sobre el gusto cercanas a *Disertación inaugural*; y en tales materiales, por cierto, Kant también pensaba que el rechazo de la vía baumgartiana no suponía por sí mismo la imposibilidad de una crítica filosófica del gusto. A este respecto la declaración contenida en la Estética Trascendental sí supone una ruptura con su propio desarrollo intelectual. Mientras que en sus primeras reflexiones Kant consideraba que el gusto descansaba en un fundamento universalmente válido, a saber, las leyes formales de la sensibilidad, en la Estética Trascendental se caracterizan las fuentes del gusto como «meramente empíricas» y se rechaza con claridad la posibilidad de cualquier tipo de ciencia de lo bello.

Mientras que la crítica del gusto había sido considerada antes por él como una parte especial integrada en y dependiente de la incipiente teoría de la sensibilidad que daría lugar una década más tarde a la Estética Trascendental, ahora la teoría sobre lo bello es excluida del proyecto crítico, al cual sólo se incorpora aquella parte de la teoría de la sensibilidad que pueda ser

⁶⁵ Una versión de los §§ 4.1 y 4.2 ha sido publicada en alemán en Manuel SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2012): «Philosophische Kritik des Geschmacks und objektive Gültigkeit des Schönen bei Kant in der Zeit der *Dissertation*», en *Historia Philosophica. An International Journal* 10, 2012, 11–24.

⁶⁶ Cf. *KrV*, A 21 n.; véase también *Log*, AA 09, 15.

fundada en su compatibilidad con la Analítica Trascendental. Esta separación de la crítica del gusto con respecto a la Estética Trascendental no se deriva sólo de un cambio de posición de Kant con respecto a la primera, sino principalmente de la revisión a que ha sometido a la segunda por su dependencia con respecto a los resultados y los requerimientos de la Analítica Trascendental; pues la teoría de la sensibilidad cumple una función en la *Crítica de la razón pura* en la medida en que la forma de la sensibilidad sólo puede ser determinada como una intuición objetiva mediante la intervención de un fundamento intelectual, que el juicio de gusto excluye por principio.

De hecho, en las *Reflexiones del Legado Póstumo* y los *Apuntes de Lecciones* cercanos a la primera *Crítica* Kant sigue refiriéndose a la relación de fundamento que existe entre el gusto y las leyes de la sensibilidad. Ahora bien, su valoración sobre el sentido de la universalidad de estas leyes ha variado. Aunque sigue considerando que el sentimiento de placer basado en las leyes formales de la sensibilidad ha de ser universal, juzga que se trata en este caso de la *universalidad comparativa* que es descartada en la *Crítica de la razón pura* [B 3s.], dado que no es posible demostrar *a priori* y con necesidad qué placera según las leyes formales de la sensibilidad.⁶⁷ Ésta había sido su primera postura, y la razón de su temprano rechazo del proyecto baumgartiano. Es más, se trata de una posición que Kant nunca abandonará, tampoco en la *Crítica del Juicio*. Pero en los materiales indicados éste extrae una consecuencia diferente de esta limitación, pues sostiene que, *dado* que las reglas del gusto no ofrecen preceptos de enjuiciamiento *a priori*, éstas no pueden ser demostradas *a priori* y, por lo tanto, no es posible una crítica filosófica del gusto. Ahora bien, en su primera concepción, como tampoco en la *Crítica del Juicio*, lo segundo no se derivaba de lo primero.

Por lo demás, la relación con las leyes de la sensibilidad ya no puede aportar un fundamento sólido y coherente para asegurar la validez objetiva del gusto. Es interesante notar que Kant seguirá refiriéndose a la “objetividad” de lo bello con posterioridad a la *Crítica de la razón pura*, pero precisamente el contexto teórico ofrecido por esta obra, que supone una superación de la teoría del conocimiento de la *Disertación*, supondrá en adelante la imposibilidad de desarrollar una fundamentación de la validez objetiva del juicio de gusto coherente con el sistema crítico. Sin embargo, Kant oscilará entre la consideración de la objetividad sensible de lo bello y el

⁶⁷ Cf. *Refl* 881, φ , AA 15, 386; *Refl* 818, υ ? (ϱ^{2-3} ? σ^2 ?) χ^3 ?, AA 15, 365; *Refl* 838, υ , AA 15, 373; *Refl* 878, υ , AA 15, 385; *Refl* 1851, υ , AA 16, 137; *Refl* 830, υ^3 , AA 15, 370s.; *Refl* 1895, υ - χ , AA 16, 151; *Refl* 1896, υ - χ , AA 16, 151; *Refl* 1897, υ - χ , AA 16, 152; *Refl* 1900, υ - χ , AA 16, 152; *Refl* 1901, υ - χ , AA 16, 152; *Refl* 806, σ^2 ? υ^{3-4} ? χ^{3-4} ? (ϱ^{3} ?) ψ^4 ?? ψ^4 ??, AA 15, 352-55; *V-Lo/Pölitik*, AA 24, 513s.; *Refl* 1907, ψ ? (υ - χ ?), AA 16, 154; *Refl* 1914, ψ ? (υ - χ ?), AA 16, 156; *Refl* 1922, ψ ? (υ - χ ?), AA 16, 158; *Refl* 1512, ψ^{1-2} , AA 15, 836s.

análisis crítico de la dimensión subjetiva que se pone de manifiesto en la experiencia estética. Desde los meros límites de la *Crítica de la razón pura*, un juicio de gusto, en tanto que excluye por principio cualquier intervención determinante del entendimiento, es meramente subjetivo. Ahora bien, ¿cómo fundar la universalidad subjetiva que parece ponerse de manifiesto en la experiencia estética si no es a través de la experiencia ni de un fundamento objetivo de la validez? Aunque Kant carece de una solución para aclarar la posibilidad de una validez meramente subjetiva, independiente de las condiciones objetivas y determinantes presupuestas en los juicios de conocimiento, desde finales de la década de 1770 su atención comenzará a centrarse progresivamente en la *relación entre sensibilidad y entendimiento* en la que una suspensión de la función determinante del último con respecto a la primera pone de manifiesto el aspecto subjetivo de esta relación, como una interacción lúdica o libre entre las facultades de conocer. El gusto ya no se basa meramente en una relación formal de las sensaciones según las leyes de la sensibilidad, sino en la relación recíproca entre la sensibilidad y el entendimiento. La subjetividad del gusto no se debe meramente a la sensibilidad, sino al modo de relación entre las facultades, cuando éstas no se ven determinadas ni guiadas por un interés cognoscitivo determinado por un concepto. Este nuevo enfoque procede principalmente de las reflexiones de Kant sobre el concepto de genio y el significado de la poética y la oratoria, en tanto que artes del genio.⁶⁸

Será esta nueva consideración del juicio de gusto como una relación libre entre sensibilidad o imaginación y entendimiento la que posibilitará el desarrollo de la deducción trascendental de este tipo de juicios, que le permitirá a Kant explicar cómo un juicio meramente subjetivo puede reclamar *a priori* validez universal sin basarse en fundamentos objetivos procedentes del entendimiento. Hemos de esperar a 1783–1785 para hallar el primer bosquejo de esta solución, el cual será desarrollado, elaborado y modificado por Kant hasta 1790.

b. El sentimiento moral

Hemos de atender brevemente a la teoría del *sentimiento moral* expuesta en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Kritik der praktischen Vernunft* para entender el nacimiento y el

⁶⁸ Cf. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Sentimiento y reflexión*, 146–177. Sobre los motivos históricos de esta variación en el desarrollo intelectual de Kant, véase DUMOUCHEL, *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*, 170; VÁZQUEZ LOBEIRAS, *Comunicabilidad y gusto*, 288; así como Manuel SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2010): «La influencia del leibnicianismo en la génesis de la teoría del genio de Kant. El *Geist* como fuerza básica», en M. Sánchez Rodríguez y S. Rodero Cilleros (ed.) (2010): *Kant en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada, 535–52.

significado sistemático de la solución al problema estético. Pues aquí encontraremos una argumentación aplicada al significado sistemático del sentimiento en general que será fundamental para la incorporación de la deducción del juicio de gusto en el marco más amplio de la teoría del ánimo y la teoría de las facultades del criticismo. En primer lugar, en sus escritos morales Kant volverá a emplear la misma estrategia de argumentación de la que se había servido a principios de la década de 1770 en relación con la validez universal de lo bello. En segundo lugar, esta estrategia será empleada al servicio de la fundamentación del sentimiento moral en el nuevo marco de la teoría de las facultades y la teoría de la racionalidad del criticismo, que Kant aún no había desarrollado en sus reflexiones más tempranas.

En la *Fundamentación* éste reconoce la imposibilidad para el ser humano de entender *a priori*, es decir de inteligir mediante principios *a priori*, «cómo y por qué» la razón práctica puede ejercer en cada caso una influencia sobre la sensibilidad [AA 04, 460s.]. Ahora bien, a partir del análisis crítico del sentimiento moral puede concluirse que la razón práctica debe tener una influencia en general sobre la sensibilidad, a saber: *en el caso* de que se perciba un sentimiento negativo y sensible de coacción, unido a un sentimiento positivo de respeto por la ley moral, *entonces* la crítica debe interpretar este sentimiento como una consecuencia necesaria debida a la influencia de la razón sobre la voluntad. Según esto, el sentimiento moral sería el *efecto subjetivo o la expresión* de esta determinación práctica de la razón, es decir: «el efecto *subjetivo* que ejerce la ley sobre la voluntad, a la que sólo la razón aporta fundamentos objetivos.» [AA 04, 459s.]

En la *Crítica de la razón práctica* hallamos el mismo argumento. Según Kant, es imposible determinar *a priori* cuando surgirá en el ánimo un sentimiento de placer y displacer [AA 05, 58]. El sentimiento de lo bueno no puede determinar la voluntad, pues sólo él puede ser determinado por la razón en un sentido práctico-moral. Más bien, debemos interpretar el sentimiento como la consecuencia, es decir, como el efecto subjetivo de esta determinación racional: «*el concepto de lo bueno y lo malo no [debe] determinarse con anterioridad a la ley moral (la cual, según parece, debería adoptar como fundamento), sino sólo [...] según ésta y por medio de ésta.*» [AA 05, 62s.]. Por lo tanto, la crítica no puede explicar *a priori* cómo una ley pueda ser por sí misma e inmediatamente un fundamento de determinación de la voluntad, como tampoco cómo «pueda ser posible una voluntad libre. Por lo tanto, no hemos de mostrar *a priori* el fundamento a partir del cual la ley moral en sí misma aporta un móvil, sino más bien qué provoca (mejor dicho, debe provocar) en el ánimo en la medida en que [tal móvil] existe» [AA 05, 72].

Según Kant [AA 05, 73], a través de esta estrategia argumentativa podemos inteligir *a priori* que la ley moral, como fundamento de determinación de la voluntad, *debe* provocar un

sentimiento en el ánimo. Ahora bien, según su explicación, el sentimiento moral es el único sentimiento cuya necesidad puede ser inteligida *a priori* en la medida en que es interpretado como el efecto subjetivo de una determinación en el ánimo que sí se encuentra sometida a fundamentos *a priori*. Sin embargo, la estructura de la argumentación empleada en los escritos sobre moral en relación con el sentimiento nos recuerda el modo como Kant abordaba el problema de la validez de los juicios de gusto en su primer proyecto estético. En aquel momento defendía la tesis de que la validez del juicio de gusto podía ser inteligida *a priori* si se tomaba en consideración su relación sistemática con las leyes de la sensibilidad. A pesar de la distancia crítica entre ambas concepciones, Kant emplea para la demostración de la aprioridad del sentimiento moral un argumento que ya había sido empleado en su proyecto estético precrítico, a saber: nos es imposible concluir de forma discursiva y *a priori* a partir de fundamentos determinados o conceptos si surgirá en el ánimo un sentimiento de placer o displacer. Ahora bien, hay sentimientos cuya aprioridad puede ser demostrada si, una vez que se dan en el sujeto, sólo podemos interpretarlos como el efecto subjetivo o la consecuencia de una actividad sobre el ánimo cuya posibilidad presupone *a priori* principios y provoca una influencia sobre la sensibilidad del sujeto.

Ahora bien, en torno a 1770 Kant no podía poner en relación el sentimiento con las facultades superiores de conocer, el único contexto sistemático en que puede darse cuenta de la aprioridad del sentimiento en el periodo crítico. El sentimiento ya no puede ser meramente el aspecto subjetivo de una actividad radicada meramente en la sensibilidad, cuya universalidad no puede interpretarse más que como una universalidad relativa o empírica. Por el contrario, en los escritos sobre moral la validez universal del sentimiento expresa la misma universalidad de la razón pura, dado que ésta no sólo legisla *a priori* en un sentido objetivo, sino que también ha de tener una influencia subjetiva sobre la sensibilidad, tal como se pone de manifiesto en el sentimiento moral.

Podremos observar que a partir de 1783–1785 Kant desarrollará progresivamente la solución al problema de la aprioridad del gusto sobre la base de esta nueva perspectiva sistemática, la cual, no obstante, sigue recurriendo a la antigua estrategia argumentativa empleada a principios de la década de 1770.

En la *KU* Kant reconoce seguir la analogía con su argumentación aplicada al problema del sentimiento moral para abordar el problema de la validez del gusto:

De modo provisional puede notarse que no tiene lugar tránsito alguno *por medio de conceptos* de objetos desde el conocimiento al sentimiento de placer y displacer [...], y que por tanto no es lícito esperar la determinación *a priori* de la influencia que ejerce una representación dada sobre el ánimo, tal como indicamos en la *Crítica de la razón práctica* [...]. Precisamente del mismo modo el juicio de reflexión nos expondrá en su resolución el concepto formal pero subjetivo de la finalidad de los objetos que se contiene en él y se basa en un principio *a priori*, el cual en el fondo es uno [*einerley*] con el sentimiento de placer, pero no puede deducirse de conceptos, con cuya posibilidad en general se relaciona, sin embargo, la fuerza representativa cuando ésta afecta al ánimo en la reflexión sobre un objeto [*EEKU*, AA 20, 229s.].

Si el filósofo trascendental puede determinar el concepto de la finalidad como fundamento del juicio de gusto, esto no se debe al hecho de que tal concepto valga como precepto de enjuiciamiento, sino a que sentimiento y finalidad en el fondo son uno, en tanto que el sentimiento puede y debe ser interpretado como el efecto de la finalidad sobre la actividad de las facultades de conocer, cuando ésta actividad afecta al ánimo en el enjuiciamiento. Este recurso a la analogía con el caso del sentimiento moral se debe a que la *Crítica de la razón práctica* nos enseña que un principio de la razón no sólo es legislador en un sentido objetivo, sino también en un sentido subjetivo, de tal modo que despierta necesariamente un sentimiento de respeto en el ánimo [*EEKU*, AA 20, 229].

La analogía es decisiva para la fundamentación del gusto. En el § 12 Kant vuelve a referirse a la teoría del sentimiento moral: el sentimiento de respeto coincide con el estado del ánimo en el que la voluntad es determinada por la razón en tanto que un móvil, pues tal sentimiento es la expresión subjetiva de tal determinación: «Pues bien, ocurre de forma semejante con el placer en el juicio estético» [*KU*, AA 05, 222]. El sentimiento de lo bello *coincide* con la conciencia de una actividad conforme a fin o «causalidad interna» [*idem*] de las facultades de conocer cuando el sujeto reflexiona sobre una representación. Ahora bien, esta conciencia sólo es posible de modo subjetivo, en tanto que «placer y displacer, dado que no son tipos de conocimiento, no pueden ser explicados por sí mismos, y piden ser sentidos, no inteligidos» [*EEKU*, AA 20, 232]. Si un juicio de gusto no fuese específicamente diferente de un juicio de conocimiento, «entonces la conciencia de esa relación [entre las facultades de conocer] sería intelectual» [*KU*, AA 05, 218]. Por lo tanto, el sentimiento es el efecto subjetivo sobre la sensación de esta actividad subjetiva y conforme a fin que es presupuesta en general en el enjuiciamiento reflexionante. La vivificación conforme a fin de las fuerzas de conocer según condiciones subjetivas es el sentimiento de

placer mismo, en tanto que esta actividad sólo puede «ser sentida en el efecto sobre el ánimo» [AA 05, 219].

d. *Esbozos de la deducción en las Reflexiones del Legado Póstumo*

La analogía con la teoría del sentimiento moral la encontramos por primera vez en 1783–1785. Precisamente en 1784 finalizó Kant la redacción de la *Fundamentación* [AA 04, 628]. Esta primera noticia la encontramos en la *Refl 988*, que contiene un esbozo de la futura deducción, que transcribimos íntegramente:

¿Cómo es posible un juicio objetivamente válido que, sin embargo, no sea determinado por ningún concepto del objeto?

(Pues una regla válida para cada cual debe valer para [vom] el objeto, y por tanto también el concepto del objeto debe determinar de modo válido el juicio para cada cual, por tanto también para mí.)

[Esto es posible [s]i el juicio expresa la relación de todas las facultades del conocimiento ~~en general~~ en [su] conformidad [*Übereinstimmung*] para el conocimiento de un objeto en general y, por ende, sólo el fomento recíproco de las fuerzas de conocer entre sí, tal como esto es sentido. Pues, en tal caso, ningún concepto de cualquier objeto podría producir tal sentimiento ~~de este tipo~~, sino sólo conceptos.

Cuando el juicio se refiere al objeto (§ ~~pero no~~ y sólo por mediación del concepto de éste en relación con el sujeto) pero lo que hace necesario a este juicio no es ningún concepto determinado sobre cualquier objeto, como tampoco sobre cualquier relación con el sujeto determinable según reglas (§ del concepto), entonces [el juicio] debe referirse al objeto en general por mediación de las fuerzas del ánimo del conocimiento en general. Pues entonces lo que contiene el fundamento del juicio no es un concepto determinado, sino meramente el sentimiento de un movimiento de (§ todas) las fuerzas de conocer que es susceptible de ser comunicado.

El placer se debe al juicio, no al objeto del mismo.

Las fuerzas de conocer son ingenio e imaginación, en la medida en que son conformes con el entendimiento. El Juicio es sólo la facultad que posibilita la coincidencia ~~a partir de~~ de ambos (§ en un caso) *in concreto*. La agudeza [*Scharfsinn*] es la facultad ~~que~~ de notar también la menor coincidencia u oposición de ambas [facultades]; es por tanto una propiedad del Juicio. | 433 |

El placer es en general el sentimiento del fomento de la vida; el [placer] del fomento de la vida de los sentidos por medio de la sensación se denomina agrado y su opuesto dolor. [El placer] del fomento de la vida en el juego de las fuerzas de conocer en general se denomina gusto. [El placer] en el fomento de la vida ~~en general~~ de las fuerzas intelectuales se denomina en particular aprobación [*Billigung*].

No puede inteligirse en ningún caso a partir de conceptos del objeto si a un juicio o a una representación en general le acompañará un placer; pero es cierto en un sentido analítico que, si la libertad está presente como una propiedad de la voluntad, esto supondrá un placer. De la misma forma: tampoco puede inteligirse *a priori* si cierto tipo de conocimiento producirá un placer; pero se sigue por sí sólo que, si el conocimiento en sí mismo posee móviles [*Triebfedern*], esto provocará un placer, un placer debido al [an] movimiento de las fuerzas de conocer, con independencia de si las sensaciones son agradables o desagradables.» [*Refl 988*, ψ^2 , AA 433].

Al principio de la *Reflexión* Kant constata que un sentimiento no puede basarse en conceptos en tanto que preceptos de enjuiciamiento, pues tal concepto provocaría un conocimiento en lugar de un sentimiento. Se diferencia así con claridad entre los juicios de conocimiento y los juicios estéticos, y en este contexto Kant plantea el problema de la validez de este tipo particular de juicios.

Las últimas líneas del texto ponen de manifiesto que la respuesta para esta cuestión enlaza con la teoría del sentimiento moral. A partir de un conocimiento determinante basado en conceptos sobre un objeto no puede explicarse *a priori* cómo una representación se relaciona con un sentimiento. Ahora bien, si una determinación racional y libre puede determinar la voluntad —lo cual debemos presuponer *a priori* pero no explicar—, entonces puede concluirse *a priori* de modo apodíctico que el sentimiento de respeto que acompaña a esta determinación objetiva ha de ser la expresión subjetiva de esta relación entre la razón y la voluntad. «De la misma forma», no es posible explicar *a priori* si un conocimiento provocará un sentimiento. Ahora bien, «se sigue por sí sólo» que un sentimiento de placer surgirá en el ánimo si al conocimiento le subyace una causalidad o actividad completamente independiente de la sensación que, como móvil, fomenta la relación recíproca entre las fuerzas de conocer del ánimo, sin necesidad de presuponer un concepto, un fin o una ley en el juicio.

Pueden plantearse dos observaciones sobre este argumento.

En primer lugar, su forma y estructura nos recuerdan a las reflexiones de Kant a principios de la década de 1770, en las que éste sostenía la validez universal y objetiva de lo bello. En este periodo ya encontramos claramente expresada su convicción de que las leyes de la sensibilidad no pueden determinar la corrección de los juicios de gusto en tanto que preceptos de enjuiciamiento. Más bien, en ese primer proyecto precrítico se planteaba el problema de un modo alternativo: *si* algo place de modo universalmente válido en la sensibilidad, esto sólo puede significar que este sentimiento se basa en los fundamentos de validez del conocimiento sensible, a saber, las leyes formales basadas en el espacio y el tiempo. Y es que Kant admitía la validez del gusto en tanto que consideraba el sentimiento estético como expresión subjetiva en el ánimo de una actividad cognoscitiva sometida *a priori* a principios. Sin embargo, se trataba en este caso de las meras leyes de la sensibilidad, que posibilitaban la constitución de los fenómenos y con ello el conocimiento sensible no-discursivo. Ahora bien, tras la *Crítica de la razón pura* Kant sostenía que un juicio sensible objetivamente válido exige la determinación procedente de un concepto del entendimiento, de tal modo que en tal caso no podría tratarse en ningún caso de un juicio de gusto, en la medida en que un concepto determinado en absoluto

daría lugar a un sentimiento, en un sentido discursivo, sino que más bien habría de producir a su vez un concepto o un conocimiento del objeto. Esta constatación, que indica la superación de su primer proyecto estético y, con ello, expresa la diferencia crítica entre los juicios de gusto y los juicios de conocimiento, es introducida por Kant al inicio de la *Refl 988*. En la medida en que los juicios de gusto no son discursivos y no pueden contener ningún fundamento de determinación procedente del entendimiento, éstos no pueden referirse al objeto; en tanto que no-discursivos sólo pueden ser reflexivos y subjetivos —heautónomos [cf. *EEKU*, AA 20, 222s.]. Por lo tanto, en 1784 el sentimiento de placer ya no descansa en una condición *objetiva* del conocimiento, que sólo podría pertenecerle al entendimiento y haría que el juicio fuese determinante y discursivo. Por el contrario, el sentimiento sólo puede adquirir sentido en tanto que expresión de una condición subjetiva y no-discursiva del conocimiento en general. Un sentimiento del que el sujeto tome conciencia de forma sensible no es empírico por ello, pues puede ser interpretado como expresión sensible y subjetiva de una condición trascendental del conocimiento en general. Tal como sostiene Kant en el § 9 de la *KU*, el sujeto puede ser consciente de un principio del conocimiento en general por medio de la sensación, si bien su origen no tiene por qué ser empírico ni sensible, dado que la razón, tal como nos enseñan los escritos morales, no sólo es legisladora en un sentido objetivo, sino también en un sentido subjetivo. Con todo, a pesar de esta distancia crítica, en la *Reflexión 988* Kant argumenta en conformidad con las estructuras empleadas en su primer proyecto estético: la aprioridad del gusto puede ser demostrada si se interpreta lo bello como la expresión en el ánimo de una actividad subjetiva del conocimiento sometida *a priori* a principios. Se trata de un pensamiento presupuesto también en 1790. Ahora bien, tras la *Crítica de la razón pura* se excluye la posibilidad de que estos principios sean válidos en un sentido objetivo y cumplan una función constitutiva. Siguiendo la analogía con el caso del sentimiento moral, Kant llega a la conclusión de que el conocimiento teórico no sólo debe someterse a las condiciones objetivo-determinantes del entendimiento. Más bien, el conocimiento del objeto también depende de principios subjetivos que legislan de modo heautónomo sobre la misma actividad cognoscitiva del sujeto implicada en el enjuiciamiento, de tal modo que el sentimiento estético puede ser interpretado como el efecto subjetivo sobre el ánimo de esta actividad de origen cognoscitivo.⁶⁹

⁶⁹ Piero GIORDANETTI (1999): «Kants Entdeckung der Apriorität des Geschmacksurteils. Zur Genese der Kritik der Urteilskraft», en D. Falcioni *et alii* (1999): *Anfklärung und Interpretation. Tagung aus Anlaß des 60. Geburtstags von Reinhard Brandt*, Würzburg, 171–96 también sostiene que Kant alcanza la deducción trascendental del juicio de gusto a partir de la analogía con el tratamiento del sentimiento moral en la *Grundlegung*. A este respecto, debe enfatizarse sin embargo que en sus escritos morales Kant emplea a su vez una estrategia argumentativa que puede rastrearse hasta principios de la década de 1770, tal como se ha defendido aquí. Sin embargo, Giordanetti interpreta la argumentación empleada por Kant en relación con el sentimiento moral

En segundo lugar, la *Reflexión 988* marca un *giro subjetivo* en lo que respecta al tratamiento del gusto. Ciertamente, el uso de la terminología es claramente equívoco. Pues Kant comienza preguntándose cómo sea posible un juicio *objetivamente* válido y en el texto se menciona también el concepto de objeto en general, lo cual parece situar la *Reflexión* bajo la influencia de la teoría del Juicio determinante de la *Crítica de la razón pura*.⁷⁰ Sin embargo, Kant aclara con nitidez que el sentimiento implicado en el juicio no se basa en el objeto, sino en el juicio mismo: «El placer se debe al juicio, no al objeto del mismo.» [*Refl 988*, AA 15, 432]. Si se constata en el juicio una pretensión de universalidad en su aparente referencia al objeto, sin que en ello intervenga un concepto como fundamento de determinación, entonces este juicio se basa en la conformidad entre las facultades de conocer que deben presuponerse para el conocimiento del objeto en general, cuya actividad es sentida por el sujeto. Por lo tanto, la validez del juicio de gusto no se basa ni en el objeto ni en un concepto determinado, sino en el juego libre del ingenio y la imaginación, de un lado, y el entendimiento en general, del otro. Se trata de la condición subjetiva que el Juicio debe presuponer para el conocimiento del objeto en general: la conformidad de las facultades de conocer. Pues en el conocimiento de un *objeto en general* no sólo interviene la función determinante del Juicio, dependiente del esquematismo trascendental, sino también la relación recíproca e indeterminada de las facultades de conocer que constituyen el Juicio en tanto que facultad.⁷¹ Aunque el filósofo trascendental no puede determinar *a priori* e *in concreto* la conformidad de estas facultades, es decir, cuándo y por qué una representación provocará un sentimiento en el ánimo, sí puede interpretar el sentimiento de placer debido a lo bello y su pretensión de validez universal como la consecuencia de una actividad del Juicio que se encuentra regulada por principios *a priori*. En consonancia con los materiales cercanos a la *Crítica de la razón pura*, Kant sostiene que no puede deducirse de modo racional qué placerá con una pretensión de validez universal; ahora bien, en la conclusión de la *Reflexión 988* sostiene

como un paso absolutamente novedoso en su desarrollo intelectual [cf. *Kants Entdeckung*, 182]. Este desconocimiento de la argumentación empleada por Kant en los *Apuntes de Lecciones* lleva al autor a formular el descubrimiento *crítico* de Kant en un sentido que no pone de manifiesto la diferencia específica de la deducción trascendental con respecto a la primera concepción precrítica de Kant, ya descartada en 1784. Pues no es completamente exacto que en 1784 Kant pusiera en conexión *por primera vez* la aprioridad del placer con la definición del mismo en tanto que fomento de la vida del sujeto, basado en una actividad que no tiene su causa en un impulso externo, tal como lo describe el autor en su trabajo [*idem*]. Así formulada, esta descripción puede aplicarse a la posición defendida por Kant en su estética precrítica. Es más, contra la evidencia aportada por los *Apuntes de Lecciones* de este primer periodo, Giordanetti niega en el artículo citado que Kant haya defendido alguna vez en estos materiales la posibilidad de principios *a priori* del gusto.

⁷⁰ Motivo por el cual JUCHEM, *Die Entwicklung*, 92s. sostiene que esta *Refl* no significa un paso significativo en el desarrollo intelectual de Kant, sino más bien la exposición de un problema aún pendiente de resolución, a saber: cómo interpretar el significado de la imaginación con independencia de su función determinante en el Juicio.

⁷¹ Daniel DUMOUCHEL (1994): “La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la ‘Critique du goût’ dans la formation de la *Critique de la faculté de juger*”, en *Kant-Studien* 85, 1994, 419–42: 429s. sostiene que en la *Refl 988* Kant no reconoce con suficiente claridad la función reflexionante del Juicio y se encuentra aún influido por la teoría del Juicio determinante procedente de la *KrV*.

además que, en el caso de que detectemos tal pretensión en el juicio de gusto, podemos explicar *a priori su posibilidad* en la medida en que la interpretemos como expresión de una actividad cognoscitiva presupuesta para el conocimiento en general. Y esta posición supone una variación fundamental con respecto a las reflexiones anteriores, que conduce a Kant a la deducción o explicación de la posibilidad de la validez *subjetiva* del gusto. Es más, Kant se acerca con ello a una idea principal que define la función trascendental de la crítica en la *Crítica del Juicio*, a diferencia de sus reflexiones más tempranas sobre este problema: en la medida en que las condiciones subjetivas del conocimiento en general no legislan en absoluto sobre el objeto y sólo se ponen de manifiesto en el sentimiento, el análisis y la crítica del caso ejemplar de los juicios de gusto y sus principios *a priori* coincidirá con la crítica y fundamentación del Juicio en tanto que una facultad superior de conocer.⁷²

Ahora bien, la *Reflexión 988* abre la vía para esta deducción, pero no la ofrece aún. En primer lugar, en el texto no se aclaran cuáles sean los principios que explican las condiciones de posibilidad del gusto. El concepto de finalidad no se menciona en el texto, tampoco el concepto de lo suprasensible. Si bien Kant emplea un modo de plantear la argumentación sobre la aprioridad del gusto que lo sitúa en el terreno de la deducción, lo cierto es que su comprensión de los fundamentos subjetivos del conocimiento no es lo suficientemente madura como para exponer el sentido del concepto de lo suprasensible que le permitirá en la *Crítica del Juicio* explicar la especificidad de la validez subjetiva del gusto, como una pretensión ideal de adhesión universal que no se basa en una uniformidad de la naturaleza sensible de la humanidad, sino en la idealidad de su naturaleza suprasensible y racional. Así, debe observarse que en la *Reflexión 988* Kant sostiene que el sentimiento se debe al «movimiento» o el «fomento recíproco» de las fuerzas de conocer que se presupone en general para el conocimiento, en la medida en que esto es sentido por el sujeto. Ahora bien, en la *Crítica del Juicio* la pretensión de validez del sentimiento estético no se basa en un movimiento de las fuerzas de conocer, tampoco en la conformidad efectiva de las mismas, sino en la idea suprasensible que se presupone en cada caso en toda

⁷² *EEKU*, AA 05, 203: «[Un juicio estético] pretende también que su fundamento de determinación debe radicar, no sólo en el sentimiento de placer y displacer, sino a la vez en una regla de las facultades superiores de conocer, en este caso en el Juicio, que *por tanto* es legislador *a priori* en relación con la reflexión y *demuestra autonomía*; esta autonomía no es [...] objetivamente válida [...], sino meramente subjetiva para el juicio a partir del sentimiento, que, si puede presentar una pretensión de validez universal, *demuestra su causa [en tanto que] fundada en principios a priori*.» Véase también AA 05, 224. Es así como la crítica trascendental del gusto tiene la función de desarrollar y justificar el principio subjetivo del gusto en tanto que un principio *a priori* del Juicio en general [cf. *KU*, AA 05, 286]. Sobre esta cuestión, véase SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant*, 236–42, 266–73. Si bien tanto en el primer proyecto estético de Kant como en la *Crítica del Juicio* éste considera que los principios del conocimiento aportan la *ratio essendi* que posibilita el gusto, sólo la crítica *trascendental* en la tercera *Crítica* plantea la idea de que en el juicio de gusto se halla a su vez la *ratio cognoscendi* de tales principios del conocimiento, en este caso del Juicio reflexionante. Esta observación, fundamental para el tema que nos ocupa aquí, se la debo y agradezco a la atenta y crítica lectura de este trabajo realizada por Luciana Martínez.

relación psicológica o gnoseológica entre las facultades de conocer, en la medida en que todo acto de enjuiciamiento apunta idealmente a esta idea, con la que por principio no puede corresponderse ninguna actividad psicológica efectiva, empíricamente determinada.⁷³ Según la *Reflexión 988*, el sentimiento estético expresa la *conformidad* del acto particular de enjuiciamiento con la naturaleza constitutiva de la subjetividad que posibilita en general el conocimiento y es compartida *efectivamente* por todos los seres humanos. Pero ésta es precisamente la concepción desarrollada por Kant en su primer proyecto estético, que le impedía reconocer el problema de la antinomia del gusto y que, desde la perspectiva de la *Crítica de la razón pura*, no reflejaba más que una universalidad empírica o relativa. La adopción del concepto *racional* y subjetivo de lo suprasensible le permitirá la superación crítica del psicologismo que marca su desarrollo intelectual incluso en los estadios iniciales en que se ocupa en la redacción de la *Crítica del Juicio*.

La *Reflexión 992*, que por su estructura debemos leer como un desarrollo de la deducción que corrige el primer esbozo de la *Reflexión 988*, fue anotada por Kant probablemente después de finalizar la redacción de los §§ 31–40 y antes de comenzar la redacción de la Analítica de lo Sublime, en un periodo en que se ocupaba con la *Primera Introducción* a la obra o con la Dialéctica del Juicio estético.⁷⁴ En lo que respecta al problema de la deducción, Kant revisa el primer esbozo a partir de una variación fundamental: la irrupción del concepto de lo suprasensible.

Quando un juicio se ha construido de tal modo que es afirmado como siendo válido para cada cual, pero [...] se excluyen todas las pruebas [...], tanto empíricas como también *a priori*, de tal unanimidad [*Einstimmung*] necesaria, entonces éste refiere su [...] representación [...] a un principio [...] de determinación suprasensible [...] de nuestras facultades de conocer. Pues, dado que el juicio debe [*soll*] valer de forma universal, entonces debe tener un principio; pero dado que no hay posibilidad de un fundamento de demostración, ni regla alguna para el uso del entendimiento o de la razón en relación con los objetos de los sentidos, entonces debe tener un principio para el [...] uso de las facultades de conocer [...] que se funde [...] en cualquier [...] determinación suprasensible de [estas facultades] o se refiera a la misma, con independencia de que esta [...] determinación tan sólo sea pretendida [*angemaßt*] o se encuentre fundada. Así, sólo en relación con [esta determinación] puede placer tal juicio [...] [*Ref. 992, ψ^{3-4} , AA 15, 436*]

⁷³ En otro trabajo he defendido que la irrupción del concepto de lo suprasensible en la Dialéctica del Juicio estético le llevará a Kant a replantear una segunda versión de la deducción después de haber redactado y finalizado su primera versión en los §§ 31–40 de la *Crítica del Juicio*, precisamente en la medida en que esta última no explica con suficiente claridad si la universal comunicabilidad del gusto se basa en una conformidad subjetiva de naturaleza sensible, psicológica o gnoseológica que debe presuponerse en general para el conocimiento, o más bien expresa la universalidad suprasensible e incondicionada de la razón humana, a la que debe referirse todo acto particular de enjuiciamiento; véase Manuel SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2013): «The Conclusion of the Deduction of Taste in the Dialectic of Aesthetic Power of Judgment», en *Trans/Form/Ação* 23.2, 2013: en prensa.

⁷⁴ Cf. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *The Conclusion of the Deduction*.

La validez del gusto ya no se basa aquí en una actividad psicológica efectiva del Juicio que debe ser presupuesta en todo ser humano existente. Más bien, la pretensión de adhesión intersubjetiva del gusto descansa en la idea racional y subjetiva de lo suprasensible, que debe presuponerse en general en todo acto efectivo de enjuiciamiento, en la medida en que tal acto se refiere a esta idea en un sentido regulativo: «que se funde [...] en cualquier [...] determinación suprasensible de [estas facultades] o se refiera a la misma», aun cuando la conformidad con la naturaleza suprasensible de la humanidad a la que he de referir mi acto particular de enjuiciamiento sólo pueda ser «pretendida». Así, mi juicio particular de gusto no es universalmente válido en la medida en que refleja *a posteriori* una conformidad en el modo de sentir de los seres humanos, sino en la medida en que, con tal acto individual de enjuiciamiento, pretendo la adhesión de cualquier otro sujeto, a quien con ello le atribuyo *a priori* la misma capacidad racional de enjuiciamiento que me adscribo a mí mismo reflexivamente con mi acto individual de enjuiciamiento, y por lo cual a la vez no puedo excluir por principio la posibilidad de su disenso.

Sólo desde el concepto de lo suprasensible es posible dar cuenta simultáneamente de la pretensión de validez específica expresada en la experiencia estética y del problema de la antinomia del gusto. La madurez crítica del desarrollo intelectual de Kant no viene dada por el empleo de un “argumento” novedoso, que constituiría la deducción trascendental del juicio de gusto. Más bien, como hemos comprobado hasta aquí, Kant emplea para su deducción un “viejo” argumento, cuyos resultados dependen en cada momento de la madurez de su concepto crítico de razón.

5. ADVERTENCIAS GENERALES SOBRE LA TRADUCCIÓN

Una de las principales dificultades con que se ha enfrentado esta traducción se deriva de la especial naturaleza de los *Apuntes de Lecciones* y las *Reflexiones*. En ambos casos, el lenguaje empleado por Kant o sus estudiantes no es tan cuidado ni correcto como pueda serlo acaso en los escritos publicados. En las *Reflexiones*, como en cualquier otro texto privado destinado al uso personal, Kant no se sentía obligado a emplear un estilo claro ni a desarrollar o explicitar el sentido de sus lacónicas anotaciones. En los *Apuntes* nos encontramos con la transcripción más o menos literal del discurso oral del profesor. Sea por esta razón o porque estos textos no siempre podían copiarse o reproducirse con el mismo cuidado que un autor pueda dedicar a su

obra, lo cierto es que en ocasiones nos encontramos con fragmentos de muy difícil lectura, cuando no con estructuras que a lo sumo limitan con la necesaria corrección lingüística. Esta “imperfcción” del original no debía en absoluto ser corregida, de tal modo que esta traducción no pretende mejorar el estilo empleado en el original. Ahora bien, en algunos casos, cuando la omisión de un término no cambiaba en absoluto la estructura gramatical de la oración, se ha evitado la excesiva redundancia que presentan los *Apuntes*. En otros casos, a la inversa, se ha sustituido el pronombre relativo por el antecedente al que debe remitir. Cualquier adición debida exclusivamente al traductor se ha introducido entre corchetes. Debe considerarse además que la puntuación empleada en la versión castellana no pretende siempre “traducir” la puntuación del original, dado que ésta es en algunos casos claramente insuficiente y su adaptación o traducción al castellano —o al alemán actual— daría lugar a un texto sin corrección en nuestra lengua.

Por lo demás, debe tenerse en cuenta que en esta edición no se está traduciendo a un solo autor, sino a múltiples autores. Esta circunstancia introduce una dificultad adicional, dado que un mismo concepto puede ser empleado de modo diferente en lecciones diferentes. Incluso si suponemos que los estudiantes no introducían variaciones fundamentales, sí empleaban formas ortográficas diferentes para escribir un mismo concepto.

A finales del siglo XVIII el uso del alemán académico y filosófico comienza a alcanzar su madurez, tras desligarse progresivamente del latín en las obras filosóficas. En Kant en particular, el momento clave de esta variación coincide con la década de 1770. Este proceso encuentra su reflejo en los *Apuntes de Lecciones*. Kant puede referirse a un mismo concepto tanto en latín como en alemán, y en este último caso hallamos una variación tentativa con respecto al término que se adoptará finalmente. En esta traducción se han querido recoger tales variaciones, excepto cuando no reflejan más que cambios de tipo ortográfico. Allí donde Kant emplea un término alemán (*Imagination*) que marca una clara dependencia con el término latino (*imaginatio*), pues Kant no lo sustituye aún sistemáticamente por el concepto alemán que finalmente adoptará (*Einbildungskraft*), se ha preferido emplear el término latino en la traducción, especialmente con el objeto de poder emplear el concepto castellano (*imaginación*) sólo como traducción del concepto alemán. En general, las expresiones procedentes del latín o del francés no se han traducido, con el objeto de no ocultar en la traducción el uso de tales expresiones por parte de Kant.

Para aportar al lector mayor cercanía al original y un mejor acceso crítico a la traducción, se ha introducido en múltiples ocasiones el concepto alemán entre corchetes, dado que una lista de las traducciones empleadas sería en este caso excesivamente amplia.

6. SÍMBOLOS EMPLEADOS

Por lo general se sigue aquí la misma simbología descrita por Adickes en su *Introducción a la sección del Legado póstumo manuscrito* [AA 15, XIV–LXII].

Las partes añadidas por el traductor se introducen entre corchetes. En las *Reflexiones* y otros textos del *Legado póstumo* se han recogido mucho de los fragmentos tachados por Kant, y en tal caso, y a diferencia de Adickes, esto se indica mediante el mismo tachado del texto [ejemplo]. Allí donde encontremos el símbolo “^g” [^g ejemplo], se trata de una adición manuscrita de Kant cuya datación coincide con el texto en que se inscribe. Cuando tal adición es posterior, se emplea el símbolo “^{sg}” [^g ejemplo].

Fases de ordenación cronológica:

- | | |
|--|--|
| α^1 : aproximadamente, 1753–54. | - o: entre ξ y ϱ . |
| - α^2 : aproximadamente, 1754–55. | - π : probablemente, entre ξ y ϱ . |
| - β^1 : aproximadamente, 1752–56. | - ϱ : alrededor de 1773–75. |
| - β^2 : aproximadamente, 1758–59. | - σ : aproximadamente, 1775–77. |
| - γ : aproximadamente, 1760–64. | - τ : alrededor de 1775–76. |
| - δ : alrededor de 1762–63. | - υ , φ : alrededor de 1776–78. |
| - ϵ : anterior a 1762–63. | - χ : 1778–79. |
| - ζ : alrededor de 1764–66. | - ψ^1 : aproximadamente, 1780–83. |
| - η : 1764–68. | - ψ^2 : aproximadamente, 1783–84. |
| - θ : aproximadamente, 1766–68. | - ψ^3 : aproximadamente, 1785–88. |
| - ι : aproximadamente, 1766–68. | - ψ^4 : aproximadamente, 1788–89. |
| - κ : 1769. | - ω^1 : 1790–91. |
| - λ : finales de 1769 – otoño de 1770. | - ω^2 : 1792–94. |
| - μ : aproximadamente, 1770–71. | - ω^3 : 1794–95. |
| - ν : aproximadamente, 1771. | - ω^4 : 1796–98. |
| - ξ : aproximadamente, 1772. | - ω^5 : 1798–1804. |

7. SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

7.1. Ediciones de Kant empleadas

- KANT, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*, ed. de la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berlin y Leipzig 1900ss. [=AA].
- KANT, Immanuel: *Vorlesungen über Anthropologie*, ed. de R. Brandt y W. Stark. Berlin 1997, en AA, secc. 4ª, 25.1 y 25.2.
- KANT, Immanuel: *Anthropologie Dobna-Wundlacken*, en A. Kowalewski (ed.): *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dobna-Wundlacken*, München y Leipzig 1924, 71–373 (= Ko).

7.2. Otras fuentes

Se recogen aquí principalmente las fuentes cuya influencia directa o indirecta puede detectarse en los materiales aquí recogidos.

- AQUAVIVA, Claudio (1600): *Industriae ad curandos animae morbos*, Florencia.
- BACON, Francis (1620): *Novum organum*, en *The Works of Francis Bacon*, London 1857–1874, vol. I.
- BASEDOW, Johann Bernhard (1775): *Rede für das pädagogische Philanthropin in Dessau*, Dessau.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1735): *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus di A. G. Baumgarten. Testo, indici, concordanze*, ed. A. Lamarra y P. Pimpinella, Roma 1993.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1739): *Metaphysica*, reedición según la edición de 1757 en AA 15, 5–54, AA 27, 5–226, Berlin y Leipzig 1923.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1741), *Philosophische Briefe von Aletheophilus*, en *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, ed. de H. R. Schweizer, Hamburg 1983.

- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1750–1758): *Aesthetica*, Hildesheim y New York 1961, ²1970.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1761): *Acroasis logica in Christianum L. B. de Woff*, en WOLFF, *Gesammelte Werke*, Hildesheim y New York 1973, secc. 3^a, vol. v.
- DE BONNET, Charles (1759): *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Copenhague.
- DE BONNET, Charles (1764–65): *Contemplation de la nature*, Amsterdam.
- Chesterfield, Lord (1737), «Common Sense (Saturday, February 5, 1737)», en *The Wit and Wisdom Of The Earl of Chesterfield*, ed. de W. Ernst, Kila 2005, 164–71.
- DESCARTES, René: *Oeuvres*, ed. de Ch. Adam y P. Tannery, 1897–1909, Paris 1964–1974.
- DESCARTES, René (1637): *Discourse de la methode*, en AT VI.
- DESCARTES, René (1641): *Meditationes de prima philosophia*, en AT VII.
- DESCARTES, René (1644, 1647): *Principia philosophiae*, en *Oeuvres*, en AT VIII.1.
- EBERHARD, Johann August (1776): *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Bruselas 1968.
- GERARD, Alexander (1774): *Essay on Genius*, London.
- HAMMANN, Johann Georg (1761): *Abälardi virbii Chimärische Einfälle über den Briefe die neueste Literatur betreffend*, en *Sämtliche Werke*, ed. de J. Nadler, Wien 1949–1957, vol. x.
- HERDER, Johann Gottfried (1772): *Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königlichen Academie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat*, en *Werke in zehn Bänden*, ed. de Ulrich Gaier, Frankfurt am Main 1985, vol. i.
- HOBBS, Thomas (1651): *Leviathan, Or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, London.
- HOME, Henry (Lord Kames) (1762): *Elements of Criticism*, Edinburg ³1765.
- HUME, David (1754–1762): *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 2 vols., London & Edinburgh.
- HUTCHESON, Francis (1728): *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, London.

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Die Philosophische Schriften*, ed. de C. I. Gerhardt, Berlin 1785–1790, reedición en Hildesheim 1960–61 [= GP].
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. de la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften y la Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Berlin 1923ss.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1684): *Méditationes de cognitione, veritate et ideis*, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, 4A, 585–92.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1710), *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, en GP VI.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1720): *Monadologie*, en GP VI.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1765): *Nouveaux Essais sur l'entendement humaine*, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, 6.
- LOCKE, John (1690): *An Essay concerning Human Understanding*, ed. de P. H. Niddith, Oxford 1979.
- MEIER, Georg Friedrich (1952): *Vernunftlehre*, ed. de G. Schenk, Halle 1997.
- MEIER, Georg Friedrich (1952): *Auszug aus der Vernunftlehre*, reeditado en AA 16, 3–872, Berlin y Leipzig ¹1914, 1924.
- MEIER, Georg Friedrich (1754–1759), *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, reimpression en Hildesheim y New York 1976.
- MENDELSSOHN, Moses (1755): *Briefe über die Empfindungen*, en *Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologetik*, ed. de M. Brasch, 1880, 1968.
- MENDELSSOHN, Moses (1771): *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen*, en *Philosophische Schriften. Verbesserte Auflage*, Berlin 1971, vol. I.
- MILTON, John (1667): *Paradise Lost*, London.
- De MONTAIGNE, Michel Eyquem (1533–1592): *Essais*, Bordeaux 1580ss.
- PLATNER, Ernst (1772): *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Leipzig.
- POPE, Alexander (1732–1734): *Essay on Man*, London.

- RIVERO, Gabriel (2011): «Zur Entstehung der Anthrologie Kants. Die Anthropologie im Hinblick auf den kantischen Metaphysikbegriff der Phase κ », en *Methodus* 6, 2011, 179-204.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1755): *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres complètes*, ed. de M. Launay, Paris 1971
- SPALDING, Johann Joachim: *Bestimmung des Menschen* (1748) y *Wert der Andacht* (1755), ed. H. Stephan, Gießen 1908.
- SULZER, Johann Georg (1771, 1774): *Allgemeine Theorie der schönen Künste, in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artickeln abgehandelt*, Leipzig 1792 (edición ampliada), reimpresión en Hildesheim 1967.
- SULZER, Johann Georg (1773): *Entwicklung des Begriffs vom Genie*, en *Vermischte philosophische Schriften*, Hildesheim 1974.
- SWIFT, Jonathan (1704): *A Discours concerning the mechanical Operation of the Spirit. In a Letter to a Friend. A Fragment*, London.
- TETENS, Johannes Nikolaus (1777): *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, en *Die philosophischen Werke*, Hildesheim y New York 2004.
- VERRI, Pietro (anónimo) (1773): *Idee sull' indole del piacere*, Livorno 1773.
- WINCKELMANN, Johann Joachim (1763): *Abhandlung von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst, und dem Unterrichte in derselben*, en *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, ed. de W. Rehm, Berlin y New York 2002.
- WOLFF, Christian: *Gesammelte Werke*, ed. de J. École et alii, Hildesheim, etc.
- WOLFF, Christian (1713): *Vernünfftige Gedanken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit (Deutsche Logik)*, ed. de H. W. Arndt, en *Gesammelte Werke*, Hildesheim 1965, secc. 1^a, vol. I.
- WOLFF, Christian (1720): *Vernünfftige Gedanken: von Gott, der Welt und der Seele des Menschen und allen Dingen überhaupt*, en *Gesammelte Werke*, ed. de Ch. A. Corr, Hildesheim 1983, secc. 1^a, vol. II.
- WOLFF, Christian (1726): *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit heraus gegeben auf Verlagen ans Licht*

gesellet, Frankfurt am Main 1733; reimpresión en Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, ed. de W. Arndt, Hildesheim y New York 1973, secc. 1ª, vol. IX.

- WOLFF, Christian (1728): *Philosophia rationalis sive logica, Pars II*, ed. de J. École, en *Gesammelte Werke*, Hildesheim, etc. 1983, secc 2ª, vol. I.1
- WOLFF, Christian (1730): *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, en *Gesammelte Werke*, ed. de J. École, Hildesheim 1962, sección 2ª, vol. III.
- WOLFF, Christian (1732): *Psychologia empirica*, en *Gesammelte Werke*, ed. de J. École, Hildesheim 1968, Secc. 2ª, vol. V.

7.3. Selección bibliográfica

- ARNOLDT, Emil (1909): *Charakteristik von Kants Vorlesungen über Metaphysik und möglichst vollständiges Verzeichnis aller von ihm gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen*, en *Gesammelte Schriften*, vol. v, 2ª parte, Berlin 1909.
- Baeumler, Alfred (1923): *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, vol. I: *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik*, Tübingen 1967.
- BARATA-MOURA, JOSÉ (2010): «Kant ou le sens pragmatique d'une Anthropologie», en RIBEIRO DOS SANTOS, *Was ist der Mensch*, 15–42.
- BRANDT, Reinhard (2001): *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*, México.
- DUMOUCHEL, Daniel (1994): «La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la “Critique du goût” dans la formation de la *Critique de la faculté de juger*», en *Kant-Studien* 85, 1994, 419–42.
- DUMOUCHEL, Daniel (1999): *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique. Esthétique et philosophie avant la critique de la faculté de juger*, Paris.
- GIORDANETTI, Piero (1995): «Nuovi documenti sulla genesi dell'estetica kantiana: Il XXV volumen della Akademie Ausgabe», *Rivista di filosofia* 50, 1995, 341–53.

- GIORDANETTI, Piero (1995): «Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie: Entwicklungsgeschichtliche Beobachtungen», en *Kant-Studien* 86, 1995, 406–30.
- GIORDANETTI, Piero (1999): «Kants Entdeckung der Apriorität des Geschmacksurteils. Zur Genese der Kritik der Urteilskraft», en D. Falcioni *et alii* (1999): *Aufklärung und Interpretation. Tagung aus Anlaß des 60. Geburtstags von Reinhard Brandt*, Würzburg, 171–96.
- GIORDANETTI, Piero (2001): *Kant e la musica*, Milano.
- GIORDANETTI, Piero (2001): *L'estetica fisiologica di Kant*, Milano.
- GRUNDMANN, Richard (1893): *Die Entwicklung der Ästhetik Kants. Mit besonderer Rücksicht auf einige bisher unbeachteter Quellen dargestellt*, tesis doctoral, Leipzig.
- GUYER, Paul (2003): «Beauty, Freedom and Morality: Kant's *Lectures on Anthropology* and the Development of his Aesthetic Theory», en B. Jacobs y P. Kain (ed.) (2003): *Essays in Kant's Anthropology*, Cambridge, 135–63.
- JUCHEM, Hans-Georg (1970): *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant: unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der verworrenen Erkenntnis*, Bonn.
- KIM, Soe Bae (1996): *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*, Frankfurt am Main.
- HINSKE, Norbert (1966): «Kants Idee der Anthropologie,» en H. Rombach (ed.) (1966): *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Freiburg y München 1966.
- HINSKE, Norbert (1970): *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreißigjährige Kant*, Stuttgart.
- HINSKE, Norbert (1980): *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg y München.
- HINSKE, Norbert (1992): «Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Die philosophische Bedeutung des Kantschen Logikcorpus», en N. Hinske (ed.) (1992): *Kant und die Berliner Aufklärung*, Hamburg.
- HINSKE, Norbert (1994): «Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Kantschen Denkens», en W. Orth y H. Holzhey (ed.) (1994): *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg, 31–43

- HINSKE, Norbert (1995): «Kants Neue Theorie der Sinnlichkeit und ihre Sprachregelungen», en L. M. Bianchi (ed.) (1995): *Sensus – Sensatio. VIII Colloquio Internazionale dell Lessico Intellettuale Europeo. Roma 6–8 gennaio 1995*, Roma, 527–40.
- HINSKE, Norbert (1995): «Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens. Erwiderung auf Lothar Kreimendahl», en R. Theis y C. Weber (ed.) (1995): *De Christian Wolff à Louis Lavelle. Métaphysique et histoire de la philosophie: Recueil en hommage à Jean École à l'occasion de son 75^e anniversaire — Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik: Festschrift für Jean École zum 75. Geburtstag*, Hildesheim, etc. 102–21.
- HINSKE, Norbert (1999): «Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert», *Aufklärung* 11, 1999, 97–107.
- LA ROCCA, Claudio (2010): «Prospettive su Kant e la psicologia», en RIBEIRO DOS SANTOS, *Was ist der Mensch*, 43–60.
- LINDEN, Mareta (1994): *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1976.
- LORITE MENA, José (1989): «Kant, la pregunta por el hombre y el nacimiento de la antropología como problema filosófico», en *Pensamiento* 45, 1989, 129–55.
- LOUDEN, Robert B. (2002): «The Second Part of Morals: Kant's Moral Anthropologie and its Relationship to his Metaphysics of Morals», en *Kant e-prints* 1, 2002, 1–13.
- MAKREEL, Rudolf A. (2001): «Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology, and History», en E. Watkins (ed.) (2001): *Kant and the Sciences*, Oxford, 185–201.
- MANGANARO, Paolo (1974–1975): «Estetica e antropología nelle lezioni kantiane. I preliminari», *Studi di estetica* 2, 1974–1975, 148–94.
- MENZER, Paul (1952): *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, Berlin.
- NAKAZAWA, Takeshi (2009): *Kants Begriff der Sinnlichkeit. Seine Unterscheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Elementen der sinnlichen Erkenntnis und deren lateinischen Vorlagen*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

- NEHRING, Robert (2010): *Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – Der Sensus communis bei Kant*, Berlin.
- PANKNIN-SCHAPPERT, Helke (2008): «Die Bedeutung des ästhetischen Urteils in den vorkritischen und kritischen Schriften Immanuel Kants», en V. Rohden *et alii* (ed.) (2008): *Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin y New York, 27–38.
- PIRILLO, Nestore (2004): «Note sulla “prudenza” nelle lezioni di antropología», en R. Cotteri (ed.) (2004): *Studi italo-tedeschi. XXV Simposio internazionale di studi italo-tedeschi: “Immanuel Kant (1724–1804) nel 200° anniversario della morte”*, Meran, 129–205.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto y ONCINA, Faustino (ed.) (1999): *Ética y Antropología: un dilema kantiano (en los bicentenarios de la “Antropología en sentido pragmático” –1798– y la “Metafísica de las costumbres” –1797–)*, Granada.
- SALA, Giovanni S. (1978): «Der “reale Vestandesgebrauch” in der Inauguraldissertation Kants von 1770», en *Kant-Studien* 69, 1978, 1–16.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria (2007): «Kant y la expulsión del demiurgo. Estatuto y alcance de la Antropología desde un punto de vista fisiológico», en *Revista de Filosofía* 42, 2007, 157–74.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria (2012): «Ingenio, Sagacidad e invención en las *Lecciones de Antropología* de Kant», en *Studi Kantiani* 25, 2012, 71–89.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel (2010): *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim, Zürich & New York.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel (2010): «La influencia del leibnicianismo en la génesis de la teoría del genio de Kant. El *Geist* como fuerza básica», en M. Sánchez Rodríguez y S. Roderó Cilleros (ed.) (2010): *Kant en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada, 535–52.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel (2011): «El significado pragmático de la crítica del gusto en las primeras *Lecciones de Antropología* de Kant. Lo bello como análogo de la perfección moral», en J. San Martín y T. Domingo Moratalla (ed.) (2011): *Perspectivas sobre la vida humana. Cuerpo, mente, género y persona*, Madrid, 169–78.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel (2012): «*Logica naturalis*, Healthy Understanding and the Reflecting Power of Judgment in Kant’s Philosophy. The Source of the Problem of

- Judgment in the Leibniz-Wolffian Logic and Aesthetics», en *Kant-Studien* 103, 2012, 188–206.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel (2012): «Ingenio, uso hipotético de la razón y Juicio reflexionante en la filosofía de Kant», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 29, 2012, 577–92.
 - SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel (2012): «Philosophische Kritik des Geschmacks und objektive Gültigkeit des Schönen bei Kant in der Zeit der *Dissertation*», en *Historia Philosophica. An International Journal* 10, 2012, 11–24.
 - SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel (2013): «The Conclusion of the Deduction of Taste in the Dialectic of Aesthetic Power of Judgment», en *Trans/Form/Ação* 23.2, 2013: en prensa.
 - RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel *et alii* (ed.) (2010), *Was ist der Mensch / Que è o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, Lisboa.
 - SANTOS HERCEG, José (2001): «Reivindicación de las lecciones y reflexiones como fuente de la filosofía moral kantiana», en *Veritas* 46, 2001, 555–70.
 - SCHLAPP, Otto (1901): *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Göttingen.
 - STARK, Werner (1992): «Die Formen von Kants akademischer Lehre», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, 1992, 543–62.
 - STURM, Thomas (2009): *Kant Und Die Wissenschaften Vom Menschen*. Paderborn.
 - STURM, Thomas (2011): «Freedom and the Human Sciences: Hume's Science of Man versus Kant's Pragmatic Anthropologie», en *Kant Yearbook* 3, 2011, 23–42.
 - TONELLI, Giorgio (1955): *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754–1771) e sulle sue fonti*, Torino.
 - VÁZQUEZ LOBEIRAS, María Jesús (1998): *Die Logik und ihr Spiegelbild. Das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*, Frankfurt am Main.
 - VÁZQUEZ LOBEIRAS, María Jesús (2005): «Comunicabilidad y gusto. Fragmentos de Kant sobre estética», en H. F. Delfosse y R. Youseffi (ed.) (2005): *“Wer ist Weise? Der gute Lehr*

von jedem annimmt”. *Festschrift für Michael Albrecht zu seinem 65. Geburtstag*, Nordhausen, 277–95.

- VÁZQUEZ LOBEIRAS, María Jesús (2010). «Fines y razones. Elementos para una antropología filosófica en el pensamiento de Kant», en RIBEIRO DOS SANTOS, *Was ist der Mensch*, 193–206.
- WIELAND, Wolfgang (2001): *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen.
- WILSON, Holly L. (2006): *Kants Pragmatic Anthropology*, New York.
- ZAMMITO, John H. (2002): *Kant, Herder, and the Birth of Anthropologie*, Chicago 2002.

BORRADOR

Lecciones de Antropología

Fragmentos de estética y antropología

BORRADOR

ANTROPOLOGÍA COLLINS

Semestre de invierno de 1772/1773

*Prolegomena*¹

[7] La ciencia del ser humano (antropología) se asemeja a la fisiología del sentido externo en que en ambas se toman los fundamentos del conocimiento a partir de la observación y la experiencia. Nada parece ser más interesante para el ser humano que esta ciencia y, sin embargo, ninguna ha recibido menos atención que justamente ésta.² La culpa recae en la dificultad de plantear este tipo de observaciones, así como en la rara ilusión de creer conocer aquello con lo que se está acostumbrado a tratar. Por esto, algunas ciencias han prescindido de secciones importantes en sus exámenes, al no considerarlas dignas de estas ciencias. Una causa puede ser también la suposición de que no se encontrará mucho que sea satisfactorio al plantear el difícil descenso a los infiernos del conocimiento de uno mismo.³

¿Pero por qué no se ha constituido una ciencia general del ser humano a partir de la gran cantidad de observaciones de los autores ingleses? Esto parece deberse a que [8] la ciencia del ser humano ha sido tratada como dependiente de la metafísica, con lo que tan sólo se le ha prestado la atención que las partes más amplias de la metafísica permiten.⁴ Esta deficiencia se

¹ Título completo en *Akademie-Ausgabe*: «La lección del semestre de invierno de 1772/73, a partir de los apuntes de Collins, Philippi, Hamilton, Brauer, Dohna, Parow y Euchel.»

² Jean-Jacques ROUSSEAU (1755): *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres complètes*, ed. de M. Launay, Paris 1971, II 208, «Préface»: «La plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroît être celle de l'homme.»

³ En *Der Streit der Fakultäten* hallamos la indicación de que se trata de una cita de Johann Georg Hammann (1730–1788): «Este “descenso a los infiernos” —como dice Hammann, que en paz descansa— allana el camino a la deificación.» [AA 07, 55; cf. Johann Georg HAMMANN (1761): *Abälardi virbii Chimärische Einfälle über den Briefe die neueste Literatur betreffend*, en *Sämtliche Werke*, ed. de J. Nadler, Wien 1949–1957: X 164.

⁴ Se refiere a la *Metaphysica* de Baumgarten de 1739, manual empleado por Kant para sus lecciones de antropología y metafísica; Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1739): *Metaphysica*, reedición según la edición de 1757 en AA 15, 5–54, AA 27, 5–226, Berlin y Leipzig 1923. En esta obra se incluye la psicología empírica como tercera parte de la metafísica, tras la ontología y la cosmología: «Psychologia principia theologiarum, aestheticæ, logicæ, practicarum scientiarum prima continens, cum ratione, [...] refertur, [...] ad metaphysicam [...]» [§ 502, AA 27, 130].

debe quizá a un error, pues en la metafísica todo debe tomarse a partir de uno mismo, de forma que todas las partes de la metafísica han sido consideradas como derivaciones de la doctrina del alma. Pero la metafísica no tiene nada que ver con los conocimientos de la experiencia. La psicología empírica pertenece a la metafísica tan poco como la física empírica.⁵ Surgen muchas ventajas al considerar la ciencia del ser humano como una ciencia particular,⁶ pues 1) la pasión por esta ciencia no nos obliga a estudiar toda la metafísica.⁷ 2) Una ciencia debe ser impulsada en las Academias antes de alcanzar el orden y la regularidad de la disposición. Ésta es la única forma de poner a flote en cierto grado una ciencia, lo cual no puede ocurrir en tanto que no se la trate por separado. No hay nada contenido en los libros cuya asignatura, por así decirlo, no esté en el entendimiento. De ahí que la disposición sea lo más importante en la ciencia y, si esta disposición se extrae a partir del conocimiento natural del ser humano, entonces se reunirán reflexiones y observaciones de incalculable valor a partir de novelas y semanarios, a partir de todos los escritos y del trato cotidiano. Trataremos el ánimo humano en todos sus estados, en el estado sano y en el enfermo, en el desordenado y en el inculto; [trataremos] los primeros principios del gusto y del enjuiciamiento de lo bello, los principios de la patología, la emotividad y las inclinaciones. Especificaremos según su género las diferentes edades y, en especial, los diferentes géneros, e intentaremos extraerlos a partir de sus fuentes. Sobre esta base se deducirá qué sea natural y qué sea artificial o adquirido en el ser humano; esto será lo más difícil y [9] nuestro objeto principal, [a saber,] distinguir al ser humano en tanto que es algo natural del ser humano en tanto que ha ido formándose por la educación y otras influencias, así como tratar el ánimo con independencia del cuerpo e intentar averiguar a partir de observaciones si la influencia del cuerpo es necesaria para el pensamiento. Si las experiencias nos muestran lo

⁵ Véase la nota 434.

⁶ *Br. an Herz*, final de 1773, AA 10, 145s.:

«En este invierno estoy impartiendo por segunda vez un *collegium privatum* sobre *antropología*, que ahora me propongo convertir en una *disciplina académica* ordinaria. Sólo que mi intención es totalmente distinta [a la de Platner]. Mi intención es posibilitar la formación de las fuentes de todas las ciencias que tengan que ver con el método de formación y gobierno de los seres humanos en las costumbres, la destreza y el trato. Por ello, me centro más en las manifestaciones y sus leyes que en los primeros principios de posibilidad de la modificación de la naturaleza humana en general [...]. [146] Entretanto trabajo gustosamente en la doctrina basada en observaciones sobre el desarrollo de la destreza, la prudencia e incluso la sabiduría, destinada a la juventud *académica*, la cual, junto a la *geografía* física, se diferencia de todas las otras enseñanzas y podría llamarse conocimiento mundano.»

Sobre Platner, véase la nota 14.

⁷ Esta consideración de tipo pedagógico y sistemático, por la cual Kant sostiene que puede estudiarse la psicología empírica o antropología con independencia de otras disciplinas, la encontramos ya en Christian WOLFF (1726): *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit heraus gegeben auf Verlagen ans Licht gesellet*, Frankfurt am Main 1733; reimpresión en *Gesammelte Werke*, ed. de W. Arndt, Hildesheim y New York 1973, secc. 1^a, vol. IX.: cap. 7, 231s.: «La *psicología empírica* es en realidad una historia del alma y puede conocerse sin todo el resto de disciplinas: por el contrario, la *psicología rationalis* presupone que se conoce la cosmología. [...] De este modo, he situado la primera parte de la *psicología*, es decir la *empírica*, antes de la cosmología, porque aquélla es más fácil que ésta y a los principiantes les parece más amena, por lo que con ello se les quita el fastidio que tenían con la ontología.»

contrario, entonces el argumento más seguro en favor de la inmortalidad del alma vendrá de la mano de una mera conclusión a partir de las experiencias.

El conocimiento que permite aplicar las ciencias de forma adecuada es el conocimiento mundano [*Weltkenntniß*].⁸ Éste consiste en el conocimiento del ser humano, sobre cómo podemos resultar complacientes, etc. El conocimiento mundano impide por lo tanto que la erudición se convierta en pedantería.⁹ También se incluyen en él los conocimientos de todo lo que sea digno de atención en la naturaleza. Por lo tanto, está constituido por la geografía física¹⁰ y la antropología. El conocimiento del sujeto es el fundamento de todo conocimiento. Al carecer del mismo, muchas ciencias prácticas no han tenido resultados, como ocurre por ejemplo en la filosofía moral.¹¹ Los escritos de Spalding¹² se refieren a la naturaleza humana de tal forma que

⁸ *Refl 1652*, κ? (λ?) (ξ-ο?) (γ?) (η?) ρ??, AA 16, 66:

«Se podría diferenciar entre la *ciencia mundana* [*Weltwissenschaft*] y la *sabiduría mundana* [*Weltweisheit*]; la primera es erudición; la segunda, conocimiento de la determinación del ser humano* según entendimiento y voluntad. Metafísica y moral. Así, Hume es el mayor sabio mundano. (§ con otras palabras: ciencia filosófica (§ erudición) y sabiduría filosófica.) [...].

* (§ La sabiduría es la relación ~~de un conocimiento~~ con los fines esenciales de la humanidad. A ello se debe la determinación del ser humano según entendimiento y voluntad. El experto en lo natural no es filósofo.)»

Refl 6076, ξ-ρ? (λ?), AA 19, 137:

«La ciencia es o bien práctica según la forma o bien tiene la práctica por objeto. La filosofía práctica subjetiva es la antropología y ésta se encuentra hermanada con la moral.

(§ La llamada filosofía práctica por antonomasia es práctica en cualquier respecto e incondicionalmente.)»

⁹ *Refl 180*, μ? υ?, AA 15, 67:

«Ligereza, viveza en el pensamiento. Ejemplos (distinción sensible); forman parte de las marcas del conocimiento mundano. Éste es representado en la sociedad en la corte. Los franceses se centran mucho en el mismo. La falta del mismo, junto con perfección lógica: pedantería. Los alemanes son conformes a la escuela.»

Refl 2044, π-ρ? (ν?) (φ?), AA, 16, 211s.:

«El modo de enseñar o de aprender una ciencia es o bien (§ conforme a la escuela), un modo experto, o bien (§ competente) popular (§ esotérico o exotérico). El primero es conforme a la escuela; el segundo (§ de utilidad general), condescendiente. La limitación (§ estrechamiento) de los conocimientos por la coacción de la escuela es pedantería (puesto que no se los hace comprensibles o agradables de forma general). La superficialidad del conocimiento por la popularidad es la galantería* del modo de escribir. El conocimiento mundano es conforme a la corte en la medida en que modera la coacción de la escuela sin que se pierda en profundidad.

[212] *(§ o más bien a partir del gusto y del refinamiento del mundo. Estropear el conocimiento debido a la galantería. Exactitud del método — Fundado y *populair*. Para la escuela y para el mundo.)»

Refl 2045, π-ρ? (ν?) (φ?), AA 16, 212:

«[...] El conocimiento mundano sólo fomenta la aplicación [de las ciencias] conforme a las circunstancias; [esta aplicación puede] ser o bien conforme a la corte o galante. El efecto más notable del Juicio [...] es dejar de lado la erudición en favor de la sencillez de la sana razón común, sin lisonjear ni el orgullo ni el refinamiento ~~comodidad~~ del gusto.»

Refl 2046, π-ρ? (ν?) (φ?), AA 16, 212:

«La pedantería se opone al conocimiento mundano, que es un conocimiento extendido [*extendirte*] del uso adecuado de la ciencia, por lo tanto un Juicio ampliado [*erweiterte*].»

¹⁰ Kant impartió clases de geografía física desde 1755 a 1796. La edición crítica de las mismas ha sido publicada por W. Stark con la colaboración de R. Brandt en el volumen 26 de la AA.

¹¹ *Refl 3643*, κ? (λ?) (η?) ρ??, AA 17, 172:

«La sabiduría es el conocimiento de lo bueno (§ de aquello que es bueno en su totalidad (en toda relación efectiva)) a partir de la idea del todo en tanto que un fundamento de la elección.

Aquello que haya de ser bueno en cualquier respecto debe derivarse de la idea del todo más perfecto.

(§ La prudencia es el conocimiento de los medios para fines que no se encuentran completamente en nuestro poder, por tanto en relación con la opinión y la libertad de otras personas.)

La sabiduría del ser humano consiste en que éste prescinda de los fines que no están en su poder.»

¹² Johann Joachim Spalding (1714–1804), predicador en la Iglesia Nikolai de Berlín, traductor de Shaftesbury y uno de los principales defensores de la teología ilustrada alemana del siglo XVIII. Entre sus obras destaca su *Bestimmung des Menschen*, recogida en Johann Joachim SPALDING, *Bestimmung des Menschen* (1748) y *Wert der Andacht* (1755), ed. H. Stephan, Gießen 1908.

es imposible no leerlos más que con amenidad. Pero este conocimiento de la naturaleza humana es algo de lo que carecen la mayoría de los filósofos de la moral y los clérigos [...].¹³

No sólo someteremos a examen al ser humano en relación con sus propiedades ocultas, que sólo sirven para la especulación, sino principalmente en relación con sus propiedades prácticas.

No es posible profundizar en la explicación relativa al tránsito desde el movimiento corporal al espiritual, en lo que no yerran poco Bonnet y otros autores diferentes al creer que pueden deducir con seguridad algo sobre el alma a partir del cerebro.^{14/15}

| 10 |

Tratado

El primer pensamiento con el que nos topamos al tratar con nosotros mismos expresa el *Yo* [*Ich*]; se expresa en la inspección de uno mismo. Queremos analizar [aquí] el *Yo*. Todas las pruebas de la simplicidad del alma que se llevan a cabo no son más que análisis del *Yo*. En la pequeña expresión “Yo” no se encuentra una mera intuición de uno mismo, sino también la simplicidad de nuestra mismidad [*Selbst*], pues se trata del *singularis* más perfecto. Además,

En las ediciones de su *Bestimmung des Menschen* de la década de 1760 Spalding introduce el entonces incipiente concepto de *sensibilidad* en el título de uno de sus capítulos. Éste considera la sensibilidad como el fundamento para las reflexiones antropológicas desarrolladas en su obra. Las declaraciones de Kant permiten apreciar su valoración positiva de este recurso. A este respecto, ambos autores emplean una teoría de la sensibilidad como fundamento para una reflexión antropológica sobre el ser humano de índole práctica o pragmática. A Spalding se refiere Kant también en *V-Mo/Collins*, AA 27, 244:

«La antropología se ocupa de las reglas subjetivas prácticas, observa sólo la conducta real del ser humano; la filosofía moral busca reducir la buena conducta de uno a reglas, es decir, [se ocupa de] lo que debe ocurrir. Contiene reglas del buen uso de la voluntad, del mismo modo que la lógica contiene [reglas] del uso correcto del entendimiento. La ciencia de las reglas sobre cómo haya de conducirse el ser humano es la filosofía práctica, y la ciencia de las reglas de la conducta real es la antropología. Ambas ciencias se relacionan estrechamente, y la moral no puede existir sin la antropología; pues primero se debe conocer al sujeto, [es decir], si éste también se encuentra en disposición de lograr aquello que se le exige, [aquello] que debe hacer. Se puede reflexionar sin problemas sobre la filosofía práctica, también sin la antropología, o sin el conocimiento del sujeto; sólo que ella tan sólo es especulativa, o una idea, de modo que después al menos debe estudiarse al ser humano. Siempre se predica lo que *debe* ocurrir, y nadie piensa en si puede ocurrir. Por eso resultan también tan fastidiosas las exhortaciones [y] repeticiones tautológicas de las reglas que cualquiera ya conoce, cuando no se dice más que lo que ya se sabe; y los sermones desde el púlpito con tales exhortaciones son vacíos si el orador a la vez no tiene en cuenta la humanidad, y en esto destaca Spalding entre todos los demás.»

Véase también *Br. von Spalding*, 20 de julio de 1783, AA 10, 333.

¹³ Véase también *V-Anth/Fried*, AA 25, 471s.

¹⁴ Charles de BONNET (1720–1793), científico y filósofo suizo. Influido por John Locke, su filosofía se enmarca dentro del empirismo ilustrado. En su análisis del conocimiento, su planteamiento pretende derivar toda representación desde las impresiones, que a su vez reciben una explicación de tipo fisiológico; véanse Charles de BONNET (1759): *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Copenhague; así como Charles de BONNET (1764–65): *Contemplation de la nature*, Amsterdam. Otras referencias de Kant las encontramos en *GUGR*, AA 02, 381; *KrV*, B 696; *V-MP-K2/Heinz*, AA 28, 756. El comentario también debe de ir dirigido contra Ernst Platner (1744–1818), médico y filósofo alemán, contra cuya obra [Ernst PLATNER (1772): *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Leipzig] se expresa Kant en la explicación que ofrece a Herz sobre su propia antropología: *Br. an Herz*, final de 1787, AA, 10, 145; véase la nota 6.

¹⁵ El fragmento «El conocimiento [...] a partir del cerebro» es un texto marginal en los apuntes de *Philippi*.

expresa mi sustancialidad, pues diferencio entre el *Yo* en tanto que un sujeto último, que no puede ser predicado de ninguna otra cosa, y la mismidad, que es el sujeto de todos los predicados. Esta pequeña expresión también significa una sustancia racional, pues el *Yo* expresa que uno se hace a sí mismo objeto de sus pensamientos mediante la conciencia. En él también reside la personalidad. Todo ser humano, toda criatura que se hace a sí misma objeto de sus pensamientos, no puede considerarse como una parte del mundo destinada a rellenar el vacío de la creación, sino como un miembro de la creación y como el centro de la misma y su fin.

El *Yo* es el fundamento del entendimiento y de la capacidad racional, y de la fuerza de conocer superior en su totalidad; pues todas estas facultades se basan en que me observo y me veo a mí mismo, así como [observo y veo] todo lo que me ocurre. Es difícil hacer que uno mismo sea objeto de sus pensamientos, por lo que se prescinde tan a menudo de hacer esto.¹⁶ En la pequeña expresión “Yo” encuentro hasta el concepto de la libertad, la conciencia de la espontaneidad [*Selbstthätigkeit*]; pues el *Yo* no es una cosa externa. A partir de este análisis del *Yo* comprobamos que lo que muchos filósofos aportan como si fueran pruebas sagaces no son más que intuiciones de nuestro *Sí mismo* [*Selbst*]. [...]

[13] [...] Si me separaran todas las partes de mi cuerpo y pudiera todavía seguir pronunciado mi *Yo*, entonces no sería consciente de ninguna disminución. Todo ser humano tiene en sí como una doble personalidad: el *Yo* como alma y el *Yo* como ser humano.

El *Yo* propiamente es algo sustancial, simple y persistente, puesto que, por el contrario, al *Yo* en tanto que ser humano se lo considera cambiante. Por ejemplo, se dice “yo era alto”, “yo era bajo”. El *Yo* tampoco sufriría ningún cambio de encontrarse en otro cuerpo. [...]

[14] [...] “Yo soy” es una intuición y no una inferencia, como pensaba Descartes.¹⁷ Pero “mi cuerpo es” es un mero fenómeno. Y es que en mí no hay más que la representación de mi mismidad [*meiner Selbst*]; tan sólo me considero a mí mismo. En tanto que se dan cambios en mí que se corresponden con los objetos, éstos se denominan fenómenos. No tenemos más

¹⁶ *Regel 175*, *x*¹, AA 15, 63s.:

«Cuanto más se piensa en cosas externas, tanto menos se piensa en uno mismo. Uno es poco consciente de sí mismo en el caso de las representaciones externas más claras. De ahí que para la claridad sólo se necesite de la conciencia de los objetos, pero no de [la conciencia] de uno mismo. [64]

Al tratar las propias representaciones y sensaciones, por el contrario, se debe tomar conciencia de uno mismo (uno se siente [*fühlt*] a sí mismo completamente).

Esta intuición (§ interna) y sentimiento de sí mismo [*Selbstgefühl*] debilita el cuerpo y lo separa de las funciones animales. (§ La infelicidad procede de la conciencia del propio estado.) [...]

¹⁷ René DESCARTES (1644, 1647): *Principia philosophiae*, en *Oeuvres*, ed. de Ch. Adam y P. Tannery, 1897–1909, Paris 1964–1974: VIII.1, 1ª parte, § 7, 6s.: «Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes; facillè quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideò nos qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.»

intuición en todo el mundo que la intuición de nuestra mismidad; todo |15| lo demás es fenómeno. El *Yō* es sólo el alma; el cuerpo es el pellejo.¹⁸ No hay un ser humano que no quiera intercambiarse con otro, ya sea la cara, todo el cuerpo y hasta propiedades del alma; pero nadie se decide a intercambiar todo su *Yō*; esto es en sí una contradicción. Por eso en realidad no hay nada en absoluto que sea oscuro.

En nuestra alma encontramos como dos caras, una por la que el alma es pasiva y otra por la que es activa. Según la primera, soy un juego de todas las impresiones que se me dan desde la naturaleza; según la segunda, soy un *principium* libre espontáneo [*selbstthätiges*]. El ser humano se conoce a sí mismo tanto menos cuanto más pasivo sea y más atado se encuentre en lo que respecta a su espontaneidad [...].¹⁹

Tenemos capacidades, facultades y fuerzas.

La capacidad es la propiedad del ánimo que permite ser modificado por impresiones externas. Podemos disponer de una gran facultad y tener, empero, una fuerza pequeña. Por lo tanto, las fuerzas son las fuentes de la ejecución y las facultades indican la suficiencia para |16|

¹⁸ Aristóteles, *Historia animalium*, 551a.

¹⁹ *Refl 204*, κ, AA, 15, 79:

«Las facultades inferiores se determinan de forma pasiva; las superiores, de forma activa.

Las primeras ~~son~~ constituyen la sensibilidad; las segundas, lo intelectual.

Representaciones sensibles, placer y displacer sensibles, deseos sensibles.

Representaciones racionales, placer y displacer racionales, deseos racionales.

La sensibilidad de las representaciones no consiste en la confusión, como tampoco consiste lo intelectual, según su naturaleza, en la distinción: éstas son sólo diferencias de la forma lógica. Más bien, el uso real del entendimiento posibilita el [uso] lógico. Pero puede haber una gran distinción en lo sensible y confusión en lo intelectual [...].»

Refl 205, κ λ, AA, 15, 79:

«Si bien lo sensible no se hace intelectual por someterse a la voluntad, sí deja de ser un impedimento para la misma, *inde harmonia facultatis inferioris et superioris*.»

Refl 208, κ ζ, ρ¹? σ?? ϕ¹??, AA 15, 80:

«Yo soy consciente de mí mismo:

Yo en tanto que pasivo, en tanto que soy afectado. Facultad inferior.

Yo en tanto que espontáneo [*selbstthätig*]:

espontaneidad [*spontanenität*], en tanto que pienso y quiero por mí mismo. Facultad superior.

Sensibilidad y entendimiento.

Sensible [e] intelectual.

La conciencia es la condición de la intelectualidad.»

Refl 212, μ? τ? υ?, AA 15, 81:

«La sensibilidad es la cualidad de ser afectada (ε pasividad) de la fuerza representativa [*Vorstellungskraft*].

El entendimiento es la espontaneidad de la fuerza representativa.

En el ser humano, la primera es la facultad de la intuición; el segundo, [la facultad de los] conceptos.

La conciencia se dirige a ambos. ~~Uno es consciente de uno mismo de forma indistinta o distinta.~~ La conciencia de lo múltiple en las primeras representaciones (*coordination*) o intuiciones es la distinción estética; en los conceptos, distinción lógica.

En ambas se trata de la mera forma.

Sin sensibilidad no tendríamos intuiciones (objetos). Sin entendimiento no tendríamos conocimientos generales de los mismos, es decir, no los pensaríamos.

Hacer sensible.»

ciertas acciones. No puede entenderse fácilmente qué sea aquello que haya de añadirse a una facultad para que se convierta en una fuerza activa.²⁰

La capacidad de ser modificado por algo o de sentir algo se denomina la fuerza inferior del alma; la capacidad de actuar de forma espontánea se denomina la fuerza superior. En tanto que el alma es capaz de [recibir] las impresiones que sufre el cuerpo, se denomina *anima*; en tanto que es capaz de actuar de forma espontánea, se denomina *mens*; en tanto que concilia a ambas y la primera capacidad permanece bajo la moderación de la otra, se denomina *animus*.²¹ *Anima* se denomina “alma” [*Seele*], *animus* se denomina “ánimo” [*Gemüth*] y *mens* se denomina “espíritu” [*Geist*]. No se trata de tres sustancias, sino de tres formas que tenemos de sentirnos vivir. En lo que respecta al primer tipo, somos pasivos; en lo que respecta al segundo tipo, si bien somos pasivos, simultáneamente también reaccionamos; en lo que respecta al tercer tipo, somos completamente espontáneos. Entre las sensaciones agradables y tristes podemos diferenciar entre:

- 1) el sentimiento de agrado [*Vergnügens*] y
- 2) el contento [*Fröhlichkeit*] a partir de este sentimiento de agrado,

De la misma forma, entre las sensaciones dolorosas distinguimos:

- 1) el mismo dolor o la preocupación,
- 2) las sensaciones dolorosas por la preocupación.

Los estoicos entendían por sabio al ser humano que |17| nunca llega a ser desgraciado, que aunque sienta el mayor dolor en el alma nunca permite que le alcance el ánimo, sino que más bien reacciona ante este dolor. Un ser humano puede sentir en su alma los dolores más agudos y ser, sin embargo, de ánimo contento y tranquilo. El ánimo se denomina por lo demás corazón, que limita por lo tanto con las fuerzas superiores del ánimo humano. Un buen ánimo es la buena relación entre las sensaciones o inclinaciones y la reacción del entendimiento. Sócrates tenía un mal ánimo, pero sus principios del entendimiento sometían a su sensibilidad y corregían la relación entre ésta y la razón.²² Así, aparte del placer y del displacer tanto en el alma como en el ánimo, hay además un placer y displacer en el espíritu, que es la aprobación [*Billigkeit*] de las buenas acciones de uno o el reproche de las malas. El alma puede estar completamente sumida en el dolor y sentir sin embargo una gran ecuanimidad [*Heiterkeit*] en el espíritu, de la misma

²⁰ Compárese este texto con la exposición en BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 216, AA 17, 72: «Omnis substantia existens agit, hinc habet possibilitatem agendi seu *facultatem* (potentia activam, vim), si patitur, habet possibilitatem patiendi, i.e. (potentiam passivam, capacitatem) *receptivitatem*.»

²¹ Véase la nota 183.

²² Un texto paralelo lo encontramos en *V-Mo/Collins*, AA, 27, 463s.

forma que, viceversa, el espíritu a veces sólo ve tinieblas cuando el alma y el ánimo se ven inundados de grandes alegrías. [...]

|18| Aquello que asciende desde el placer o displacer hasta llegar al espíritu desciende al ánimo con una intensidad redoblada. De ahí que las acciones más desesperadas surjan de reproches que uno se hace a sí mismo, o que las acciones más sublimes surjan de la aprobación hacia uno mismo. De cuando en cuando se dice que los seres humanos, las sociedades y las conversaciones tienen espíritu, es decir, fuerza motriz. Llamamos espíritu a aquello que posee propiamente la fuerza que nos mueve, como el espíritu de los licores. Con gusto buscamos siempre aquello que pone en movimiento nuestro ánimo. Se observa que en los seres humanos el espíritu es tanto como la vida o el primer fundamento de la vida del ser humano. En la mayoría de los casos la aflicción se debe a que uno se forma una gran idea de la importancia de la vida. Un sabio considera que nada en el mundo, tampoco su vida, tiene importancia, lo cual le ayuda a dominar intensas sensaciones sensibles y a reaccionar frente a ellas [...]. En lo que respecta al espíritu, nunca se dice que el ser humano tenga un espíritu malo. Dado que el espíritu no se ve afectado por ninguna inclinación y todo lo enjuicia a partir de la razón, no a partir de la sensibilidad, éste enjuicia lo bueno y constituye el principio de su enjuiciamiento, por lo que nada malo puede derivarse del mismo; todo lo que se deriva de él es bueno, mientras que lo malo proviene del ánimo [...].

|20|

Sobre la fuerza representativa

Es digno de atención que algunas representaciones nazcan de forma consciente, y otras sin conciencia. Un músico no es consciente de las sorprendentemente múltiples y difíciles representaciones y reflexiones que debe hacer cuando fantasea. Las acciones oscuras de toda nuestra fuerza cognoscitiva constituyen la mayor parte del estado del alma. La mínima parte de los conocimientos son iluminados por medio de la conciencia. La conciencia es como una luz con la que se ilumina un espacio en nuestro conocimiento; no produce el espacio, tampoco el conocimiento, sino que busca arrojar luz sobre las reflexiones que se encuentran en nosotros.²³

²³ *Refll 177*, «!?» (η!?), AA 15, 65s.:

«(§ La mayoría de las cosas del entendimiento ocurren en la oscuridad. Explicaciones de los juicios del ser humano. ¿Por qué ama la madre al hijo más vivaracho?»

Las ciencias difíciles sirven meramente para iluminar el tesoro oculto de las representaciones del alma, no para producirlas. Así, toda la moral sólo es un análisis del acopio de conceptos y reflexiones que el ser humano ya tiene de forma oculta. En ello no enseña nada nuevo, y las consideraciones más refinadas surgen en nosotros sin conciencia. El entendimiento tiene su mayor actividad en las representaciones oscuras y todas las representaciones claras son la mayoría de las veces resultado de largas reflexiones oscuras. En sus *Fundamentos de la crítica* Home²⁴ ha logrado con el mayor éxito rastrear aquello que precede a ciertos juicios o manifestaciones externas, como la risa en los seres humanos. En este caso, el filósofo de la naturaleza humana coincide en sus esfuerzos con el investigador de la naturaleza, a saber: en rastrear y poner de manifiesto, a partir de los fenómenos del sentido interno y externo, las fuerzas que actúan en la oscuridad [...]. |22|

Estamos acostumbrados a interpretar las representaciones oscuras como sensaciones; así, creemos sentir [*empfinden*] la belleza de un poema, o lo ingenioso de una broma, si bien en tales casos se trata meramente de reflexiones, que no se asemejan en nada a las sensaciones; pues el

Las sensaciones no son representaciones, pero sí la materia para [las representaciones]. Muchas cosas que son representaciones ~~son sensaciones~~ en la oscuridad son atribuidas a la sensación. Siento [*empfinde*] la verdad y la insipidez. Sentimiento. Sentimiento espiritual [*Geistiges Gefühl*].*

Antes debe apelarse a las representaciones oscuras en tanto que *qualitates occultas*; como la antipatía al ver a alguien.

Las representaciones oscuras se encuentran preñadas de las claras. Tan sólo: producir claridad en las mismas. Moral. La comadrona de los pensamientos. Todo *actus* del entendimiento y de la razón puede acontecer en la oscuridad.

(§ La costumbre obstaculiza la conciencia.) |66|

Las representaciones oscuras se oponen a menudo a las claras [...].

A veces, nos provoca un agrado el dejar algo a cargo de la reflexión oscura y que de repente se aclare. Estilo. La belleza debería ser inefable. No siempre podemos hablar de aquello que pensamos. [...]

Una discusión de Kant sobre el conocimiento oscuro, en contraposición al *Auszug* de MEIER lo encontramos en *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 119–31. Meier excluía la posibilidad de pensamientos oscuros, al definir la *cogitatio* precisamente desde la marca de la conciencia de la representación. Para él, si bien puede haber representaciones y conocimientos inconscientes, los pensamientos deben ser conscientes, de tal modo que incluso lo que pueda ser demostrado sobre la conciencia será válido igualmente para el pensamiento [cf. Georg Friedrich MEIER (1952): *Auszug aus der Vernunftlehre*, reeditado en AA 16, 3–872, Berlín y Leipzig ¹1914, 1924, § 123, AA 16, 316]. Esto nos indica una importante variación de Kant con respecto a la tradición leibniciano-wolffiana: Kant no presupone una identificación de lo consciente con lo intelectual y de lo inconsciente u oscuro con lo sensible; más bien, la oscuridad puede ser una marca del pensamiento, de un pensamiento inconsciente que debe ser considerado propiamente un contenido del entendimiento, y que puede hacerse consciente de forma mediata a través de una inferencia sobre sus consecuencias.

V-Lo/Blomberg, AA 24, 119:

«Pero una representación es oscura [...] cuando uno no es *inmediatamente* consciente de la misma. Tal conocimiento puede perfectamente hacerse consciente de forma mediata, por medio de la razón; por lo que queda una vía para hacer que una representación se haga clara, distinta, y se facilita así su intelección. [...]

V-Lo/Philippi, AA 24, 409s.:

«Los conocimientos oscuros son aquellos de los que no somos conscientes. Wolff dice: o bien somos conscientes del conocimiento o no somos conscientes. ¿Cómo puede Wolff decir que tenemos conocimientos y que sabemos que no los tenemos? |410|

Un concepto oscuro no es aquel del que no somos conscientes, sino del que no somos inmediatamente conscientes, del que podemos ser conscientes tras inferencias, pero no mediante el sentido interno.»

²⁴ Lord Kames Henry HOME (1696–1782), juez, filósofo y escritor escocés, miembro fundador de la *Philosophical Society of Edinburgh* y representante de la Ilustración escocesa. La obra citada por Kant es Lord Kames Henry HOME (1762): *Elements of Criticism*, Edinburg ³1765. Otras referencias las encontramos en *Logik*, AA 09, 15; *Reflexión 1588*, κ-λ? (ν-ξ?) (γ? η?) ρ??, AA 16, 127; *V-Lo/Pöhlitz*, AA 24, 506, *V-PP/Powalski*, AA 27, 102.

principium de la sensación es la sensibilidad, [mientras que] el *principium* de la reflexión es el entendimiento. Aquello que haya de convertirse en un objeto de la sensación debe poder someterse a los sentidos, y no sentimos [*empfinden*] nada que no sea sensible. Tampoco pueden sentirse con la sensación la belleza, la armonía y otros objetos ideales, como tampoco la fealdad, la carencia de rima o las parábolas maliciosas [...]. Pues apelar a la sensación corta el hilo de toda investigación; antes de apelar al sentimiento [*Gefühl*], se observa si éste no puede reducirse a reflexiones oscuras [...]. | 23 |

Lo que mentes superficiales denominan sentimiento y sensación es una serie de ideas y reflexiones. En realidad, quieren decir que no son capaces de desarrollar los fundamentos por los que esta o aquella acción es incorrecta.

Los principios de la moralidad y de la metafísica se encuentran ya en nosotros en la oscuridad, y el filósofo tan sólo nos los aclara y desvela. Es como si éste arrojase un rayo de luz sobre el ángulo oscuro de nuestra alma.

La lógica prohíbe tal desvelamiento, pero el gusto lo pide; de tal modo, debemos echar un tupido velo sobre muchas cosas.

Hay una satisfacción en el regusto [*Nachschmack*] que se encuentra en la aclaración de algo que al principio se muestra de forma dubitativa y finalmente aparece con claridad.²⁵ [...]

| 25 |

Sobre la distinción y la confusión

Lo contrario de la distinción se denomina mejor indistinción. En realidad, la confusión se contrapone al orden.²⁶ La claridad es:

- 1) claridad de la intuición o,
- 2) claridad del concepto.

Lo mismo ocurre con la distinción; ésta se da tanto en la intuición como en el concepto.²⁷ Es propia de la distinción de la intuición la intensidad de la impresión; de la claridad, el

²⁵ El fragmento «Lo que mentes superficiales [...] aparece con claridad.» es un texto al margen de los apuntes de Philippi.

²⁶ Se trata de una corrección a BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 510, AA 15, 6: «Quaedam distincte, quaedam confuse cogito. Confuse aliquid cogitans eius notas non distinguit, repraesentat tamen, seu percipit. Nam si notas confuse repraesentati distingueret, quae confuse repraesentat, distincte cogitaret; si prorsus non perciperet notas confuse cogitati, per eas confuse perceptum non distinguere valeret ab aliis. Ergo confuse quid cogitans quaedam obscure representat.»

²⁷ *Ref/643*, κ-λ, AA 15, 283:

discernimiento de lo múltiple. Pero en los conceptos tanto la claridad como la distinción se basan en la subordinación de las notas. Hallamos la distinción de la intuición en las cuestiones del gusto, mientras que [la distinción] de los conceptos la hallamos en las cuestiones de la especulación.²⁸ A las intuiciones debemos intentar añadirle los conceptos, y a los conceptos debemos asociarle intuiciones. Si se investiga la verdadera naturaleza de nuestros conceptos, entonces resulta que ella no radica más que en el orden de las representaciones, a saber, en una subordinación. Hasta que las representaciones no sean elaboradas, se encuentran coordinadas²⁹.

«En lo que respecta a la distinción, ésta puede coexistir perfectamente con la intuición. Pues la distinción depende del discernimiento de lo múltiple en la totalidad de una representación. En la medida en que estos componentes del conocimiento son pensados mediante conceptos universales, la distinción será un efecto del entendimiento; pero si esto ocurre mediante [conceptos] singulares, entonces [la distinción] será una forma de la sensibilidad. La primera se da mediante subordinación; la segunda, mediante coordinación. En la música no se dispone de conceptos sobre los tonos, pero sí de sensaciones, y su relación no se conoce en cifras, es decir según reglas universales, pero es discernida de forma intuitiva.»

V-Lö/Blomberg, AA 24, 42:

«La distinción puede precisamente tener lugar:

1) *en el intuir*, cuando podemos discernir bien las notas de lo que intuimos. Se trata de la distinción en la intuición.

2) *en el pensar*, cuando combinamos conceptos claros y representaciones con el intuir. A menudo puede intuirse algo de forma distinta sin pensar en ello nada de forma distinta.»

V-Lö/Blomberg, AA 24, 130:

«Precisamente por eso también podemos tener A: una distinción *sensible* según leyes estéticas;

y B: una distinción *lógica* según leyes lógicas. [...]

Véanse también *Refl 683*, $\kappa-\lambda$, AA 15, 304⁵⁻¹⁸; *Refl 2393*, $\kappa-\lambda$, AA 16, 342; *Refl 2397*, $\kappa-\xi?$ ($q?$ $\varphi?$), AA 16, 345; *Refl 2396*, $\kappa^3-\nu^2$, AA, 16, 344s.; *Refl 2392*, $\eta^2?$ $\kappa^3?$ ($\mu?$) $q^3??$, AA 16, 341s.

²⁸ V-Lö/Blomberg, AA 24, 127:

«Por lo tanto, la forma del conocimiento es de un tipo completamente diferente cuando se representa la cosa según notas subordinadas que cuando se la representa según notas coordinadas. La estética se ocupa sólo de describir [*mahlen*] las cosas y hacerlas distintas a través de notas coordinadas. La razón, en cambio, asciende desde una nota a otra, y deja en el camino muchas notas coordinadas. A través de ello, sin embargo, el conocimiento se hace árido [*trocken*].»

Refl 1783, $\eta^2?$ $\kappa^3?$, AA 16, 113:

«Al más perfecto de los sujetos sólo le interesarían los conocimientos según su perfección objetiva (§ La oposición entre el gusto y la forma de la razón se debe a que la *synthesis* se opone a la *analysis*).

El gusto correcto es aquel que es conforme a la perfección de la razón, incluso en la *synthesis*, como en los ejemplos, las analogías.

El sentimiento se opone la mayoría de las veces a la forma de la razón. Poca sensación y mucho gusto.»

²⁹ Aunque es cierto que Kant abre la sección con una corrección de la teoría baumgartiana de los tipos de representación, el concepto de coordinación planteado en esta misma sección debe considerarse como un desarrollo del concepto de *claritas extensiva* procedente de la estética y la psicología empírica de BAUMGARTEN. La *claritas extensiva* define en este último el conocimiento de los conceptos por las facultades inferiores, mientras que la *claritas intensiva* define su conocimiento por las facultades superiores [*Metaphysica*, §§ 531s., 563, 634–37, AA 15, 12s., 20, 36s.]. La primera es caracterizada como claridad estética; la segunda, como claridad lógica. Mientras que en el primer caso la claridad del conocimiento resulta de la acumulación de multitud de notas, en el segundo caso la claridad es el resultado de una relación lógica de subordinación. En la *claritas intensiva* la distinción en el concepto proviene de la relación de las notas contenidas en el mismo con un fundamento común al que pueden ser subsumidas, lo cual supone un abandono de lo específico que contienen estas notas particulares. En la *claritas extensiva* las diferentes notas se coordinan entre sí de forma confusa, y el conocimiento del todo proviene de la conjunción de la multiplicidad misma contenida en la representación, con lo que no se produce un abandono de la especificidad de las notas singulares. El recurso a la coordinación de las notas del concepto con independencia de las facultades superiores responde en Baumgarten a un intento por dar cuenta de la objetividad del singular sensible y su relación con el universal. Esta coordinación contribuiría a la formación del concepto a partir de una actividad de la facultad inferior de conocer, que será caracterizada por Baumgarten como un *analogon rationis*, y debe considerarse un antecedente histórico del ámbito de la sensibilidad en Kant. Las *Nachlassreflexionen* y los *Vorlesungsnachschriften* ponen de manifiesto que Kant desarrolla el concepto de coordinación y síntesis enlazando expresamente con este concepto de claridad extensiva que él encontraba en los manuales de los que se servía para sus lecciones [V-Lö/Blomberg, AA 24, 126–29, *Refl 2368*, $\zeta?$ $\kappa^2?$ $\lambda?$ $o?$ $q??$, AA 16, 334s.; *Refl 2407*, $\lambda?$ $\eta?$ $\kappa-\xi?$ $\tau?$, AA 16, 350].

La coordinación de las notas según las leyes formales de la sensibilidad es un fundamento de la distinción sensible o estética:

Refl 235Z, $\kappa-\xi?$ ($q-\varphi?$) ($\eta?$), AA 16, 331:

Por su índole lógica, aquellos conceptos podrían llamarse representaciones bajo las que se contienen muchas representaciones y a las que se les puede añadir siempre una u otra representación, pues la mente es algo así como un espacio vacío. Este espacio debe ser dividido en secciones, para que las nuevas representaciones puedan colocarse rápidamente en su sitio conforme se presenten. De ahí que sea muy necesario concebir divisiones exactas de todas las ciencias, con el objeto de que toda representación pueda ser asignada a un lugar; de lo contrario ésta es olvidada muy pronto. Pues bien, afirmo que los conceptos no son otra cosa que lugares lógicos y tan sólo ordenan todas las representaciones bajo ciertas esferas, para posteriormente poder compararlas entre sí de forma general.

Propiedades del conocimiento

«Grado de la distinción, mediante notas coordinadas o mediante notas subordinadas*. La distinción suficiente en la coordinación es *completudo* [...]; [la distinción suficiente] en la subordinación: *completud* [*Vollständigkeit*].**

*(El todo es igual, tomando en conjunto todas las partes que lo componen, por lo tanto también toda la distinción ~~total~~ de la representación en su totalidad; *completudo* (en sentido interno y externo) [...].)

**(* La distinción mediante coordinación se da *per synthesin*; mediante subordinación, *per analysisin*. La primera, en la matemática y la naturaleza; la segunda, en la filosofía de la razón pura.)»

Ref 1792, κ-ρ, AA 16, 119:

«La sensibilidad perfecta es la belleza (* toda belleza consiste en la exposición [*Darstellung*].) Pero la sensibilidad consiste en la conformidad con las leyes subjetivas encargadas de la realización [*Ausführung*], y la forma es la coordinación que se da en el *objectis sensuum*, [mientras] que [la forma es la] subordinación que se da en el *objectis rationis*.

La abstracción sirve a la perfección lógica, mientras que la asociación [sirve] a la [perfección] estética. Lo abstracto es aislado, árido, difícil; lo concreto [es] oculto, vivaz y fácil. No hay inferencia que valga de lo particular a lo universal, y el conocimiento de lo particular que se da en el universal se produce sin intuición.»

Véase también *V-Lo/Blomberg*, 56s., citada en la nota 214.

La referencia al objeto como un todo de representación sensible vincula a su vez tales textos con la teoría del conocimiento sensible en la *MSI*, AA 02, 393: «Pues los objetos no excitan los sentidos por su forma o figura [*speciem*]. Por eso, para que lo múltiple del objeto que excita el sentido se funde en el todo de una representación se necesita de un principio interno del espíritu, por el que tal multiplicidad adopte una figura determinada a partir de leyes innatas estables.» Véase también AA 02, 400, 403, 405.

Otros textos de Kant donde se plantea la oposición coordinación/subordinación, así como la oposición paralela síntesis/análisis son los siguientes:

V-Lo/Philippi, AA 24, 412:

«[A]sí, me represento un doble desarrollo del conocimiento: 1) El desarrollo en la serie de las notas subordinadas y 2) el [desarrollo] en la serie de las notas coordinadas. Empezamos por las notas coordinadas de nuestra exposición y su desarrollo se denomina propiamente *completudo*, es decir la totalidad de una representación posible de la cosa.» Véase también *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 124¹⁶⁻²⁶.

Ref 2282, κ-ν? (ξ?) (η?) (λ?) φ??, AA 16, 300s.:

«Una nota analítica es el concepto parcial [*theilbegriff*] de un concepto en tanto que un todo efectivamente real [*wirklichen*]. Una nota sintética [...]: |301| ~~en tanto que~~ la parte de un concepto en tanto que un todo posible ~~efectivo~~ que ha de formarse progresivamente a través de más partes. Los primeros son todos conceptos de la razón; los segundos pueden ser conceptos de experiencia.»

Véase también el texto más tardío de *Ref* 2290, υ? (ρ³-σ²) μ??, AA 16, 301:

«Los conceptos parciales de mi concepto efectivo (que son pensados por mí en éste) son analíticos; los [conceptos parciales] del concepto total que es meramente posible son marcas sintéticas.» Véase también *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 130.

Es interesante observar que el concepto de Juicio reflexionante será empleado en la *Kritik der Urteilskraft* para afrontar el mismo problema con el que se ocupan tales reflexiones, a saber: la formación de un universal para un particular dado a la sensibilidad [KU, AA 05, 179s.]. Según la *Erste Einleitung*, la actividad reflexionante del Juicio tiene por objeto reflexionar «sobre la representación dada [...] en virtud de un *concepto posible* a partir de esta misma representación.» [EEKU, AA 20, 211].

Podemos percibir tres tipos de relaciones en nuestro conocimiento: |26|

- 1) La relación del conocimiento con el objeto es — lógica.
- 2) La relación del conocimiento con el sujeto es — estética.
- 3) La relación de los conocimientos entre sí es — psicológica.

En lo que respecta a la primera relación, su perfección consiste en la verdad y la magnitud. Entre las relaciones que tienen los conocimientos en tanto que objetos de un ser pensante podemos señalar:

- 1) Vivacidad [*Lebhaftigkeit*], es decir, como la claridad que resalta. Es obvio que ésta se dirige al estado del sujeto y no del objeto.
- 2) Afección [*Rührung*], impresión [*Eindruck*]; — una impresión agradable se denomina estímulo [*Reiz*], mientras que la intensidad de la impresión se denomina afección.
- 3) Aprehensión [*Faßlichkeit*]; ésta tampoco es una relación del conocimiento con respecto al objeto, sino con respecto al sujeto.
- 4) Lo interesante [*Interessante*]. Un conocimiento se hace interesante si coincide con el alcance de nuestros deseos.
- 5) Novedad [*Neuigkeit*]. Todo esto pertenece a la estética. En lo que respecta a la tercera relación, que concierne a los conocimientos entre sí, los conocimientos se encuentran o bien asociados o bien en una conexión tal que un conocimiento produce otro.

Imperfección de los conocimientos

[...] |27| Cuanto más se hace, tanto más se ama la vida. Al ser humano le gusta hacer todo aquello que le permita sentir su existencia. Todos los agrados de la imaginación radican quizá en que ellos ponen en juego nuestras fuerzas y favorecen nuestra actividad. En las horas solitarias se prefiere tratar de atrapar quimeras antes que quedarse sin pensar nada en absoluto. Un escrito en el que domine el genio, aunque tenga muchos errores, es mucho mejor que uno que, aunque no los tenga, sólo cuente cosas cotidianas. Quien viaja extraviado no deja de ser alguien que ha viajado. — Con un libro de primera clase se pone en actividad mi entendimiento, al que además en esa situación se le pueden ocurrir por sí mismo nuevas perspectivas [...].

|29|

De las fuerzas inferiores y superiores de conocer

El ser humano se tiene a sí mismo en más alta estima cuando su estado es activo que cuando es pasivo. Aunque no sea algo raro que el estado pasivo le sea agradable y posiblemente se entregue de buena gana al mismo, sin embargo tal estado pasivo es tenido por inferior y de una calidad menor que el estado activo. Siempre se valora más a un ser humano y se lo tiene por más sublime cuando se encuentra en él mismo la fuente de su estado activo que cuando éste es agasajado, asistido y complacido con todo. Seguramente el último estado parecerá ser más agradable, pero también mucho menos noble que el primero. El ser humano pone en relación la determinación de su estado con ciertas facultades y fuerzas suyas, así como con las causas de esa determinación de su estado. El ser humano tiene:

1) receptividad [*Receptivitaet*] o capacidad de sentir; a saber, representaciones sensibles, sentimiento de placer y displacer, así como deseos; éstos pertenecen a la facultad inferior; pero el ser humano también tiene en sí

2) un libre albedrío [*freye Willkühr*] para determinar por sí mismo su propio estado y despertar en sí de forma espontánea representaciones, lo cual es propio de la facultad superior del alma. Además, también tenemos una fuerza que nos permite poner en movimiento todos los *actus*, para disponer tanto de nuestras facultades inferiores como de nuestras facultades superiores. Se trata del libre albedrío. A menudo nos es agradable el estado pasivo; pero se valora como la mayor dicha la facultad libre que permite entregarse a voluntad tanto al estado pasivo como al activo, y no hay dicha en el mundo que pueda suplir la falta que supone perder esta libertad para disponer a voluntad de nuestro estado [...]. La mayor dicha del mundo reside en el poder del libre albedrío para ejercitar y reprimir a voluntad en nosotros el resto de *actus* de nuestra facultad. Pues, si suponemos que me ocurre el mayor de los males, entonces me encuentro en la posición de |30| abstraer de mis representaciones; tengo como el poder de desterrar a voluntad representaciones y evocar otras. De esta forma, me encuentro armado frente a todas ellas y soy invencible. El dominio supremo del alma, a la que el ser humano nunca puede renunciar, es el dominio del libre albedrío [...].

La libertad es la verdadera majestad del ser humano. Facultad es el fundamento sobre el que descansa la *inhaerentia* de una determinación particular; fuerza es el fundamento sobre el que descansa la producción de una determinación. La facultad es o bien una capacidad inferior, es decir la sensibilidad, o bien una capacidad superior, es decir el entendimiento. Estas dos

facultades son los fundamentos de la inherencia de ciertas determinaciones o *actus* en nosotros. Pero también tenemos una fuerza que contiene el fundamento para producir cierto *actum* en nosotros, es decir el libre albedrío [...].

|31|

La sensibilidad

Es la facultad de ser afectado por cosas externas.³⁰ Todas las representaciones que nos proporcionan los sentidos surgen en nosotros meramente por la presencia de los objetos, en tanto que éstos se dan a los sentidos. A diferencia de como se piensa comúnmente, como es el caso, por ejemplo, de Mendelssohn³¹, las representaciones sensibles se diferencian de las intelectuales según el origen, y no meramente según la forma, pues lo que determina si las representaciones pertenecen al entendimiento o a la sensibilidad no es la distinción o indistinción, sino su origen. Las representaciones sensibles pueden ser muy distintas y las intelectuales, en cambio, completamente confusas, pues aquello que es distinto en el concepto puede ser de lo más indistinto y confuso en la intuición. De la misma forma que una moneda de bronce no se convierte en una medalla de oro a través del más bello cuño, tampoco una representación sensible se convierte en una representación intelectual por mucho que se la trabaje y limpie. La conciencia es una fuerza, no una representación — tampoco produce representaciones, sino que sólo dilucida representaciones; pertenece a las fuerzas superiores.

Las representaciones sensibles siempre permanecen sensibles aunque uno sea consciente de ellas, y las representaciones intelectuales [permanecen siempre] intelectuales aunque |32| ocurra lo contrario. La conciencia no debe ser confundida con ambas facultades.³²

³⁰ Compárese con las siguientes definiciones:

MSL, AA 02, 392:

«La sensibilidad [*sensualitas*] es la receptividad [*receptivitas*] de un sujeto por la cual es posible que su estado representativo sea afectado de cierta manera por la presencia de cualquier objeto.»

KrL, A 19/ B 33:

«La capacidad (receptividad [*Receptivität*]) de recibir representaciones mediante el modo como somos afectados por los objetos se denomina sensibilidad.»

³¹ Moses Mendelssohn (1729–1786) fue filósofo judío-alemán y claro referente de la Ilustración berlinesa, fuertemente influenciado por la filosofía leibniciano-wolffiana. Siguiendo a los editores de la AA, Kant puede estar refiriéndose a Moses MENDELSSOHN (1771): *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen*, en *Philosophische Schriften. Verbesserte Auflage*, Berlin 1971: I 404, 430 [véase AA 25, 31 n. 031].

³² *MSL*, AA 02, 387:

«Al explicar el concepto expuesto [de mundo] he atendido un poco, además de a las notas que pertenecen al conocimiento distinto del objeto, también a la doble génesis de [este concepto] a partir de la naturaleza del espíritu, lo cual me parece muy recomendable. Pues esto puede servir de ejemplo para analizar con más detenimiento el método en el campo de la metafísica.

Por lo tanto, hemos visto que no es malo tener sensibilidad; la confusión sería un mal, pero la sensibilidad no confunde. Si alguien sólo emplea los sentidos, a su representación le faltará la elaboración que lleva a cabo el entendimiento, sin la que no puede tener lugar ninguna conceptualidad ni ningún orden de la representación; pero cuando a una cosa le falta algo no se trata de un mal, sino de una falta. No necesitaríamos sentido alguno si fuésemos creadores del mundo; pero, como somos moradores [del mismo], no podemos extraer de nosotros mismos más conocimiento que el de nosotros mismos y, por lo tanto, para conocer las cosas externas necesitamos una facultad a través de la cual puedan afectarnos los objetos y enviarnos representaciones externas, y tal facultad la encontramos en la sensibilidad.³³

El que los seres humanos sólo tiendan a someterse a la sensibilidad se debe a que los deseos sensibles suponen un lastre para nuestra libertad, y a que menospreciamos todo lo que limite nuestra libertad. Sin embargo, en lo que respecta a la forma sensible del conocimiento, ésta anticipa a menudo lo intelectual, debido a su evidencia [*Augenscheinlichkeit*], puesto que la intuición es el conocimiento más perfecto. Si queremos conducir los conocimientos discursivos del entendimiento a la intuición, entonces debemos mostrar las doctrinas del entendimiento en los casos concretos, tal como hacen realmente los moralistas [...].

De la misma forma se ha de proceder en relación con la virtud; no se la debe mostrar en su superioridad sublime y honorable, sino desde un prisma complaciente, de tal modo que en gran medida nos estimule, en lugar de |33| hacernos sentir atemorizados en su presentación honorable, pues todo lo que haya de suscitar respeto se nos convierte en una carga. Preferimos

Pues una cosa es, cuando las partes se encuentran dadas, pensar la *composición* del todo mediante un concepto abstracto del entendimiento y otra cosa es *desarrollar* tal concepto universal, como un tipo de tarea racional, mediante la facultad sensible de conocer, es decir, representarlo en lo que tiene de concreto mediante una intuición distinta.»

MSI, AA 02, 394:

«A partir de esto se ve que se explica mal el conocimiento sensible en tanto que *confuso* y el conocimiento intelectual en tanto que *distinto*. Pues éstas son sólo diferencias lógicas, que *no afectan en absoluto a lo dado*, sometido a toda comparación lógica. Pero lo sensible puede ser completamente distinto y lo intelectual [puede ser] muy confuso.»

KrV, A 44/ B 61:

«Por eso, al tratar la diferencia de la sensibilidad con el entendimiento como meramente lógica, la filosofía leibniziano-wolffiana le ha asignado un punto de vista completamente erróneo a todas las investigaciones sobre la naturaleza y el origen de nuestros conocimientos. Pues es manifiesto que esta [diferencia] es trascendental, y no concierne meramente a la forma de la distinción o indistinción, sino a su origen y contenido; de tal modo que a través de la [sensibilidad] no es que conozcamos sólo la naturaleza de las cosas en sí mismas de forma indistinta, sino que no la conocemos en absoluto y, tan pronto como prescindamos de nuestra naturaleza subjetiva, no habrá modo de dar con el objeto representado, con las propiedades añadidas a él por la intuición sensible; ni éste podrá ser encontrado, dado que precisamente esta naturaleza subjetiva determina la forma de [este objeto] en tanto que fenómeno.»

³³ *RefL 207*, «? ? ? ?», AA 15, 79s.:

«La sensibilidad de las representaciones no es un mal, sino sólo una falta e incompletud en el conocimiento. A partir de los fenómenos, el entendimiento hace |80| intuiciones de los objetos, y a partir de éstas [hace] conceptos. Pero cuando se tiene el fenómeno por [*vor*] un concepto, entonces estamos ante una ilusión [*Schein*].

La facultad superior es el entendimiento; la fuerza superior es el albedrío; la condición del albedrío para tratar las representaciones es la conciencia.

En unos prevalece la sensibilidad; en otros, el entendimiento.»

estar entre buenos amigos que con personas de posición elevada. Entre algunas personas prevalece la sensibilidad; entre otras, el entendimiento. Lo mejor es el modo de pensar [Denkungsart], porque se conocen las cosas de forma universal solamente a través de la mera razón. Esto debe ocurrir especialmente en la moral, y entonces a esto se lo denomina enunciados racionales. La gran utilidad de las ciencias bellas es que presentan los enunciados racionales de la moral en todo su esplendor y los protege fuertemente. Esto lo muestra Sulzer³⁴ con gran claridad. Cabe apuntar, no obstante, que no se puede comenzar por la sensibilidad ni tampoco por sus enunciados generales obtenidos por abstracción, sino que hay que comenzar por la razón, puesto que los enunciados enjuician y determinan de forma absolutamente pura, para ilustrar posteriormente mediante ejemplos sensibles estos enunciados determinados por la razón pura [...].

|42|

Sobre la convicción, la persuasión y la aprobación

En un sentido subjetivo, la convicción [Überzeugung] y la persuasión [Überredung] no son distintas. La verdad es la conformidad de los conocimientos con los objetos. Si soy consciente de esta verdad en alguno de mis conocimientos, entonces estamos ante la persuasión o la convicción. Estas dos no pueden ser diferenciadas por uno mismo. Sólo otros pueden llamar a algo mi conciencia o persuasión, al comprobar que soy consciente de la verdad de un conocimiento que ellos en cambio no toman por verdadero. Si el conocimiento es verdadero, entonces lo denominan convicción. — En lo que respecta a la aprobación [Beyfall], a veces se le da a uno la razón cuando la parte enfrentada no quiere seguir discutiendo o cuando el juez tiene

³⁴ Johann Georg Sulzer (1720–1779), teólogo y filósofo suizo representante de la Ilustración alemana. Cabe destacar la enorme influencia de Johann Georg SULZER (1771, 1774): *Allgemeine Theorie der schönen Künste, in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artickeln abgehandelt*, Leipzig 1792 (edición ampliada), reimpresión en Hildesheim 1967, al ser la primera enciclopedia sobre estética escrita en alemán. Kant puede estar refiriéndose aquí a Sulzer, *Allgemeine Theorie*, prólogo a la primera edición: «Las bellas artes pueden tener los efectos más eficaces, cuya verdadera tarea es despertar un sentimiento vivaz para lo bello y lo bueno, y un fuerte rechazo frente a lo feo y lo malo.» Otras referencias en los escritos de Kant son *Bemerkungen zu GSE*, AA 20, 137; *KrV*, B 769; *Grundlegung*, AA 04, 411 n.; *Anth*, AA 07, 332s. n.; *Br. an Moses Mendelssohn*, 7 de febrero de 1766, AA 10, 68; *Br. an Moses Mendelssohn*, 8 de abril de 1766, AA 10, 72; *Br. an Marcus Herz*, 27 de septiembre de 1770, AA 10, 102; *Br. an Marcus Herz*, 21 de febrero de 1770, AA 10, 135; *Br. an Johann Bernoulli*, 16 de noviembre de 1781, AA 10, 277; *Br. an Christian Garve*, 7 de agosto de 1783, AA 10, 336; *RefI 5091*, φ^{1-2} , AA 18, 85; *V-Lo/Herder*, AA 24, 6; *V-Lo/Philippi*, AA 24, 409; *V-Lo/Wiener*, AA 24, 811; *Anthropologie Dohna-Wundlacken*, Ko 105, 160, *V-Me/Herder*, AA 28, 75. Una referencia explícita de Kant a la *Theorie der schönen Künste* la encontramos en *V-Lo/Wiener*, AA 24, 843.

algo diferente que hacer. — “y al ladrón lo mandaron a ahorcar porque el juez quería comer”, tal como decía el poeta [...].³⁵

Los fundamentos subjetivos deben ofrecer a menudo la explicación de tales fenómenos. Relacionamos el tratamiento de las representaciones con la explicación de la estética. — Ésta es en general la ciencia de los sentidos. La diferenciación entre placer y displeacer es estética. La estética podemos dividirla:

- 1) En la [estética] trascendental, que es la diferenciación de las representaciones sensibles de las [representaciones] intelectuales. En la metafísica, ocupa su lugar en el tratamiento de las diferentes fuentes del conocimiento |43| y, en particular, examina la forma de la sensibilidad, es decir espacio y tiempo.
- 2) En la estética física; ésta trata los órganos del cuerpo, y una parte de la misma, la estética fisiológica, reflexiona sobre la sensación.
- 3) La estética práctica investiga el placer y displeacer en la sensación [...].³⁶

³⁵ *Refll 198*, $\kappa^3?$ ($\iota^2?$) ($\upsilon^2?$), AA 15, 75s. Véase también *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 143–48, 195, 218, 226–28, 234; *V-Lo/Philippi*, AA 24, 420, 439–41; *Refll, 2596*, $\mu-\upsilon$, AA 16, 434. En el siguiente texto encontramos la siguiente declaración sobre la persuasión, en relación con la estética, que debe ser leída en su sentido crítico con respecto al *Auszug* de MEIER y a la tradición retórica contenida en este compendio:

V-Lo/Blomberg, AA 24, 234:

«Sólo muy raramente es posible encontrar demostraciones en la filosofía. Por lo tanto, una prueba estética nunca puede ser una demostración, pues una prueba estética surge meramente a partir de la conformidad del conocimiento con nuestro sentimiento y nuestro gusto, por lo que no es más que una persuasión.

A alguien le puedo demostrar algo en un sentido estético tan pronto como conozco sus pasiones y su sentimiento y me encuentro en disposición de afectarlos. Sin embargo, esta prueba no es universalmente válida y es denominada demostración incorrectamente por nuestro autor [*i.e.* Meier].»

El texto de Meier comentado por Kant es el siguiente: «Una demostración causa una certeza exhaustiva o bien distinta o bien indistinta [...]. Estas [últimas] son las *demostraciones estéticas* (*demonstratio aesthetica*), mientras que aquéllas son las *demostraciones lógicas, filosóficas y eruditas* (*demonstratio logica, philosophica, erudita*). Una demostración lógica que provoque una certeza matemática es una *demostración matemática* (*demonstratio mathematica*) [...].» [MEIER, *Auszug*, § 197, AA 16, 491]. Sobre el “tener por verdadero”, véase la posición de Kant en *KrV*, A 820s./ B 848s.

³⁶ *Refll 716*, $\upsilon?$ ($\lambda-\mu?$), AA 15, 317:

«Estética trascendental (§ universal). Lógica trascendental o metafísica. Sobre la estética especial (placer y displeacer). Doctrina del gusto [*Geschmackslehre*]. De la filosofía práctica. De la determinación de la razón humana. Explicaciones.»

Los textos parecen indicar que en este período Kant consideraba aún la teoría del sentimiento y la crítica del gusto como una estética especial dentro de la futura Estética Trascendental. Es posible que el último texto sea un bosquejo relativo al plan general de la obra planeada por éste con posterioridad a la *MSI*, que sin embargo nunca llegó a ver la luz; a saber, *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*:

Br. an Herz, 7 de junio de 1771, AA 10, 122s.:

«Usted conoce la gran influencia que tiene la comprensión cierta y distinta de la diferencia entre lo que se basa en los *principios subjetivos* de las fuerzas del alma humana, no sólo de la sensibilidad, sino también del entendimiento, y lo que atañe a los objetos de toda la sabiduría mundana, incluso a los más importantes fines del ser humano en general [...]. |123| De ahí que ahora mismo me ocupe en desarrollar de modo exhaustivo una obra que, bajo el título *Los límites de la sensibilidad y de la razón*, ha de contener la relación de los conceptos fundamentales y las leyes que determinan el mundo sensible en el marco del plan de lo que haya de constituir la doctrina del gusto, la metafísica y la moral.»

Br. an Herz, 21. Feb. 1772, AA 10, 129:

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

Teoría de la sensibilidad

En todas las representaciones sensibles podemos distinguir:

1) La materia, a través de la cual se da la impresión a los sentidos. Pero por sí misma esta impresión no produce aún un concepto en mí. [Éste] aún debe añadirse. 2) La forma, y esta forma es primeramente la forma de la intuición. Espacio y tiempo son las formas de toda [45] intuición sensible.³⁷ Las relaciones del espacio ofrecen figuras, mientras que las del tiempo [ofrecen] juego.³⁸ De ahí la música, en tanto que en ella hay una serie de tonos que se denomina juego.³⁹

general, 2) la metafísica, a saber, según su naturaleza y método. La segunda [consta] a su vez de dos capítulos, 2) los principios generales del sentimiento, del gusto y de los deseos sensibles, 2) los primeros principios de la moralidad.»

En esta carta Kant explica a Herz el estado en que se encontraba su proyecto nacido con *MSI*, antes de toparse con el escollo principal de este proyecto, el problema de la deducción de los conceptos puros del entendimiento.

La separación entre la estética, como teoría crítica del sentimiento sensible de lo bello, y la Estética Trascendental, como ciencia de los principios formales de la sensibilidad en el marco de la Filosofía Trascendental, es ya patente en la *KrV*, A 21; véase al respecto la nota 425.

³⁷ Desde la teoría del conocimiento sensible expuesta en *MSI*, los objetos no se dan a la sensibilidad humana tal como son en sí o, dicho de otra forma, tal como el entendimiento los piensa en abstracto. Los objetos sólo pueden ser conocidos en la sensibilidad tal como *nos aparecen* según «la naturaleza particular del sujeto.» [AA 02, 392]. Pero si la receptividad de la sensibilidad tiene un origen subjetivo, no por ello se basa el conocimiento sensible en la particularidad privada de cada individuo. Y es que los principios del conocimiento sensible hacen posible diferenciar entre la *materia* y la *forma* de la intuición: «Pero en la representación sensible tiene lugar primeramente algo, que podría denominarse la *materia*, es decir la *sensación*, pero también algo, que podría denominarse la *forma*, es decir la *figura* de lo sensible, que surge en la medida en que lo múltiple que afecta a los sentidos se coordina entre sí mediante cierta ley natural del espíritu.» [AA 02, 392]. Según Kant, es esta forma subjetiva presupuesta —espacio y tiempo— la que ofrece un fundamento para la posibilidad de un conocimiento específicamente sensible [*sensitiva*]: «El conocimiento es sensible en tanto que se encuentra sometido a las leyes de la sensibilidad.» [AA 02, 392].

Ref 646, κ-λ, AA 15, 284:

«Una representación es sensible cuando en ella se encuentra la forma del espacio y del tiempo [...]. Los objetos bellos son aquellos que forman un conjunto ordenado que place según las leyes del *intuitus*. Fenómenos bellos de objetos, como imágenes.»

Si bien en Baumgarten no se encuentra aún esta fundamentación de las facultades inferiores desde principios formales, es posible hallar en su filosofía el primer empleo sistemático del término “*sensitivus*” dentro de la escuela wolffiana, así como su demarcación con respecto a lo meramente “*sensual*”. Lo sensible sería la marca característica de las facultades inferiores frente a las superiores. Con ello, se da un primer abandono de la definición de la sensibilidad, en tanto que conocimiento *clarus et confusus*, por su relación negativa con el entendimiento: «Repraesentationes per partem facultatis cognoscitivae inferiorem comparatae sunt sensitivae.» [Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1735), *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus di A. G. Baumgarten. Testo, indici, concordanze*, ed. A. Lamarra y P. Pimpinella, Roma 1993: § 3, 6]. A este respecto, una primera referencia al conocimiento *clarus et confusus* la encontramos en Gottfried Wilhelm Leibniz (1684): *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften y Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Berlin 1923ss., VI, 4A, 585–92.

³⁸ Ref 655, κ-λ, AA 15, 289:

«Pues en el fenómeno hay o bien un objeto (éste se sitúa en todo momento en el espacio) o bien solamente una sensación, pero según relaciones de tiempo; lo primero se denomina la figura [*Gestalt*]; lo segundo, el juego; a menudo ambos se encuentran mezclados.»

Ref 658, κ-λ, AA 15, 291:

«El tiempo se dirige a la relación de las sensaciones; el espacio, a la relación en el objeto de las sensaciones.»

Ref 683, κ-λ, AA 15, 304:

Además de la facultad de la sensación, debemos tener una facultad para hacer un fenómeno a partir de las sensaciones, para formar algo que le corresponda a partir del orden de las sensaciones. Sólo con una cantidad determinada de impresiones no se ofrece aún una imagen, un objeto. El ánimo debe tener una facultad que permita formar *á la mosaïque* una imagen a partir de la comparación y la aprehensión conjunta [*zusammengefaßt*] de las impresiones. Pues bien, esta facultad es, en primer lugar:

[La facultad] de la aprehensión de imágenes [*Abbildung*], puesto que formamos representaciones a partir del material que se nos presenta para el conocimiento. Por eso es tan agradable la sencillez, así como una condición del arte bello, puesto que facilita la reproducción de los objetos en el ánimo. De ahí que a los seres humanos les guste ir en pareja a las celebraciones.

2) La facultad de la reproducción de imágenes [*Nachbildung*], puesto que nos formamos representaciones de cosas que, si bien ahora mismo no se encuentran presentes, sí estuvieron presentes anteriormente. Por lo tanto, esta facultad toma tanto la materia como la forma a partir de los sentidos. Esta facultad se llama fantasía [*phantasie*] o *imaginatio* [*Imagination*].

3) La facultad de la anticipación de imágenes [*Vorbildung*], que toma los materiales a partir de los sentidos y se representa algo en el tiempo futuro a partir de los *datis* que se dan a los sentidos.

4) La facultad de la imaginativa [*Einbildung*], donde se forma algo que no se toma de las representaciones sensibles. Con la imaginativa uno puede formarse una representación del futuro, como ocurre con el miedo a la muerte. No es bueno confundir la imaginativa con la anticipación de imágenes en la filosofía.⁴⁰ El habla de uso común diferencia estas cuestiones tal

«Para que la sensibilidad en nuestra representación tenga una forma determinada se precisa la ordenación del conjunto [*Zusammenordnung*], no sólo su recepción conjunta [*Zusammennnehmung*]. Esta ordenación del conjunto ~~coordinación es una síntesis~~ es una conexión de la coordinación, y no [una] subsunción o subordinación, como la que aporta la razón. El fundamento de toda coordinación, es decir de la forma de la sensibilidad, es espacio y tiempo. La representación de un objeto según las relaciones del espacio es la figura, y según su imitación es la imagen. La forma del fenómeno ~~la sensación~~ sin representación de un objeto no es más que la ordenación conjunta de las sensaciones según la relación del tiempo, y el fenómeno se denomina un seguimiento [*Gefolge*] (s o serie, o el juego). Todos los objetos sólo puede ser conocidos de forma sensible o intuitiva en una figura [...].»

Ref 756, §, AA 15, 330:

«La modificación del sentido es la sensación; el objeto de la sensación: el fenómeno, cuya forma [es] espacio y tiempo (que algo se nos presente como [siendo] de fuera presupone ya el espacio).»

V-L o Blomberg, AA 24, 261s.:

«La materia nunca puede ser creada [*erdichtet werden*]; quien no tiene vista no puede crear color alguno; quien no tiene oído no puede [262] crear tono alguno. Pero toda forma es creada según la relación del espacio y del tiempo, y según la naturaleza universal de nuestra razón.»

³⁹ Véase también *Ref* 683, κ-λ, AA 15, 304; *Ref* 685, κ-λ, AA 15, 305.

⁴⁰ La imaginativa [*Einbildung*] es considerada por Kant como una facultad activa, en tanto que basada en la forma de la sensibilidad, por lo que debemos considerarla como antecedente del concepto de imaginación productiva, que comenzará a usar a partir de finales de la década de los setenta. A esta concepción se debe su crítica a aquellos autores que confunden la

como las hemos diferenciado aquí. Para la imaginativa [46] se necesita siempre creación [Erdichtung]. La imaginativa sólo toma de los sentidos los materiales, pero crea por sí misma la forma. La reproducción de imágenes toma de los sentidos la materia y la forma. La sensación es la más baja de entre todas las facultades del alma; en este caso el alma es meramente pasiva [...]. Cuanto más se acostumbra el ser humano a reflexionar, tanto más se reduce su apego a ciertas cosas. Mediante las reflexiones se enfría todo el furor y el calor de los deseos. Poco a poco uno se desprende de todas las cosas. Con todo, el ser humano no deja de tener algo que hacer, pues debe estar ocupado en todo momento [...].⁴¹

[47] Todos nuestros conocimientos comienzan con los sentidos y acaban en los mismos. Los sentidos son el fundamento, y también la meta; tomamos nuestros conocimientos a partir de los sentidos. La aplicación del entendimiento tiene que fundarse en la experiencia. Nuestros conocimientos no sólo comienzan con los sentidos, sino que también se refieren a los sentidos; éstos son la meta hacia la cual construimos todos nuestros conocimientos.

imaginativa con una mera facultad reproductiva, tales como Wolff y Baumgarten. En ambos existe una coincidencia conceptual en la caracterización de la imaginación, aun cuando en el planteamiento de Baumgarten se produzcan divergencias en el empleo de la terminología. Mientras que Wolff habla de «*facultas imaginandi seu Imaginatio*», Baumgarten se refiere a esta facultad como “*phantasia*” y a sus objetos como “*phantasmata*”. Según el primero, «[f]acultas producendi perceptiones rerum sensibilibum absentium *Facultas imaginandi seu Imaginatio* appellatur.» [Christian WOLFF (1732): *Psychologia empirica*, en *Gesammelte Werke*, ed. de J. École, Hildesheim 1968, Secc. 2ª, vol. v: § 92, 54; véase también §§ 115–17, 75s.; así como Christian WOLFF (1720): *Vernünfftige Gedanken: von Gott, der Welt und der Seele des Menschen und allen Dingen überhaupt*, en *Gesammelte Werke*, ed. de Ch. A. Corr, Hildesheim 1983, secc. 1ª, vol. II: § 238, 132s.]. En la misma línea, la definición baumgartiana es: «Habeo facultatem imaginando seu *Phantasia*. Cumque imaginationes meae sint perceptiones rerum, quae olim praesentes fuerunt, sunt sensorum, dum imaginior, absentium.» [BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 558, AA 15, 19]. En los dos planteamientos la imaginación puede estar sometida o no a la voluntad, de lo cual depende que sus imágenes puedan corresponderse con la verdad. Lo interesante es notar que ambos entienden la imaginación como la facultad de la mente que permite reproducir percepciones de objetos sensibles que, si bien ahora no se encuentran presentes, sí estuvieron presentes en algún momento en la sensibilidad. Esto demuestra una fuerte dependencia entre la caracterización de esta facultad y la *pasividad de los sentidos*. Baumgarten lo expresa en clara relación con la teoría tomista de la relación entre sentidos e intelecto: «Ergo phantasia perceptiones reproducuntur, et nihil est in phantasia, quod non ante fuerit in sensu.» [BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 559, AA 15, 20; véase también la nota 205]. Sin embargo, lo paradójico de esta corrección de Kant se debe a que éste desarrollará progresivamente su concepto de imaginación productiva bajo la influencia del concepto baumgartiano de *facultas fingendi*; véase en esta lección AA 25, 95–97, así como la nota 45.

⁴¹ *Ref 314*, κ¹? (η¹?), AA 15, 124:

«En la medida en que las representaciones, ya sea de forma inmediata o mediata, proceden de los objetos (o bien de la presencia de los objetos o de la realidad de las [...] representaciones en el tiempo pasado, como el recuerdo y, mediante el mismo, la [realidad] en el tiempo futuro), se denominan *imágenes aprehendidas*, *imágenes reproducidas* e *imágenes anticipadas* (s análogo, *symbolum*). Pero aquello que no tiene en absoluto su causa en las representaciones reales ~~como tampoco en el pasado~~, sino que surge mediante la propia actividad del alma, es la imagen producto de la *imaginativa* [*Einbildung*].

Una *imagen anticipada* (*typus*) es algo diferente de un *praesagium* y de un indicio, *signum prognosticon*. La imagen que es producto de la imaginativa junto con conciencia es una imagen creada [*Erdichtung*] [...].

Las imágenes que son producto de la imaginativa se generan cuando una representación produce la otra según el *nexu causali*; las imágenes creadas [se generan] en la medida en que todas [las representaciones] se conectan mediante el libre albedrío.»

Ref 316, κ²? ν²?, AA 15, 125:

«Algún origen ~~acciones~~ de las representaciones o la generación de las mismas es meramente natural e independiente del albedrío; otros dependen de la dirección voluntaria de nuestra fuerza representativa. Lo primero es ~~doble~~, puesto que ~~y es que~~ las representaciones se producen entre sí, o bien tal como éstas se encuentran conectadas ya, o bien de un modo diferente al estado anterior en que se encontraban. Lo primero es la imagen producida [*Einbildung*] o, mejor dicho, la imagen reproducida (fantasía); lo segundo [es] la imagen producida (*fictio*). Ambas pertenecen a la sensibilidad [...].»

Véanse también *Ref 315*, κ¹? ζ¹? (η¹?), AA 15, 125; *Ref 326*, λ²? ν¹? ζ¹? ρ¹? κ¹??, AA 15, 128s.

Sobre el idealismo

Denominamos idealismo al método por el que se observan las cosas en tanto que fenómenos y sólo a uno mismo se lo representa como real. Éste o bien no les concede a las cosas externas ningún valor en absoluto o bien no les concede un valor adecuado. Las cosas externas no tienen ningún valor interno, pues ¿de qué valdría que las montañas fueran de diamantes y los ríos de néctar si no hubiera criaturas racionales que pudieran disfrutarlos ni contemplarlos? [...]. | 48 |

El idealismo estético es o bien quimérico [...] o bien también puede concordar con el entendimiento, cuando éste elige bien los modelos según los cuales enjuicia las cosas del mundo. Cuando se quiere enjuiciar de forma sensible sobre esto, entonces se ha de elegir un ideal perfecto. Se necesita mucho refinamiento del gusto para bosquejar un ideal de una belleza perfecta. — El idealismo estético se diferencia de la naturaleza, se aparta de ésta un tanto al encubrir las verdaderas necesidades. Es conforme con la cortesía guardar silencio sobre las comodidades y necesidades domésticas de uno al encontrarse en sociedad. Las imágenes originarias [*Urbilder*] o los originales no deben tomarse de la naturaleza, sino [que debemos] formar [*bilden*] cosas perfectas. ¿Pero cómo se ha de formar a los jóvenes en el gusto, el estilo y la oratoria? De tal forma que se les ofrezcan los clásicos como ejemplo y se formen a sí mismos según éstos, | 49 | [considerados] como modelos. No se les debe dar bellezas para que las copien, sino que su genio debe desarrollarse por sí mismo. No deben aprender de memoria bellas frases, para tenerlas inmediatamente por bellas, sino que su genio debe contagiarse de lo bello. Si los jóvenes aprenden algo de memoria y se les graba esto con fuerza, entonces éstos han ejercido violencia sobre sí mismos y no aprenden a pensar sin coacción.

| 50 |

Sobre las sensaciones externas

Primeramente, hemos de diferenciar la sensación del fenómeno:

Una sensación es la afección sobre nuestros órganos; fenómeno es la representación de la causa de la sensación, la representación de un objeto que ha producido en mí la sensación. En ocasiones prevalece la sensación y en ocasiones el fenómeno. Si oigo una música o a una

persona, entonces presto más atención al fenómeno que a la sensación. Pero si el griterío es tan grande que me duelen los oídos, entonces atiendo más a la sensación en lugar de reflexionar sobre el fenómeno [...].⁴²

[51] [...] La intensidad [*Stärke*] de la representación se basa en el grado de la sensación; su claridad [se basa] en el fenómeno, en tanto que uno presta mucha atención. Los sentidos pueden dividirse en aquellos mediante los cuales

1) nos aparecen los objetos, y

2) nos aparecemos a nosotros mismos. La sensación también se denomina sentimiento. Lo que se opone al conocimiento se denomina sentimiento, es decir la conciencia de que algo se ve modificado en mi sujeto. Pero también tiene otro significado, puesto que significa lo mismo que sentir un cuerpo, es decir examinar un objeto al tocarlo; tacto [*Gefühl*], sentir y tocar [*anfühlen*] no son la misma cosa.⁴³ [...] |54|

[...] Lo verdaderamente bello es aquello que place, no a uno, sino universalmente en la experiencia; por lo tanto, conozco lo verdaderamente bello mediante el oído y el sentimiento [*Gefühl*]. De todo lo que place por medio de los sentidos decimos que es conforme con el gusto, presumiblemente porque lo reducimos todo al gusto [...].

|76|

Sobre la facultad de formación de imágenes

⁴² *Refl 268*, κ^2 , AA 15, 102:

«La sensación es en todo momento verdadera en tanto que estado interno, pero no en tanto que representación de un objeto presente; de ahí que siempre sea verdadera en tanto que placer y displacer.

Esa sensación del estado interno siempre tiene verdad [...] cuando no se la considera una *repraesentationem obiecti praesentis*; pero si se la considera en un sentido objetivo, su causa no es siempre la presencia ~~realidad~~ del objeto, como ocurre con los productos de la imaginativa [*Einbildungen*], o allí donde el sentimiento no es la sensación del objeto, sino de las ideas adherentes que se relacionan con la representación del mismo.

Por lo tanto, en tanto que impresión de la sensación (§ *affectio sensationis*), es en todo momento verdadera, pero no en tanto que representación de la sensación (§ *repraesentatio sensationis*).»

Refl 286, $\nu^1 \varrho^1 \varphi^1 \xi^{??}$, AA 15, 107:

«Los objetos se nos hacen presentes o bien (§ externamente) o bien en nosotros (fenómeno, sentimiento). Lo primero [ocurre] o bien [mediante] el contacto o bien en la distancia: sentir (ver, oír) [...].»

Refl 288, $\varrho^1 \kappa^1 \lambda^1 (\varphi^?)$, AA 15, 108:

«El sentido es o bien [el sentido] absoluto o bien el relativo; mediante el último referimos nuestra sensación a un objeto; mediante el primero [referimos] [nuestra sensación] a nosotros mismos. El sentido absoluto es sentimiento.»

⁴³ *Refl 264*, $\kappa^?$ (t?), AA 15, 100:

«El sentimiento es o bien sensitivo de un modo externo [*äußerliche empfindende*] o el sentimiento sensitivo de un modo interno [*innerlich empfindende*]; el primero se refiere meramente a [...] un objeto que puede tocarse; el segundo no [se dirige] en absoluto al objeto.»

En esta facultad todo se reduce a imágenes, y podemos diferenciar: 1) la facultad de formación de imágenes, 2) la facultad de reproducción de imágenes, 3) la facultad de anticipación de imágenes, 4) la facultad de la imaginativa, 5) la facultad de desarrollo de imágenes [*Ausbildungs-Vermögen*]. Un pintor sabe cuánto esfuerzo le cuesta pintar una imagen completa a partir de las impresiones que le haya causado una reunión con otras personas [...].

En lo que respecta a la facultad de reproducción, se sabe que cuando nos encontramos en la cama con los ojos cerrados nos surgen a menudo las imágenes que hemos tenido ese día. En las reuniones, cuando nos encontramos ociosos, siempre se nos ocurre alguna cosa cuando alguien cuenta algo, y es posible que en muchas galerías no haya tantas imágenes como en nuestra cabeza. La reproducción es la repetición de las intuiciones o, mejor, de las imágenes que teníamos ya con ocasión de las cosas. El momento presente se encuentra repleto de imágenes de momentos pasados, y éste es el único medio de representar una conexión entre los pensamientos.

La imagen anticipada [*Vorbild*] la tienen hasta los perros; cuando el cazador los suelta, se alegran porque van a ir a cazar. Es afortunado aquel que conoce el arte de exponer algo a otro de tal forma que retenga el juego de la fantasía para luego volver a provocarlo. Es algo que hacen los poetas con sus expresivas [*praegnanten*] poesías. La facultad de la imaginativa es el fundamento de todas las invenciones, pues tan pronto como alguien desea descubrir algo deberá también representarse algo que aún no tenía delante. Nunca podemos crear [*erdichten*] algo completamente, sino que copiamos los materiales, por así decirlo, y |77| a partir de ello sólo podemos variar la forma [...]. La imaginativa es la representación de aquello que no ha estado presente en los sentidos. En tal caso, nos imaginamos ideales. Pero siempre copiamos los *data* a partir de los sentidos, pues |78| no podemos imaginarnos [*einbilden*] ideales enteramente perfectos [...].⁴⁴

Un artista debe imaginarse a veces un ideal y a veces debe reproducirlo. La imaginativa que es independiente de toda intuición sensible se denomina *imaginatio* [*Imagination*]. Se observa que, en tal caso, la imagen se encuentra como fundamento.

|95|

Facultad creativa

⁴⁴ Véase también *Refl 1654*, κ? λ? ζ? ρ? η??, AA 16, 67s.

La fantasía era la facultad de reproducir en imágenes [*nachzubilden*] las impresiones que se nos han dado en el pasado. Pero también tenemos una facultad creativa [*schöpferisch*] que nos permite crear [*erschaffen*] imágenes y representaciones a partir de nosotros mismos, que nuestra fantasía no conservaba, y que no se encontraban en absoluto en los sentidos [...]. Pero dado que no se puede cambiar de la naturaleza más que la forma, entonces también se nos tienen que dar todos los materiales a partir de los sentidos. La creación [*Dichten*] concierne sólo a la forma, los *phantasmata*, que no pueden ser formados por uno mismo, sirven de base; pero, aun cuando el alma no puede producir ninguna sensación [...], sí puede crear su forma. La invención es voluntaria o involuntaria [...].⁴⁵

[96] [...] Se puede poetizar [*Dichten*] según la fantasía o según el entendimiento [...]. Gellert⁴⁶ no era un verdadero poeta [*Dichter*] (un poeta ha de poder crear nuevas imágenes), pero sí un buen escritor. Milton poseía un genio verdaderamente creativo [97]; basta leer su *Paraíso perdido*.⁴⁷ Si el poeta no tiene expresamente un fin, debe crear siguiendo la analogía con la naturaleza. Klopstock⁴⁸ no representa la cosa de tal forma que emocione [*rührt*], sino que habla

⁴⁵ Aunque hemos comprobado que Kant critica a Baumgarten no haber concebido la imaginación más que como una facultad reproductiva (véase la nota 40), lo cierto es que su concepción de la imaginación productiva, cuyo germen en este periodo es el concepto de la facultad imaginativa [*Einbildung*], enlaza con las tesis de Baumgarten sobre una facultad diferente del ánimo, a saber, la facultad creativa [*facultas fingendi, Dichtungsvermögen*]. En la *Metaphysica* define este último la *facultas fingendi* del siguiente modo: «Combinando phantasmata et praescindendo, i.e. attendendo ad partem alicuius perceptionis tantum, *fingo*. Ergo habeo facultatem fingendi, *poeticam*.» [BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 589, AA 15, 26]. Una matización de la definición de Baumgarten la encontramos en *Refl 2908*, κ-λ, AA 16, 570s. En *V-Anth/Collins*, AA 25, 45s. Kant afirma que la imaginativa siempre presupone la facultad creativa. De hecho, éste identificará más adelante ambas facultades [*V-Anth/Fried*, AA 25, 545] e identificará la imaginativa con el concepto de imaginación productiva, que cumplirá una función esencial en la deducción trascendental de las categorías. Esto no quiere decir que la facultad creativa de Kant coincida en su significado con la *facultas fingendi* de Baumgarten. En ambos casos, la facultad puede unir y separar las partes de una imagen de forma voluntaria o involuntaria, dando lugar a una nueva imagen que no se había presentado aún a los sentidos. Por lo demás, tanto Baumgarten como Kant recogen y desarrollan en sus escritos la equívocidad del concepto, que se refiere tanto a la creación en general como a la capacidad de poetizar. Sin embargo, para Kant es la *forma de la sensibilidad* el fundamento último de esta actividad productiva. La forma de la sensibilidad posibilita la distinción sensible que haya de servir de fundamento para un todo de representación en la misma sensibilidad, el cual no descansa en ningún concepto. En Baumgarten, ciertamente, sí se admite la posibilidad de este todo de representación ajeno al entendimiento, pero no se aclara el fundamento formal que posibilita la distinción en la sensibilidad: «Facultatis fingendi haec est regula: *Phantasmatum partes percipiuntur, ut unum totum*.» [BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 590, AA 15, 26].

⁴⁶ Christian Fürchtegott GELLERT (1715–1769), poeta y filósofo moral de la Ilustración alemana. Entre sus obras cuentan *Fabeln und Erzählungen*, 2 vols. (1746/1748), *Briefe, nebst einer Praktischen Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen* (1758) y *Moralische Vorlesungen* (1770). Otras referencias de Kant las encontramos en *Bemerkungen zu den GSE*, AA 20, 64; *Refl 1518*, ψ, AA 15, 871; *V-Lo/Philippi*, AA 24, 332; *V-Mo/Collins*, AA 27, 340, 358; *V-Mo/Mron*, AA 27, 1479, 1493; *Br. an Schiller*, 30 de marzo de 1795, AA 12, 11; *Refl 348*, κ¹ (ζ?), AA 15, 137; *Refl. 757*, ξ, AA 15, 331.

⁴⁷ John MILTON (1608–1674), poeta y ensayista inglés, conocido especialmente por *Paradise Lost* (London 1667), al que se refiere aquí Kant, como en otras múltiples ocasiones en que expresa su admiración por este autor. Otras referencias las encontramos en *BDG*, AA 02, 148; *GSE*, AA 02, 208, 211 n., 215; *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 56; *V-Lo/Philippi*, AA 24, 378; *V-Lo/Busolt*, AA 24, 622; *Anth*, AA 07, 241, 308; *Refl 778*, π, AA 15, 340; *Refl 914*, υ? (ζ²?), AA 15, 400; *Refl 1537*, ω⁴⁻⁵, AA 15, 961; *Refl 993*, ψ⁴, AA 15, 438s.

⁴⁸ Friedrich Gottlieb KLOPSTOCK (1724–1803), poeta alemán. Entre sus obras cabe destacar el *Messias* (1748–1773). Kant se refiere a este autor en *GSE*, AA 02, 215; *Refl 914*, υ? (ζ²?), AA 15 400; *Refl 993*, ψ⁴, AA 15, 438s.

como alguien que se encuentra emocionado, y nos emociona a través de la simpatía, de la misma forma que nos hace llorar alguien que llora.

La creación es una fuente fecunda de invenciones; todas las invenciones nacen de la facultad creativa. No se puede llevar una vida ordinaria si no se tiene una representación de la misma o se la ha inventado. Hasta el concepto de Dios ha sido creado [*erdichtet*]. A partir de esto se ve que las creaciones no son siempre imágenes vacías o quimeras [...].

|98| [...]

Sobre las ideas

Todas las ideas son formadas [*gebildet*]. La idea del sabio, la de un ser humano natural simple e incorrupto, la del cielo, etc., no se toman de la experiencia, sino que son creadas por la inclinación a desarrollar una cosa de forma completa y perfecta. De este modo, se forma uno en la idea un *maximum* de la amistad, pero ésta no existirá, pues sólo ha sido creada según reglas de la razón. Podemos crear ya sea según reglas de la razón (*intelectualiter*) o según reglas de la sensibilidad (*sensualiter*). Una representación que se cree *intelectualiter* se denomina idea y ésta se forma cuando se piensa el *maximum* de un concepto, lo cual puede ocurrir de diversas maneras [...].⁴⁹ El ideal es una idea *in concreto* — Platón, *De Republica*.⁵⁰

|99|

Sobre el ideal

⁴⁹ *Refl 1577*, γ? η? κ? λ? (ϑ?), AA 16, 16:

«El *maximum* es el patrón de medida ideal y sólo puede determinarse por la razón; por medio de él se le atribuye a las cosas una magnitud absoluta, como la pureza de la virtud, la magnitud de la libertad, el ideal de la perfección lógica. Definición.»

Refl 4573, ξ-ο, AA 17, 598:

«A partir de los *datis* de la experiencia no podemos deducir la existencia de ningún ser ni sus propiedades, que según la magnitud es un mero ideal y trasciende todos los conceptos empíricos.»

Una referencia al concepto de Dios como un *ideal de la razón* lo encontramos en la siguiente anotación, también de este periodo, *Refl 4114*, κ! (λ?), AA 17, 422:

«El concepto de Dios es o bien un mero ideal de la razón (§ en relación con todo lo que es posible) o se da en relación con el mundo únicamente [...]. En el último caso es un concepto deducido *a posteriori*; en el primero, un concepto dado *a priori*. En la medida en que se ha deducido en relación con el mundo, se tiene necesidad de este concepto o bien como fundamento práctico o bien como fundamento para la teoría.»

Véase también *Refl 2908*, κ-λ, AA 16, 570s.

⁵⁰ PLATÓN, *Politeia*. Compárese con *Refl 3917*, κ! (η?), AA 17, 342; *MSI*, AA 02, 396.

Idea e ideal se diferencian entre sí. La idea es una representación que ha de contener una imagen originaria [*Urbild*], o según la cual ha de formarse una cosa. El ideal es la imagen primera y más perfecta según la cual son posibles todas las cosas, o es una idea *in concreto*; como Grandison⁵¹, por ejemplo.

Podemos tener tres tipos de ideales.

1) Estéticos; 2) intelectuales, 3) prácticos.⁵² Hay que notar que, en lo que respecta al ideal estético, no es posible crear algo a partir de las sensaciones ni, por lo tanto, tampoco es posible formar un ideal de las sensaciones.⁵³ Nuestros ideales se refieren meramente a la forma, porque nuestra creación se dirige meramente a la forma. Si alguien habla de otro mundo, no se trata más que de meras palabras [...].⁵⁴

/126|

Sobre la facultate characteristic⁵⁵

El empleo de signos es una cuestión de gran importancia. Hay ciertos signos que no deben servir más que como medios para producir pensamientos: pero también hay otros que han de sustituir la cosa y remediar la carencia de conceptos. En el primer género se incluyen las palabras, a través de las cuales nuestra imaginación es estimulada a reproducir de nuevo en nosotros las representaciones de las cosas que, de lo contrario, permanecerían ligadas a ellas. En el segundo género [se incluyen] las pintorescas imágenes de los poetas sobre cosas [...]. Por lo tanto, los caracteres y los *symbola* son diferentes. Una representación que puede ser sustituida por otra se denomina *symbolum*. Para guiar nuestros conceptos tenemos necesidad de expresiones, pues a través de los sentidos es posible conocer mejor las cosas. Es preciso emplear muchas

⁵¹ Posiblemente se refiere Kant al personaje de la novela de Samuel RICHARDSON (1689–1761), *The History of Sir Charles Grandison*, London 1753/1754. Otras referencias se localizan en *GSE*, AA 02, 224. También en *Anthropologie Dobna-Wundlacken* define Kant a Grandison como un ideal [Ko, 74; véase también Ko, 159, 243].

⁵² Véase también *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 47.

⁵³ *Ref/757*, §, AA 15, 330:

«No es posible crear sensaciones sencillas. El ideal de la sensación consiste sólo en el aumento o en otra combinación de sensaciones; por ejemplo, la aventura en una edad dorada. El ideal de lo bello presupone siempre un *dessin* trazado por la naturaleza, como por ejemplo el cuerpo humano.»

⁵⁴ Véase también *Ref/634*, *x*¹, AA 15, 275.

⁵⁵ Sobre la facultad característica escribe BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 619, AA 15, 32: «Signa cum signatis una percipio; ergo habeo facultatem signa cum signatis repraesentando coniungendi, quae *facultas characteristic* dici potest.» *Metaphysica*, § 620, AA 15, 32: «Si signum et signatum percipiendo coinungitur, et maior est signi, quam signati percipio, *cognitio* talis *symbolica* dicitur, si maior signati repraesentatio, quam signi, *cognitio* erit *intuitiva* (intuitus). In utraque cognitione facultatis characteristicae haec est lex: *Perceptionum sociarum una fit medium cognoscendae existentiae alterius.*»

expresiones cuando los conceptos son abstractos, como por ejemplo moderación, modestia, equidad, delicadeza. Pero podemos ahorrárnoslas en lo que respecta a las representaciones que caen bajo los sentidos.

Sobre los símbolos [Sinnbilder] o symbolis en sentido estricto

Los seres humanos les tienen tal simpatía, que los niños en la edad temprana sólo pueden alcanzar el conocimiento a través de imágenes [*Bilder*]. El genio de las naciones orientales es rico en imágenes; su filosofía radica en la elección de buenas imágenes, motivo por el cual |127| los jeroglíficos de los egipcios emocionan. Las imágenes son signos de la ignorancia de la nación, pues [ésta] debe servirse de imágenes por no haber pensado las cosas en profundidad. La sublimidad del modo de escribir oriental procede de los signos. El entendimiento conocería con debilidad si a las representaciones no les acompañaran *symbola*. Las imágenes tienen gran poder, pues ellas mismas representan las cosas [...]. Las vestimentas y condecoraciones son todas *symbola*, incluso la religión está llena de *symbola*; pero no se trata de lo espiritual, sino sólo de sus imágenes. Sin embargo, en ocasiones se llega tan lejos con [los *symbola*] que se los mira más a ellos que a las cosas mismas y al final se piensa más en el título que en el servicio en virtud del cual se los ha adoptado [...]

|132|

Sobre el ingenio y la sutileza

El ingenio [*Witz*] se opone al Juicio [*Urtheilskraft*]. Para la invención se necesita ingenio; para la aplicación, Juicio. Para poder reunir y conectar las cosas se necesita discernimiento. El ingenio es la capacidad de comparar; el Juicio, la facultad de poner en conexión o de separar las cosas. A la gente ingeniosa siempre se le ocurre algo que [tiene la propiedad de ser] semejante. Las cosas semejantes no por ello se encuentran ya conectadas, porque no basta con que los conceptos sean los mismos para que haya la más mínima semejanza. La semejanza no es una conexión de las cosas, sino de las representaciones de las cosas. La capacidad para inteligir una diferencia no le pertenece realmente al ingenio, sino al Juicio. La sutileza [*Scharfsinnigkeit*] es el *genus* de ambos;

es la capacidad de encontrar por todas partes detalles ocultos.⁵⁶ Quien presta atención con exactitud a un discurso es atento, pero quien descubre en un lienzo una sombra falsa y otros detalles ocultos es sutil. El ingenio también puede ser un *acumen*.⁵⁷ El abogado que quiere defender algo injusto debe tener sutileza [*Scharfsinn*]. Ésta no puede exigírsele a cualquiera [133], pero el ingenio sí. Un ser humano sin ingenio no puede formarse ningún concepto, y a éste se le denomina obtuso [*stumpfen Kopf*]. Una persona que no tenga Juicio se denomina idiota [*DummKopf*] [...]. Cuando alguien tiene mucho ingenio y éste es muy vivaz, se duda bastante de su Juicio, pues no se cree que alguien pueda disponer simultáneamente de dos capacidades de tal envergadura [...]. El ingenio que juega es aquel que no es conforme con las relaciones de las cosas, que sólo compara, pero sin mostrar el fundamento de la conexión. Se diferencia del ingenio verdadero en que el primero toma las semejanzas contingentes por verdaderas y duraderas [...].⁵⁸

[135] El ingenio y la capacidad de enjuiciamiento nos placen tanto a nosotros como a otros. El ingenio divierte y agrada, mientras que el Juicio atempera y satisface. Adoramos al ingenioso, pero respetamos y valoramos a quien tiene Juicio en alto grado. El ingenio pone en movimiento las fuerzas. En cambio, el Juicio las retiene y pone freno al ingenio. El ingenio abre un campo para las perspectivas, apareja las cosas, le aporta a una ocurrencia la fuerza para poner en movimiento otras tantas y crea nuevas ideas. El Juicio ha de retener el libertinaje irreflexivo del ingenio y aportar orden. El ingenio divierte y es un objeto más amado que el Juicio, el cual atempera y merece una alta consideración [...]. [136]. Aquel cuyo ingenio es refinado muestra sutileza y parte de pequeñas diferencias irreconocibles, imperceptibles a primera vista. Pero la ingenuidad del [137] ingenio divierte más que el refinamiento [...]. El ingenio es cambiante y

⁵⁶ *Refll 463*, λ? μ? (η? ι? κ?), AA 15, 190:

«Ingenio y Juicio se denominan sutileza cuando son sutiles.

«Cuando sus acciones contienen muchas cosas en sí, se encuentran inspirados.»

⁵⁷ Con su exposición Kant está tomando distancia con respecto a la psicología empírica de Baumgarten, lo cual aparece con especial claridad en *V-Anth/Paron*, AA 25, 341; véase también AA 25, 341–47. Baumgarten define el ingenio [*ingenium*] como la facultad de percibir semejanzas entre las cosas, pero a éste opondrá la sutileza [*acumen*] en lugar del Juicio [*Metaphysica*, §§ 572–75, AA 15, 22s.]. En cambio, para Kant la sutileza no es una facultad particular del ánimo, opuesta al ingenio, sino un grado que pueden alcanzar tanto el ingenio como el Juicio. Por otro lado, mientras que Baumgarten entiende la sutileza sólo como una facultad de discernimiento, Kant considera que el Juicio también puede inteligir la conformidad o conexión entre las representaciones que son puestas en relación previamente por el ingenio; véase a este respecto *V-Anth/Paron*, AA 25, 341; y *V-Anth/Mron*, AA 25, 1262. Con todo, la teoría kantiana del ingenio no es ajena a la influencia de Baumgarten; véase a este respecto la nota 208. La oposición entre ingenio y Juicio puede haberla tomado Kant de John LOCKE (1690): *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. de P. H. Nidditch, 1979: libro 2, cap. 11, § 2, 156s. Esta diferenciación entre ingenio y Juicio también la encontramos en el ensayo *Analyse des Genie* (1757) de Sulzer, cuya traducción al alemán vio la luz en 1773: Johann Georg SULZER (1773): *Entwicklung des Begriffs vom Genie*, en *Vermischte philosophische Schriften*, Hildesheim 1974].

⁵⁸ Véase la nota 208.

ama el cambio. Ama la novedad [...]. El cambio en sí es algo que agrada al ser humano, pues esto vivifica su imaginación [...].⁵⁹

| 147 |

Sobre las fuerzas superiores de conocer del alma humana

El entendimiento y la razón son las fuerzas superiores del alma. El entendimiento es la facultad de juzgar. La razón es la facultad de inferir. El entendimiento juzga *a posteriori*, mientras que la razón [lo hace] *a priori*. El entendimiento toma su denominación del entender [*verstehen*] [...]. No hay fuerza del ánimo que ambicionemos más que el entendimiento, puesto que no sólo queremos evitar toda falta de entendimiento, sino que tampoco preferimos fácilmente nada antes que un buen entendimiento y un buen corazón. Somos condescendientes en lo que respecta a otras fuerzas del ánimo, como la memoria, el ingenio, etc., pero cada uno quiere para sí un sano entendimiento⁶⁰; reclamamos tener sano entendimiento de la misma forma que reclamamos nuestra humanidad.

⁵⁹ *Ref 464*, $\mu\text{?}\ \xi\text{?}\ \upsilon\text{?}$, AA 15, 191:

«[...] El ingenio procura el material para pensar y lo amplía mediante semejanza y asociación. El Juicio lo utiliza y le da unidad. El último es más negativo. Ambos se refieren a la unidad; el primero: para aumentar la multiplicidad en relación con [esta unidad]; el segundo: para limitar [esta multiplicidad] con la intención puesta en [tal unidad]. El espíritu [*Geist*] se dirige al ingenio (con sensación). El gusto es Juicio (intuiciones) (aforismo).

Ingenio: ocurrencias; Juicio: intelecciones. El ingenio es vivaz o refinado; el Juicio, fundado o sutil. Novedad del ingenio; lo antiguo o lo legal del Juicio. El ingenio divierte, el Juicio satisface. Franceses y alemanes [...].»

El ingenio se encuentra en conexión con la formación de los *juicios provisionales*. Debe tenerse en cuenta que la pareja de conceptos ingenio/Juicio ofrece uno de los antecedentes históricos que sirven a Kant para el desarrollo teórico de la oposición entre Juicio reflexionante y Juicio determinante. Véase a este respecto la *Ref 3200*, citada en la nota 507.

Ref 472, $\kappa\text{--}\mu\text{?}\ \xi\text{?}\ \eta\text{?}$, AA 15, 194s.:

«[...] El ingenio debe servir al entendimiento, ya sea para la invención (analogías) o para la explicación: ejemplos, semejanzas.

Pero no debe sustituir al entendimiento. Ingenio rico en imágenes, ingenio vacío.

(§ perspectivas — para las |195| reglas)

Ingenio: para los juicios provisionales [*vorläufigen*]; Juicio, para los juicios determinantes [*bestimmenden*].

El ingenio divierte; el Juicio satisface. El primero tiene ocurrencias; éste hace intelecciones a partir de las mismas [...].»

⁶⁰ Las reflexiones de Kant sobre el sano entendimiento [*gesunder Verstand*] representan uno de los momentos fundamentales en la formación de su proyecto estético y su teoría del Juicio. El empleo de este concepto demuestra que la teoría del Juicio reflexionante de la *Crítica del Juicio* es considerada por Kant en 1790 como una respuesta desde el criticismo dentro del debate de la filosofía leibniziano-wolffiana sobre la diferencia entre *logica naturalis* y *logica artificialis*. En dicha obra Kant se refiere al sano entendimiento como sinónimo del Juicio reflexionante y plantea la problemática de la fundamentación del Juicio enlazando tanto con esta tradición como con sus reflexiones a principios de la década de 1770 [KU, AA 05, 169]; véase la nota 223. La *logica naturalis* es entendida por Wolff como la destreza natural del ser humano para las operaciones del entendimiento, que son observadas sin necesidad de un conocimiento distinto y consciente de las mismas [Christian WOLFF (1913): *Vernünfftige Gedanken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit (Deutsche Logik)*, ed. de H. W. Arndt, en *Gesammelte Werke*, Hildesheim 1965, secc. 1^a, vol. I: 244; véase también Christian Wolff (1728), *Philosophia rationalis sive logica, Pars II*, ed. de J. École, en *Gesammelte Werke*, Hildesheim, etc. 1983, secc 2^a, vol. I.1: §§ 6s., §§ 10s., 109s, 112]. Mientras que la *logica naturalis* alude a las reglas que son presupuestas de forma confusa por el sujeto en el conocimiento común, la *logica artificialis* tiene la función de explicitar *estas mismas reglas* desde el conocimiento estrictamente filosófico. En la filosofía escolar posterior a

Ventajas del sano entendimiento. El entendimiento dirige las demás fuerzas del ánimo y conforma el resto de los talentos [...]. Una mala proporción en la disposición de las fuerzas de conocer no trae nada bueno. Si todo se encuentra en su adecuada proporción, no hay razón para despreciar un entendimiento pequeño, pues el resto de las facultades se orienta en conformidad con éste [...]. La desarmonía y desproporción constituyen la fealdad [*Häßlichkeit*] [...].⁶¹

|148| Diversidad de tipos de entendimiento. Podemos pensar en un entendimiento empírico, que dispone de suficiente Juicio con respecto a la experiencia. El ser humano que lo posea atenderá a lo que se dé a los sentidos y se hará prudente a partir de la experiencia. Quienes son tenidos por sutiles y de hecho lo son no disponen de mucho entendimiento empírico. A menudo se dice de un médico que es bueno en la práctica; eso se debe a que algunos seres humanos tienen una buena mente empírica, pueden ofrecer una buena regla para cierto caso, pero no disponen de un entendimiento especulativo, no pueden universalizar su

la lógica de Wolff se prestará atención a esta capacidad natural por la que aplicamos de forma habitual las reglas de la lógica sin necesidad de un conocimiento distinto de las mismas. En los tratados de lógica de autores como Gottsched, Frobesius, Baumgarten o Meier hallamos la relación o identificación —ya sea a través de su definición o de su traducción al alemán en tales manuales— de la *logica naturalis* con los conceptos “*Mutterwitz*” (ingenio natural), “*gesunder Verstand*” (sano entendimiento), “*gesunder Menschenverstand*” (sano entendimiento humano) o “*gesunde Vernunft*” (sana razón). La adopción de estos conceptos en el alemán en el siglo XVIII muestra la estrecha relación de la comprensión de la *logica naturalis* por parte de la filosofía de la escuela con la tradición estética de origen anglosajón y francés. Y es que el ingreso de estos términos en la lengua alemana se produce a partir de la traducción del inglés “*common sense*” o “*Commonsense*”, o del francés “*Bonsens*”, cuyo origen histórico radica en ambos casos en el “*sensus communis*”. El concepto de sano entendimiento y de sana razón también se emplea en la época en relación con la crítica y el enjuiciamiento de las obras de arte. En particular, Winckelmann ilustra la capacidad de percepción de lo bello sirviéndose de los conceptos de sano entendimiento y de ingenio, en tanto que capacidades *naturales* de enjuiciamiento, motivo por el cual se oponen a la *artificiosidad* de la erudición [Johann Joachim WINCKELMANN (1763): *Abhandlung von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst, und dem Unterrichte in derselben*, en *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, ed. de W. Rehm, Berlin y New York 2002]. Sin embargo, el uso de este concepto por Kant enlaza con la estética de Baumgarten y Meier, quienes argumentan, contra Wolff, a favor de la irreductibilidad del ingenio natural o sano entendimiento presupuesto en la capacidad de enjuiciamiento de la *logica naturalis*. Para Baumgarten, la insuficiencia de la lógica artificial se debe que no atiende a la perfección de todas las facultades que intervienen en el conocimiento, al no tomar en consideración las *leyes del conocimiento sensible y vivaz*. Así, según Baumgarten, la tematización de tales leyes debe dar lugar a una ciencia específica, a saber, la *estética* [Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1761): *Acroasis logica in Christianum L. B. de Wolff*, en WOLFF, *Gesammelte Werke*, Hildesheim y New York 1973, secc. 3ª, vol. v: § 13, 6]. Una relación de complementariedad entre estética y lógica la encontramos en el proyecto de fundamentación de la *cognitio aesthetico-logica* que tiene lugar en la *Vernunftlehre* de su discípulo más influyente, Meier. Uno de los motivos que justifican la integración de la estética en el ámbito de la lógica o teoría de la razón viene dado por la constatación de que *los sentidos constituyen la primera etapa en el proceso de elaboración de las representaciones por parte del entendimiento y la razón*. De ahí que Meier considere que el perfeccionamiento del conocimiento erudito por parte de la lógica exige una complementariedad entre el ingenio natural y el ingenio artificial o escolar. Esto significa que la perfección de la razón y del entendimiento para el conocimiento erudito debe presuponer además la perfección específica de las «fuerzas sensibles del alma» y, con ello, como el propio Meier indica, las cuestiones tratadas por él en su estética [cf. Georg Friedrich MEIER (1952), *Vernunftlehre*, ed. de G. Schenk, Halle 1997: §§ 588, 767s.]. La teoría del sano entendimiento en Kant enlaza con esta tradición a través del concepto de ingenio natural presente en la lógica de Meier, que servía de base para las lecciones de lógica del primero: «El ingenio natural es la capacidad natural del sano entendimiento y de la sana razón.» [*V-Lo/Blomberg*, AA 24, 299; véase también *V-Lo/Philippi*, AA 24, 494].

⁶¹ MEIER, *Vernunftlehre*, § 588, 766, entiende el ingenio natural como «aquello que los franceses denominan el genio de un erudito. Por ingenio natural entendemos aquella proporción entre las fuerzas de conocer por la que uno adquiere la destreza para la erudición.» Véase también Georg Friedrich MEIER (1754–1759), *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, reimpresión en Hildesheim y New York 1976: § 643. La comprensión del genio como una recta proporción entre las facultades será adoptada por Kant a finales de la década de 1770. Véase a este respecto la nota 411.

regla.⁶² Así, también existe una mente teórica. Cultivar el entendimiento práctico es la ocupación de una mente pensativa. El entendimiento teórico es aquel que todo lo aplica a enunciados generales; esto quiere decir: las expresiones⁶³ latinas no sirvan para nada. Hay un entendimiento que se denomina talento, y otro que se denomina ganancia. Se tiene talento cuando se pueden conocer, entender y enjuiciar cosas que se nos presentan. Ahora bien, también hay un entendimiento que reflexiona [*überlegt*] sobre cómo aplicar con utilidad el entendimiento inferior; atiende al todo; se trata de la ocupación del entendimiento director, que va del todo |149| a las partes. El [entendimiento] inferior [va] de las partes al todo. El entendimiento director avanza desde lo universal a las partes particulares, juzga las cosas y las hace coincidir con su plan general [...].

|154| [...] Los seres humanos no tienen tanta necesidad de la razón como del entendimiento. ¿Cómo puede uno desarrollar su entendimiento? Para tratar con los niños hay que atenerse a las expresiones que ellos están acostumbrados a oír a menudo y que les llevan a comprender correctamente las palabras, hasta que adoptan la costumbre y no toman nada que no entiendan. No les está permitido descubrir las fuentes y los fundamentos de los conceptos, sino sólo la comprensión que se les ha enseñado. Todos los conceptos de la moral son conceptos del entendimiento, surgen del entendimiento y no de los sentidos [...]. |155| ¿Ocurre lo mismo en lo que respecta a qué sea el gusto? Tampoco de esto se sabía mucho y, sin embargo, se han escrito muchos libros al respecto. El entendimiento es sutil, vivaz, amplio, profundo, etc. Todos estos géneros [de entendimiento] le van a la zaga al sano entendimiento [...]. Hay razón para exigir sano entendimiento, pero no otros géneros de entendimiento, como la rapidez, la sutileza, etc. El sano entendimiento no es una cuestión de artificio [*Kunst*]; es algo que subyace al natural [*Naturell*] y lo único que se le exige es que sea correcto [...]. El sano

⁶² *V-Lo/Philippi*, AA 24, 311s.:

«En algunos sujetos el ejercicio [*Ausübung*] precede a las reglas, en cambio en otros las reglas preceden al ejercicio, es decir: algunos sujetos actúan según ciertas reglas sin ser conscientes de ellas; otros llevan a cabo acciones regulares, siendo conscientes, empero, de las reglas según las cuales realizan algo [...].

Precisamente esto ocurre también con el entendimiento. Algunos lo emplean, pero sin ser conscientes de las reglas según las cuales lo emplean. Otros se sirven del mismo, pero a la vez conocen las leyes y reglas según las cuales se sirven de él. A partir de esto se ve que el uso del entendimiento es doble:

1) El uso natural, cuando no se es consciente de las reglas del entendimiento [...]. |312|

Por lo tanto, el entendimiento se encuentra sometido a ciertas reglas, según las cuales él actúa, incluso aunque no sea consciente de las mismas, también incluso aunque yerre, si bien se trata entonces de leyes de menor perfección. El entendimiento es la facultad de los conceptos universales; pero actúa en parte extrayendo leyes y juicios universales de los casos o las experiencias singulares, como por ejemplo en la moral, la jurisprudencia, la física o las ciencias bellas. Este arte del entendimiento se denomina *sensus communis* (*sens comun*) o entendimiento común [*gemeine Verstand*]. El entendimiento común se convierte en un sano entendimiento (*le bon sens*) cuando es correcto. En este caso, la experiencia y la acción preceden a la regla [...].

2) El uso artificial es aquel según el cual se es consciente de las reglas del entendimiento.»

Véase también *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 16²⁸ –17⁶. *Ref* 1579, γ² η κ–λ² ρ²?, AA 16, 17^{6–27}.

⁶³ Seguimos en este lugar la versión de los Apuntes de Hamilton, donde puede leerse “*Wörter*” en lugar de “*Wirthe*”.

entendimiento es aquel que puede ser empleado *a posteriori*, que conoce verdades *in concreto* o en un caso particular, a través de la experiencia. El entendimiento sutil es aquel que conoce algo *in abstracto*. Una cuestión relativa a la jurisprudencia puede ser planteada al jurista y también al sano entendimiento [...]. [El sano entendimiento] no juzga en absoluto *in abstracto*, sino en un caso particular.⁶⁴ Se trata del entendimiento común [*gemeine Verstand*] y, en la medida en que éste sea correcto, del sano entendimiento [...]. |156| [El entendimiento común y el sano entendimiento] juzgan meramente *in concreto*, tienen una respuesta para cada caso, pero nunca *in abstracto*. El sano entendimiento es un entendimiento práctico. El entendimiento sutil o el entendimiento que abstrae es el que conoce una regla general según la cual debe actuarse en los casos particulares. Todo juicio *in abstracto* debe ser considerado meramente como una regla, y sólo mediante el sano entendimiento podemos subsumir un caso a una regla universal [...]. Por lo tanto, el sano entendimiento es meramente la facultad de juzgar *in concreto*. Pero no es una facultad de la que se pueda prescindir, y es imposible enseñársela a nadie. Se trata de la subsunción de un *casus dati sub certa regula*. El sano entendimiento es el que decide si el caso dado es aquel sobre el que se aplica la regla — se trata de la *minor propositio in syllogismo* |157| *practico* [...].⁶⁵ Encontramos algo en los seres humanos que la naturaleza les ha dado en un estado incorrupto, de modo que no puede ser transmitido a través del artificio.⁶⁶

⁶⁴ Debe notarse que en *KrV* Kant volverá a aducir el ejemplo del jurista y del médico para ilustrar la diferencia que existe entre disponer de un conocimiento teórico y general, de un lado, y saber aplicarlo en los casos particulares, del otro. El recurso a tales ejemplos en el contexto de la problemática del Juicio y el empleo del concepto de ingenio natural para designar la capacidad natural de enjuiciamiento demuestran la vinculación de estos textos de la obra crítica con la teoría del sano entendimiento expuesta en la presente lección; véase *KrV*, A 133s./ B 172s., citado en la nota 406**. Véase también la nota 223.

⁶⁵ *V-L o/Philippi*, AA 24, 312:

«Sin embargo, en su ejercicio el sano entendimiento toma un camino totalmente diferente al del [entendimiento] erudito. El entendimiento común conoce lo universal sólo *in concreto*, o extrae lo universal a partir de enunciados singulares que se basan en la experiencia. El entendimiento superior conoce los universales *in abstracto* o extrae [enunciados] singulares a partir de enunciados universales.»

Refl 1581, $\kappa-\lambda^?$ ($\nu-\xi^?$) ($\gamma^? \eta^?$) $q^??$, AA 16, 24:

«Hay un uso del entendimiento y de la razón que precede al conocimiento de las reglas: se trata del *sano entendimiento* [...].

El sano entendimiento juzga *in concreto* e infiere según reglas *in concreto*.»

Refl 2032, $\iota^2-\mu^?$ ($\eta^?$), AA 16, 209:

«Pero al ejercicio le corresponde el sano entendimiento y, por lo tanto, el Juicio (*in concreto*).»

Véase también *V-L o/Blomberg*, AA 24, 212–16 ; *Refl 1573*, $\gamma^? \eta^?$ ($\kappa^?$) $q^??$, AA 16, 13–15; *Refl 709*, $\nu^1?$ ($\lambda^?$) $q^1 ??$, AA 15, 314.

⁶⁶ En oposición a Wolff, Kant defiende que entre la *logica naturalis* y la *logica artificialis* no existe una mera *diferencia de grado*, pues ambas tienen su origen en ámbitos específicamente diferentes, *V-L o/Blomberg*, AA 24, 17:

«La sana razón y la erudición no se diferencian meramente por el grado, sino también por la especie; se trata de 2 fuentes específicas de cada tipo.»

De ahí que Kant insista en la idea de que el sano entendimiento no puede ser sustituido por doctrina alguna y cuestione además, siguiendo a Baumgarten y Meier, el valor de un conocimiento erudito que no presuponga el ingenio natural del sano entendimiento y de la sana razón:

Refl 737, $\nu^1?$ ($\lambda^?$ $q^1?$), AA 15, 324s.:

«El sano entendimiento consiste en las leyes de la experiencia de causa y efecto; la sana razón, en las leyes racionales universales de la moralidad, pero *in concreto*. Si a alguien que no sea instruido se le pregunta qué sea la justicia, sabrá sin embargo qué sea lo justo. El sano entendimiento es práctico, porque entiende la aplicación de la regla *ad casum*. El entendimiento erudito se desvía cuando infiere desde lo universal (§ e indeterminado) *in abstracto* a lo particular; y el |325| [entendimiento] común [se

Si lo describimos con más exactitud, el sano entendimiento es la facultad de juzgar *in concreto*; el entendimiento refinado juzga *in abstracto*. Por ejemplo, una regla como “*casum sentit dominus*”. El sano entendimiento no puede conocer en general. Se ve fácilmente que el sano entendimiento es muy empírico |158|. Éste forma sus juicios a partir de la experiencia [...].

Sobre la sana razón

Es la facultad de conocer *a priori*, es decir, sin extraer [el conocimiento] de la experiencia. Se requiere entendimiento para desarrollar algo que ha sido mandado; se requiere razón para desarrollar algo sin que esto haya sido mandado. Se debe conocer qué habría juzgado otro si conociese las circunstancias. Toda previsión, presunción, etc. tiene lugar gracias a la razón, en tanto que no inferimos a partir de semejanzas, sino a partir de fundamentos. [La razón] se pone de manifiesto en que conocemos cosas sin que se den los casos. La sana razón es aquella que juzga *a priori* a partir de principios de la experiencia. La razón infiere, por eso se la denomina también la facultad de inferir. La razón infiere *in maiori propositione*; el entendimiento, *in minori*; ambos, *in conclusione*. Por ejemplo, “todo lo que cambia tiene su causa” es un enunciado universal a través del cual puedo conocer muchas cosas. “Un ser humano es algo que cambia”: esto lo conozco mediante el entendimiento; en general, la aplicación de la regla se basa sólo en el entendimiento.⁶⁷ Por ejemplo, en el cálculo el profesor debe dejar a cargo del estudiante que sea

desvía] cuando universaliza sus reglas particulares. El sano entendimiento es más necesario que la ciencia y no puede adquirirse mediante ésta. Mente empírica, especulativa, dogmática.

Por eso, todas las reglas lógicas no pasan de la teoría, porque no se pueden conocer los casos *in concreto* mediante reglas universales, sino que para ello se precisa sano entendimiento.»

Refl 1581, AA 16, 24:

«[Al sano entendimiento] no se lo puede sustituir con la ciencia. Su disciplina es una crítica. Límites del sano entendimiento. La lógica sirve a la crítica del sano entendimiento, pero es dogmática.»

Véase también la nota 223; así como *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 299¹⁴⁻²³; *V-Lo/Philippi*, AA 24, 494¹⁰⁻¹⁹.

⁶⁷ *Refl 1578*, λ? η? κ? λ? (ξ? ρ?), AA 16, 16s.:

«Sólo podemos convencer a alguien mediante el resto de su sano entendimiento. Si renuncio al mismo, entonces es necio razonar con él.

La razón sana y común asciende *a posteriori* desde experiencias a lo universal.

La [razón] erudita [desciende] desde lo universal a las experiencias.

El *sensus communis* hace leyes universales a partir de experiencias y subsume también en proporción con las experiencias a partir de las que las ha abstraído. En la moral la regla universal se abstrae sólo de aquello que juzgamos en los casos singulares, y en cada aplicación la regla universal no es seguida de forma ciega, sino que es comprobada y mejorada. La filosofía de la sana razón no significa sólo aquella que meramente juzga mediante el *sensus communis*; pues entonces no es filosofía; [tampoco significa] aquella que es conforme con el *sensus communis*, pues todos debemos [conformarnos al sano entendimiento]; sino [que significa] aquella en la que la sana razón aporta los criterios de la filosofía. Únicamente la moral es tal (pues el gusto aporta también la corrección de las reglas estéticas, pero éstas no son *dogmata* filosóficos). La lógica sobre las reglas y los límites de la sana razón es un *organon*, pero la moral es una doctrina. Ahora bien, [17] la sana razón en la moral no es empírica, pero en ella se establece lo universal considerado *in abstracto* sólo por medio de lo universal considerado *in concreto*.»

Véase también *Refl 737*, v¹? (λ? ρ¹?), AA 15, 324s., citada en la nota 67 de la presente edición.

este último quien subsuma un caso a la regla. No se trata aquí de nada que pueda ser conocido mediante una regla, sino sólo mediante el ejercicio.⁶⁸ El sano entendimiento sirve para la aplicación de la razón, se ofrece una regla *ad casum datum*. El ingenio es un ser cambiante: esto es verdad según el entendimiento común. Generalmente, quienes tienen sana razón para explicar una ley universal a menudo no tienen la facultad para, cuando tienen que explicar un enunciado universal, aplicar una regla a un caso dado y entender si éste es justamente el caso mostrado por la regla; a tales personas les falta sano entendimiento. En toda instrucción que no haya de ser meramente una imitación se enuncian ciertas leyes generales. Como en [159] la matemática, la filosofía, etc., la razón puede desarrollarse de esta forma. Las escuelas no pueden aportar sano entendimiento, pero sí pueden desarrollarlo mediante la presentación de muchos casos. La sana razón se opone la mayoría de las veces a la imitación, que es su muerte; lo cual ocurre sobre todo en la juventud [...]. La imitación es tan peligrosa para la razón porque con ella no sólo no se juzga *a priori*, sino que tampoco se juzga por experiencia:⁶⁹ no se necesita en absoluto el entendimiento de uno mismo — sino el entendimiento de los otros [...]. Sobre las cosas del mundo sólo se puede juzgar si las leyes de la naturaleza se muestran con distinción. Todo lo que imposibilite el orden del mundo, ya sea según las leyes de la naturaleza o en relación con el conocimiento, es contrario al uso de la razón [...].⁷⁰

[162]

De las capacidades del ánimo

Las facultades de conocer se las reúne en la mente [*Kopf*], mientras que los deseos [*Begierde*] son remitidos al corazón. A una persona se le da el nombre que se extrae de la facultad a la que se encuentra especialmente inclinado. Hay diferentes mentes en relación con el conocimiento y

⁶⁸ Véase la nota 223.

⁶⁹ *Refl 738*, v¹? (κ-λ? ρ¹?), AA 15, 325:

«La sencillez en las explicaciones (s expresiones) y los fines no es más que la propiedad del sano entendimiento. El entendimiento maduro.

Genio, gusto y sana razón se muestran en todas las obras del espíritu [...]. Todo depende de la proporción.

O más bien lo siguiente: en el gusto puede salir a relucir genio o sana razón. En lo francés sale a relucir más el genio que la sana razón; en lo inglés, más la sana razón que el genio; en lo alemán, más la imitación que alguno de los dos [anteriores].»

Sobre el papel de la sana razón en relación con el gusto, véase también *Refl 1576*, γ²? η²? (κ³?) ρ³??, AA 16, 15.

⁷⁰ *Refl 438*, μ? υ?, AA 15, 181:

«La sana razón se debe a [*aus*] reglas de la experiencia *a priori*; la *minor propositio* tiene lugar mediante el sano entendimiento; la razón común, [mediante] proverbios.

Es contrario a la sana razón lo que suspende las leyes de la experiencia. Magia — engaño, simpatía — fantasías, destino — imaginaciones, la propia culpa (s fortuna.)»

la capacidad intelectual. Hay mentes ingeniosas, juiciosas y dispersas. En relación con las ciencias, hay mentes empíricas, poéticas, matemáticas, filosóficas, [etc.]; tales denominaciones se extraen del objeto. Merece la pena investigar que fuerzas del ánimo se requieren para constituir una mente o capacidad [...].

|164| Una mente poética es una mente nada artificiosa ni especialmente organizada, una mente creadora. Cuando las personas crean [*schaffen*], ha de producirse algo que en absoluto concuerde con la primera creación. Si se lee a Milton en el viaje del ángel, uno se encontrará en el poeta con las maneras, el modo y |165| la forma de la cosa, pero no con las cosas mismas, sólo sus siluetas; [Milton] imita la voz de un virtuoso sin ser él mismo virtuoso — habla con el tono de un héroe sin tener corazón [...].⁷¹ Podrá decirse que un poeta no tiene carácter por sí mismo, pero sí podrá imitar muy hábilmente el carácter de todas las personas y podrá adoptar solamente la apariencia de todas éstas. Debe poseer ingenio o facilidad para transformar su propio modo de pensar y ponerse en el lugar de los otros. También debe poder plantear muchas comparaciones [...].

|167|

Genio

“Genio” significa un espíritu original. Uno se sirve de la palabra “espíritu” [*Geist*] en muchos casos, como, por ejemplo, [el espíritu] de una compañía o de un lienzo. Se dice “Al *discours* le falta espíritu, le falta algo que lo vivifique”. Un espíritu original no es un espíritu de imitación. — Hasta aquí, hemos examinado las fuerzas de conocer del ser humano, ahora pasaremos a centrarnos en su sentimiento de placer y displacer, y examinaremos sus fundamentos de actividad. — Las tres expresiones son muy diferentes y a menudo contrapuestas: 1) agrada [*vergnügt*], 2) place [*gefällt*], 3) es aprobado [*gebilligt*]. Lo que agrada es agradable [*angenehm*]; lo que place, a saber, en el fenómeno, es bello [*schön*]; lo que es aprobado es lo bueno [*das Gute*].⁷² — Por lo tanto, lo doloroso es muy diferente de lo malo. Lo agradable y el

⁷¹ Referencia al viaje del ángel Rafael al paraíso relatado en el libro 5 de *Paradise Lost* de Milton. Sobre Milton, véase también la nota 47.

⁷² Esta demarcación se basa en la teoría del conocimiento sensible expuesta en *MSI*. La separación entre la materia y la forma de la intuición le permite a Kant fundar la diferencia específica de lo bello con respecto a lo agradable; así como sostener la universalidad del primero frente al segundo; por otro lado, la separación entre sensibilidad y entendimiento en lo que respecta al carácter no discursivo de la primera servirá de base para una demarcación entre lo bello y lo bueno.

Ref 1796, κ-λ, AA 16, 118s.:

dolor se corresponden con el placer y el displacer en relación con la sensación. Los objetos hacen lo bello o lo feo en relación con el gusto. En relación con el entendimiento puro, estos objetos se denominan buenos o malos. La virtud es aprobada como el bien supremo y place por encima de todas las cosas, pues todo lo que sea externo a la misma tiene sólo el carácter de la amenidad [*Annehmlichkeit*]; pero por desgracia la virtud no nos agrada en sí misma.⁷³ El sentimiento de placer y displacer es algo diferente del gusto. Cuando comparamos todos los casos que provocan en nosotros placer o displacer, entonces vemos que en general provocará en nosotros placer todo lo que en nosotros confluya para hacernos sentir nuestra vida; y provoca en nosotros displacer todo lo que pone trabas a nuestras capacidades vitales. Por lo tanto, el *principium* de todo placer y displacer radica en el favorecimiento o impedimento de nuestras capacidades vitales. Por ejemplo, nuestro ojo siente el mayor de los agrados [*Vergnügen*] cuando el objeto le provoca la mayor actividad [*Activität*] posible [...]. La música le ofrece a nuestros oídos impresiones simultáneas, y éstas provocan en el órgano una gran vibración [...].

[172] [...]

Sobre el humor (humeur)

[...] |174| El gusto se diferencia de la sensación en que la sensación es un placer sobre la modificación de mi propio estado, mientras que el gusto es un placer en la intuición que tenemos del objeto. En algunos órganos tenemos más fenómeno que sensación, mientras que en otros más sensación que fenómeno. En el sentimiento hay tanta sensación como fenómeno; una

«El enjuiciamiento del objeto a través de la sensación no es universalmente válido; a través del gusto verdadero es válido para todos los seres humanos. Ambos son subjetivos. Pero [el enjuiciamiento] a través de la razón es válido para todos. Si el objeto es conforme con el sentimiento del sujeto según la materia, entonces es [un sentimiento] agradable, y estimula y afecta. Si es conforme con el |119| sentimiento según la forma, entonces es bello. Pero si se trata de una conformidad con el sentimiento *in abstracto*, entonces es bueno.»

Refl 715, v¹? (λ? q¹?), AA 15, 317:

«Lo que se ajusta a las leyes subjetivas privadas place en la sensación (agradable).

Lo que es conforme con las leyes subjetivas (§ del ser humano) en general (§ de forma universal), place en el fenómeno: bello.

Lo que es conforme con las leyes objetivas el sujeto en general (ya sea un [sujeto] humano u otro), es bueno. El valor de la cosa depende siempre de la conformidad con los sujetos.»

⁷³ *Refl 4227*, λ? (x¹?) (ζ-η?), AA 17, 466:

«Pues bien, [los seres humanos] son en parte sensibles, en parte intelectuales, si bien de tal forma que la sensibilidad naturalmente no puede hacer que lo intelectual sea pasivo, como tampoco lo intelectual puede llevar a cabo las acciones sin superar en cierta medida la sensibilidad.»

V-Lo/Philippi, AA 24, 351:

«Aquello que place universalmente lo hace de dos formas: 1) según leyes de la sensibilidad, [y entonces] se trata de lo bello y place en el fenómeno; 2) según leyes del entendimiento, [y en tal caso] se trata de lo bueno y place según conceptos.

La virtud no puede basarse en los sentidos y place solamente en relación con los conceptos.»

sensación demasiado grande impide el juicio y la atención sobre el objeto. Cuando salimos de golpe a la luz desde un sótano en la oscuridad no podemos observar los objetos que nos rodean. Un fundamento del placer que reside en el fenómeno se denomina lo bello; el fundamento del displacer se denomina lo feo. Un placer que provenga de la intuición aumenta considerablemente nuestra felicidad y realmente no es más que la relación de mi conocimiento con el objeto. Pero si la belleza aumenta nuestro bienestar [*Wohlbefinden*] de forma que deseamos ver el objeto de una vez, entonces ésta se encuentra en conexión con un estímulo [*Reitz*].

Preparación para la teoría del gusto⁷⁴

El filósofo que filosofa con gusto aporta más que el filósofo que filosofa sobre el gusto. El *principium* de la satisfacción y de la insatisfacción no reside meramente en el conocimiento, sino en la comparación con el sentimiento de placer y displacer |175|.

Podemos conocer las cosas según todas sus propiedades y que aún así nos resulte indiferente, lo cual ocurre siempre que el entendimiento sólo juzga, sin mezclarse con la sensibilidad.

El placer es el móvil de la actividad y de los deseos; el displacer, lo contrario.

Nuestra vida se basa en nuestra actividad y libre albedrío.

Aquello que fomenta el sentimiento de mi vida es agradable. Lo que place en la sensación es agradable; [lo que place] en el fenómeno es bello; [lo que place] en los conceptos es bueno.⁷⁵

Un fenómeno presupone un enjuiciamiento sobre la forma como éste place.

Las bellas artes son aquellas que provocan una satisfacción según las leyes del fenómeno.⁷⁶

En las artes agradables se incluye, por ejemplo, el arte culinario.

El verdadero valor de la mujer se basa en dos componentes: 1) si sabe gobernar en el cuarto de los niños, y 2) en la cocina.

A la perfección estética⁷⁷ pertenecen gusto, espíritu, sensación y Juicio.⁷⁸ En los escritos de Shakespeare⁷⁹ gobierna eminentemente lo espiritual, pero menos el gusto. Los franceses: mucho gusto, pero poco espíritu. Los ingleses: más espíritu. Los alemanes, más Juicio en sus escritos.

⁷⁴ Esta sección sólo la encontramos en los Apuntes de Philippi.

⁷⁵ Véase la nota 72.

⁷⁶ Kant se refiere a las leyes de la sensibilidad, que se basan en la forma de espacio y tiempo, y a las que se hace referencia en *MSI*, AA 02, 393, citado en la nota 29 de la presente edición. Véase también *MSI*, AA 02, 400, 403, 405.

Lo físico se denomina sensación; la modificación en nosotros a través del objeto. Sin embargo, una idea que relacionemos con él puede producir en nosotros una sensación desagradable; éstas serían las sensaciones reflexionantes. Por lo tanto, las sensaciones pueden ser producidas en nosotros también por mediación de las ideas. Sin embargo, podemos desaprobamos tales impresiones. Cuanto más se piensa, tanto más se modera el sentimiento.

Si en un escrito alguien se centra en el sentimiento, se verá afectado comúnmente por la falta de Juicio del autor, como ocurre por ejemplo con Jacobi.⁸⁰

La ilusión del sentimiento se da allí donde se emplea un lenguaje patético, sin que el mismo objeto se dirija al sentimiento, como ocurre en Klopstock⁸¹. El Juicio tiene el mayor valor. En el Juicio se basa el mal o el buen uso del entendimiento. El Juicio es la idea de lo que es conforme a fin [*Zweckmäßigen*]. Si la representación sensible concuerda con esta idea, entonces descansa en el Juicio. Desagrada todo aquello a partir de lo cual no puede extraerse una idea de lo que haya

⁷⁷ Los conceptos “perfección estética” y “perfección lógica” los emplea Kant recurrentemente en sus reflexiones sobre estética presentes en el corpus de lógica de este periodo. Tales conceptos proceden de la lógica de Meier. Éste [MEIER, *Auszug*, § 19–40, AA 16, 99–169] insiste en la exigencia de una recta proporción entre la belleza del conocimiento y su rigor lógico, como uno de los fundamentos de la *cognitio aesthetico-logica* frente a la filosofía de Wolff. La perfección atañe aquí, por lo tanto, a los conocimientos y sus relaciones, *no a los objetos y su constitución interna*. Este ideal del conocimiento erudito se expresa igualmente en la necesidad de encontrar una mediación entre el ingenio natural y el ingenio escolar en los diferentes aspectos del conocimiento (véase a este respecto la nota 60). Las reflexiones de Kant sobre estética enlazan con este ideal estético de la lógica, el conocimiento y la formación.

V-Lo/Philippi, AA 24, 367:

«Ningún ser humano es ya capaz de reflexionar si su ánimo es movido o su sentimiento es afectado o estimulado. A partir de esto es evidente que la afección es contraria a la perfección lógica. Pues se ha de estar completamente sosegado cuando se ha de enjuiciar un objeto. Pero la perfección lógica puede servirse de la forma bella para despertar atención.»

Ref 1783, η²? κ³?, AA 16, 113:

«Al sujeto más Perfecto le placerían los conocimientos según su perfección objetiva. (§ La oposición del gusto a la forma de la razón se debe a que la *synthesis* es contraria al *analysis*.)

Se trata del gusto correcto, que es conforme a la perfección de la razón, incluso en la *synthesis*, como en los ejemplos, las analogías.

El sentimiento contradice la mayoría de las veces la forma de la razón.

Poca sensación y mucho gusto.»

Ref 1784, η²? κ³?, AA 16, 113:

«La perfección de la razón se dirige a la subordinación [*Unterordnung*]; la [perfección] estética, a la coordinación. La primera: tratar lo *concretum in abstracto* la segunda: tratar lo *abstractum in concreto*.»

Ref 1812a, μ-ν? (ξ-σ?), AA 16, 125:

«La perfección del conocimiento según leyes de la razón es lógica; según leyes de la sensibilidad, estética. La perfección estética del conocimiento consiste o bien en la relación del mismo con la sensibilidad del sujeto, para excitar el juego de las acciones internas, o bien [en su relación] con el entendimiento [del sujeto]. Lo primero es sentimiento; lo segundo, gusto. Por ejemplo, orden, unidad, etc. etc. Al gusto pertenece entendimiento, y esto place a cada cual, al ser en realidad [el gusto] un entendimiento que se encuentra en unanimidad [*Einstimmung*] subjetiva.»

Véase también *Ref 1804*, κ-λ?, AA 16, 121s.; *Ref 1807*, κ-λ? ν-ρ?, AA 16, 123; *Ref 1814*, μ-ν? (ξ-σ?), AA 16, 125.

⁷⁸ *Ref 1825*, ξ-ρ, AA 16, 129s.:

«Sensación, Juicio, espíritu y gusto. Arte bello.

La conformidad o bien con las leyes (§ universales) de la sensibilidad o bien del entendimiento.

Conformidad con las leyes subjetivas. Sensación, intuición, facilidad. |130|

[Conformidad] con las leyes objetivas: verdad lógica, distinción; con las reglas del conocimiento en general.»

⁷⁹ Véanse también las referencias de Kant en *Ref 1509*, ψ¹⁻², AA 15, 824; *V-Lo/Busolt*, AA 24, 630; *V-Enz/Fried*, AA 29, 29.

⁸⁰ Presumiblemente Kant se refiere a Johann Georg Jacobi (1740–1814), poeta alemán perteneciente a la poesía anacreóntica alemana, y hermano del filósofo Friedrich Heinrich Jacobi.

⁸¹ Véase la nota 48.

de ser la cosa. La coincidencia [*Zusammenstimmung*] de una cosa con una idea siempre place, aun cuando los objetos mismos sean horribles. Algo place cuando las leyes de la sensibilidad me conducen a una idea.⁸² Lo que denominamos sublime⁸³ no actúa meramente sobre nuestra sensación, sino sobre el entendimiento.

El gusto sólo aporta una forma complaciente a la cosa. No podemos ofrecer *a priori* una teoría del gusto, sino que debemos tener delante sus productos. Sin embargo, los fundamentos de explicación del gusto se basan en la |176| naturaleza humana. De ahí que sólo pueda ofrecerse *a priori* una crítica del gusto, pero no una doctrina.⁸⁴

El enunciado “*De gustu non est disputandum*” es un principio fundamental de la insociabilidad, y hasta de la ignorancia, y con ello se priva al entendimiento de un gran campo de enjuiciamientos y observaciones.⁸⁵

⁸² Se trata de la belleza esencial o independiente; véase a este respecto la nota 94.

⁸³ En este periodo, y a diferencia de en *GSE*, Kant no da tanta importancia a lo sublime, por no basarse en fundamentos universales, a diferencia de lo bello y lo bueno. Véase especialmene *V-Anth/Parow*, AA 25, 391s.

⁸⁴ Kant se enfrenta aquí a la estética de Baumgarten [Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1750–1758): *Aesthetica*, Hildesheim y New York 1961, 21970: § 1], quien declaraba: «*Aesthetica* (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae.» Una definición alternativa la encontramos en BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 533, AA 15, 13: «*Scientia sensitivae cognoscendi et proponendi est Aesthetica* (logica facultatis cognoscitivae inferioris, philosophia gratiarum et musarum, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis).» El enfrentamiento de Kant con esta concepción se basa principalmente en el rechazo del carácter científico y prescriptivo de la nueva disciplina. Ciertamente, Baumgarten comprendía entre las utilidades de la estética la posibilidad de extraer preceptos o principios que pudiesen ser útiles a los artistas [*Aesthetica*, § 3]. Sobre el rango epistemológico de la nueva disciplina, consideraba que los fundamentos de la psicología empírica expuestos en su *Metaphysica* aportan una base para considerar la estética como una ciencia. Éste defendía además que esta nueva disciplina, en tanto que *cognitio sensitiva*, constituye un arte que no se opone a la ciencia en un sentido específicamente diferente [§ 4]. Otras declaraciones de Kant las encontramos en los siguientes textos:

V-Lo/Philippi, AA 24, 359:

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

No existe en absoluto una ciencia de lo bello, porque no pueden aducirse en absoluto reglas primeras, que está claro que es lo que tiene que haber en una ciencia. La teoría del gusto no es ni teoría ni doctrina, sino tan sólo una crítica; criticar significa comparar un caso particular con todo el alcance de la sensibilidad. Las reglas de la crítica son más explicaciones *phaenomenorum* que preceptos de los objetos efectivamente reales.»

V-Lo/Blomberg, AA 24, 77:

«Baumgarten dice que la belleza es la *perfectio phaenomenon*, la perfección en el fenómeno. Sin embargo, ¿puede detectarse solamente a partir de esta explicación la belleza en los objetos o en los conocimientos?»

Refl 764, π, AA 15, 333:

«El gusto es el Juicio universalmente válido con respecto a lo que place universalmente según leyes de la sensibilidad. Tiene una regla, pero no mediante conocimientos discursivos, sino mediante el *intuitum*.»

Véase también *Refl 1587*, κ-λ? (ν-ξ?) (γ? η?) ρ??, AA 16, 26; *Refl 622*, κ? (η? ι?), AA 15, 269; *Refl 1810*, κ-λ, AA 16, 123; *Refl 670*, κ³-ν², AA 15, 297; *V-Lo/Blomberg*, AA 24, 24³⁻¹¹. En esta misma lección, Kant profundizará en su concepto de crítica en *V-Anth/Collins*, AA 25, 194–96.

El siguiente texto, junto con los paralelismos que se mantienen aún a principios de la década de 1780 en *KrV*, A 21; y AA 09, 15 (véase la nota 425), pone de manifiesto que la reacción de Kant frente a Baumgarten se ha visto influida por la posición de Home, *Refl 1588*, κ-λ? (ν-ξ?) (γ? η?) ρ??, AA 16, 127:

«Las bellas artes bellos conocimientos no admiten crítica. Home. De ahí que no haya ciencia de lo bello.»

Este distanciamiento con respecto a Baumgarten no significa que Kant niegue la posibilidad de una crítica *a priori* y filosófica del gusto; véase a este respecto la nota 86.

⁸⁵ Tal como se mostrará en otros textos, Kant sostiene en este periodo, y a diferencia de *KU*, que en el gusto no existe posibilidad de contradicción entre los sujetos, por lo que se soslaya precisamente el problema de la antinomia de la crítica del gusto que se tematizará en la tercera *Crítica* [*KU*, AA 05, 338s.]. En particular, Kant sostiene que en cualquier discusión sobre cuestiones de gusto, debida a una divergencia de opiniones, uno de los oponentes debe estar en el error. Esta postura se deriva de la dependencia de su teoría del gusto con respecto a su temprana teoría del conocimiento sensible expuesta en *MSI*. Si lo bello

La moda precede al uso. La moda place porque ha comenzado a placer a través de nuevos ejemplos. El uso es lo que es adoptado generalmente [...].

No se puede estar a la moda en lo que respecta a los principios, pero [la moda] sí es buena en lo que respecta a la vestimenta. El gusto verdadero es algo serio. El estímulo se refiere meramente a la sensación, mientras que la belleza a la perfección sensible.

El entendimiento tiene que mostrar las condiciones según las cuales algo pueda placer según leyes de la sensibilidad.⁸⁶

expresa la conformidad de lo dado a la receptividad con las leyes formales por las cuales se forman los fenómenos en tanto que objetos en la sensibilidad, y si tales leyes constituyen de forma universal la sensibilidad de la naturaleza humana, entonces un juicio de gusto genuino debe ser compartido *efectivamente* por todos los seres humanos, pues éstos comparten esta naturaleza sensible.

V-Lo/Blomberg, AA 24, 45:

«Una perfección obtiene su valor cuando se la puede comunicar. En todo lo relativo al gusto subyace una sociabilidad y por ello éste se eleva considerablemente. Aquel que sólo elige lo que le place a él, pero no a otros, no tiene en absoluto gusto. Por lo tanto, es imposible que el gusto sea algo aislado y algo propio de uno solo. Así, el juicio sobre el gusto nunca es un juicio privado, por lo que de esto consideramos que:

- 1) El gusto debe dirigirse al juicio de todos. El gusto es un juicio de la mayor aprobación.
- 2) El gusto contiene algo social [o] sociable en sí.»

V-Lo/Blomberg, AA 24, 46:

«Se produce un importante malentendido cuando se dice que el gusto es un cierto juicio privado de un ser humano sobre aquello que le agrada o le place. Tal persona no tiene ni pizca de gusto. El gusto también tiene leyes universalmente válidas, ¿pero es posible conocerlas *a priori in abstracto*? No, solamente *in concreto*, pues en realidad las leyes del gusto no son leyes del entendimiento, sino leyes universales de la sensibilidad.»

V-Lo/Philippi, AA 24, 348:

«Es muy importante diferenciar entre el gusto por los objetos de la sensación y el gusto por los objetos del fenómeno. Aquello que me place en el fenómeno, ¿también place a los otros? Esta importante pregunta la respondemos afirmativamente y, ciertamente, no sin razón.

Lo que place a uno en el fenómeno place a todos. Pues en este caso no se trata de la sensación; en los fenómenos las cosas no son tratadas según la materia de la sensibilidad o la sensación, sino sólo según la forma, es decir según el modo como mi sujeto conocería el objeto en la sensibilidad aun cuando no causara en mí ninguna sensación [...]. [La cosa] place entonces debido a su forma, es decir debido a las relaciones armónicas de todas las representaciones sensibles que recibo de la cosa y que, tomadas conjuntamente, llamo el objeto.»

V-Lo/Philippi, AA 24, 350:

«Los juicios de lo bello se dirigen al objeto; por eso tienen una validez universal. Dos no pueden contradecirse en los juicios sobre un objeto. Lo que uno ha juzgado sobre el objeto tiene validez universal. Por lo tanto, cuando uno dice que una cosa es bella y el otro que es fea, entonces al menos uno debe haber dicho algo falso.»

Refl. 706, ν? (ξ?) (μ?) (λ?), AA 15, 313:

«El enunciado “*De gustu non est disputandum*” es completamente correcto cuando “disputar” [*disputiren*] significa estipular [algo] desde dos partidos mediante fundamentos racionales. Pero si significa que en [el gusto] no es posible ninguna regla, y por tanto también que deja de valer toda contradicción auténtica, entonces se trata de un principio de la insociabilidad, de la rudeza y también de la ignorancia.»

Refl. 625, κ? (η? ι?), AA 15, 271:

«La belleza tiene un *principium* subjetivo, a saber: la conformidad con las leyes del conocimiento intuitivo; pero [este conocimiento] no impide la validez universal de sus juicios frente a los seres humanos, cuando los conocimientos coinciden.

(§ En los objetos del amor gusta de confundir el estímulo con la belleza.)

No se puede convencer a nadie que tenga un gusto falso; pero sí se puede convencer a otros de que éste está en lo falso, pero a él se le puede hacer desistir de su opinión mediante ejemplos.»

Sobre esta cuestión, véase también en esta lección *V-Anth/Collins*, AA 25, 180s., 197–200; *V-Anth/Parow*, AA 25, 378, 390s.

⁸⁶ Se trata de la alusión a la crítica *a priori* del gusto, una crítica de carácter filosófico que explicaría según Kant la validez universal del gusto a partir de las leyes universales y *a priori* del conocimiento sensible.

Refl. 759, ξ, AA 15, 331:

«La forma de la sensibilidad puede ser enjuiciada y analizada por la razón (espacio y tiempo), [pero] no la materia de la sensación. Por ello, el gusto tiene una relación formal con la razón.»

Véase también la nota 36.

Condiciones del gusto

La belleza place de forma inmediata. Podemos decir que algo es agradable de modo mediato (en tanto que un medio), como por ejemplo una herencia. También puede decirse que algo es bueno de forma mediata, pero no corresponde llamar a algo bello mediato. ¿Son las ciencias buenas de forma mediata o inmediata? — ¿Aumentan la perfección del ser humano por sí mismas, o tan sólo contribuyen a ello? — Mediante la misma intuición se ve ya si una persona es buena o mala. — [...] La belleza concierne al juicio sobre la intuición, y la intuición es algo inmediato. La belleza siempre es algo contingente y es posible prescindir fácilmente de ella. Pero también puede ser que ella se haga más fundamental y duradera cuando se concilia con la utilidad. Sin embargo, la belleza pura, que se dirige meramente al gusto y pone de manifiesto cierto agrado puro, se encuentra vacía de toda utilidad. Siempre nos place poner en actividad la totalidad de nuestra vitalidad; pero |177| también es un agrado *apart* cuando sólo se pone en juego una actividad. Nos gusta conservar todo en su pureza, como [ocurre] por ejemplo [en] el agrado de la matemática. Precisamente a este respecto, cuando se ha de satisfacer el gusto, se le debe considerar sin tomar en consideración lo útil. Así, cuando se quiere conservar el gusto de forma pura y que éste agrade por sí mismo, no debe notarse ninguna utilidad en el objeto [...]. El no atender al valor es un ingrediente principal de la belleza y del efecto del agrado debido a ella [...]. El gusto es un juicio sensible, pero no un Juicio de los sentidos ni de la sensación, sino de la intuición y la comparación con relación a si se recibe placer o displacer [...]. La belleza y el gusto son intuición. Utilidad e intelección son reflexión. Luego veremos en qué colabora la belleza o el agrado en la intuición con respecto a la perfección del ser humano. Tenemos que diferenciar el gusto del sentimiento, pues el primero no es la sensación, sino meramente la representación de la cosa, no en tanto que la siento, sino en tanto que me aparece; o, más exactamente, el gusto se diferencia del sentido por ser el *principium* del agrado en la mera representación. El gusto ofrece un agrado que surge de lo intuitivo. En el agrado somos activos; en el sentimiento, en cambio, somos |178| pasivos. El gusto no reside en el agrado que me provoca la cosa [...]. Mediante el gusto alcanzamos una satisfacción de la intuición [...]. Al intuir no siento nada, sólo comparo las cosas con mi sentimiento, sin dejar que se den impresiones. Resumiendo, la belleza no efectúa nada sobre la facultad de la sensación —en tal caso, no soy pasivo—, tan sólo recibo fenómenos y representaciones, y las comparo con la

facultad de la sensación. Algunos sentidos se dirigen más al sentimiento, otros [se dirigen] más al fenómeno. El mirar un objeto bello puede causar un agrado cuando se lo ve por primera vez, pero esto sólo se debe a que uno se alegra de poder contárselo a otros.

No obstante, yo no juzgo la belleza misma en tanto que belleza a partir del sentimiento, sino según la comparación del fenómeno con el sentimiento. Al sentimiento le pertenece el sentido, mientras que al gusto [le pertenece] el Juicio [...]. El estímulo y la afección surgen del sentimiento; la belleza y la fealdad, del gusto [...]. |179| Frente a escritos de mucho gusto surge en mí un agrado sosegado: pero donde uno apela al sentimiento, algo que se hace comúnmente cuando no se entiende una cosa, entonces se esfuma toda imparcialidad del entendimiento. Lo que haya de darse según el gusto debe placere de forma universal; es decir, el juicio de gusto no ha de placere según la naturaleza privada de mi sujeto, al ser [yo] afectado con placer por un objeto; sino según las reglas de lo que place de forma universal [...]. En relación con el gusto real tengo que juzgar a partir de la experiencia sobre lo que place de forma universal; mientras que en relación con el gusto ideal esto puede ocurrir *a priori*. El gusto es el *principium* según el cual los seres humanos pueden disfrutar de un agrado universal social. Un ser humano que se encuentre en el desierto no se preocupará del gusto. Se adora y busca todo lo que sea bello meramente para la sociedad [...]. La satisfacción puede ser pequeña en relación con el agrado, pero la universalidad de la satisfacción la restituye de nuevo, y a una persona de gusto se la tiene en alta estima, porque su elección tiene validez para otros muchos [...]. [El gusto] tiene [reglas fijas], pues se basa en la humanidad; sin embargo, sólo se [las] puede alcanzar a través de la experiencia [...]. |180| El gusto es universal, pone de manifiesto una cierta conformidad. Cuando se disputa [*disputiri*], se quiere demostrar que nuestro juicio de gusto también ha de valer para otros. Pero sobre el gusto no se discute [*streitet*], pues en el gusto nadie exige seguir el juicio de los otros. El gusto sería un sentimiento si en él no hubiera nada que placiese de forma universal. Debe permitirse discutir sobre el gusto verdadero; si no, no sería gusto: “*De gustu non est disputandum*” es un enunciado de la ignorancia y la insociabilidad. “Cada uno, según su gusto” — por lo tanto, cada cual disfruta su gusto aisladamente. De esto se sigue que cada uno permanece en sí mismo.⁸⁷ Cuando alguien quiere para sí buenos amigos, es cierto que no se informará sobre el gusto de cada cual; más bien, se comportará según el [gusto] universal. En los principios del gusto hay mucho de empírico, pero los fundamentos para el enjuiciamiento no se abstraen meramente de la experiencia, pues éstos residen en la humanidad. — Si se investiga el

⁸⁷ Véase la nota 85.

gusto según la indicación del entendimiento, entonces este juicio no es privado y los seres humanos tienen reglas universales para el enjuiciamiento del gusto [...].⁸⁸ |181| [...] Los juicios sobre la belleza y la fealdad son objetivos, pero no según reglas del entendimiento, sino de la sensibilidad.⁸⁹ La sensibilidad tiene sus reglas tanto como el entendimiento. Ciertos principios del gusto deben ser universales, así como el placer universalmente. Por lo tanto, hay ciertas reglas de la estética. El estímulo y la afección deben ser puestos aparte.

La representación de la forma [*Gestalt*] o figura [*Figur*] de las cosas debe hacerse según leyes de la sensibilidad. — Todas las personas tienen ciertas reglas coincidentes mediante las que forman los objetos; éstas son las leyes de la representación. Aquello que facilita [*erleichtert*] la intuición sensible place y es bello, es conforme con las leyes subjetivas de la sensibilidad y fomenta la vida interior en tanto que pone en actividad las fuerzas de conocer. La facilidad tienen lugar gracias al espacio y el tiempo. La variación en el espacio es la figura; en el tiempo, es meramente el juego. El juego de la variación es aligerado mediante la proporción en las partes. La simetría facilita la conceptualidad y es una relación de la sensibilidad. Si tengo delante una casa desproporcionada, difícilmente puedo representarme el todo [...]. La igualdad entre las partes fomenta mi representación sensible, aligera la intuición, aumenta y favorece la vida de la actividad; de ahí que el todo me plazca, pero también que plazca a todos en virtud de esto, pues tales reglas residen en todos. La variación en el tiempo se denomina juego. — En la música, la parte más noble es el tacto o la determinación de la igualdad |182| en el tiempo. Cada tono es simultáneo y se diferencia mediante los impactos sonoros que son conformes. Si ha de placer, debe haber proporción y simetría entre los tonos, y éstos son los acordes. Esto facilita la conceptualidad sensible⁹⁰. Todos las personas tienen las condiciones por las cuales pueden

⁸⁸ Véase la nota 86.

⁸⁹ En algunos pasajes Kant define como subjetivos los juicios de gusto, mientras que en otros los entiende como objetivos. Los siguientes textos pueden ayudar a despejar tal equívocidad.

V-Lo/Philippi, AA 24, 350:

«El juicio no se dirige al objeto cuando es de tal forma que sólo se dirige a uno o sólo vale para uno; pero debe dirigirse al objeto cuando algo place a todos.»

V-Lo/Philippi, AA 24, 358:

«Nuestros juicios de gusto conciernen siempre al sujeto. Y es que en lo bello consideramos la relación de la cosa con el sujeto. No consideramos qué sea la cosa, sino cómo aparece. En el caso del enjuiciamiento de lo bueno es totalmente distinto; entonces, consideramos la verdadera naturaleza del objeto, lo cual es una tarea del entendimiento.»

Véase también *V-Anth/Collins*, AA 25, 197–200; *Refl 1780*, η?, κ?, AA 16, 112.

⁹⁰ *Refl 625*, κ³? (η²? ι²?), AA 15, 271:

«En todo lo que haya de surgir la aprobación [*Gebillig*] según el gusto tiene que haber algo que facilite el discernimiento de lo múltiple (contraste), algo que fomente la conceptualidad (relaciones, proporciones), algo que posibilite la recepción conjunta (unidad) y, finalmente, algo que fomente el discernimiento de todo lo posible (precisión).»

V-Lo/Philippi, AA 24, 353:

«Todo lo que impide esa actividad de la sensibilidad es molesto y desagradable. De ahí se deriva la siguiente regla: uno se esfuerza en producir multiplicidad, simetría, armonía, claridad y, en general, la aprehensión, de forma que la sensibilidad pueda aprehender los objetos sin esfuerzo, discernir y sentir [*empfinden*] fácilmente las impresiones en el mismo. Por lo tanto, el gusto

representarse una gran multiplicidad, por lo que también se tiene un tema acabado, que, por las causas aducidas más arriba, debe placer a cada cual [...].⁹¹

|183| Hay que diferenciar las representaciones bellas de objetos, de un lado, y los mismos objetos bellos, del otro [...]. Aquí se da una conformidad con las leyes subjetivas del entendimiento, de forma que puedo inteligir algo con gran facilidad. Los enunciados lógicos muestran cómo se puede alcanzar el conocimiento correcto de las cosas, ya sea con dificultad o con facilidad. Si la estética fuera una ciencia, si existieran enunciados estéticos, entonces éstos mostrarían cómo puede hacerse de forma clara que una demostración pueda entenderse con facilidad, de forma ingenua y mediante una luz natural [...].

|187| [...]

Sobre la utilidad de la cultura del gusto

fomenta la multiplicidad, el contraste, la armonía, la ligereza, la claridad y un tránsito constante desde algo a su opuesto; los saltos confunden a la sensibilidad.»

⁹¹ *Ref 1789*, κ-λ? (ν-ξ?), AA 16, 115s.:

«El placer que sólo se puede obtener ~~mediante el sentimiento~~ sobre la forma del objeto se denomina gusto, y dado que ~~la forma~~ el conocimiento de la forma no puede obtenerse por medio del efecto del objeto sobre los sentidos, sino a partir de las leyes de la actividad del sujeto (principalmente, las del conocimiento inferior, que coordina), entonces el |116| fundamento de la satisfacción es subjetivo según la materia y objetivo según el fundamento formal.»

Ref 672, κ-λ, AA 15, 298:

«Ahora bien, hablemos de aquello que place en sí mismo, ya sea nuestro estado modificado por ello o no; por lo tanto lo que place al ser conocido, no en tanto que es sentido [*empfinden*]. [...] Puesto que cada objeto de la sensibilidad tiene una relación con nuestro estado, incluso en lo que es propio del conocimiento y no de la intuición, es decir en la comparación de lo múltiple y de la forma (pues esta misma comparación afecta a nuestro estado al provocarnos esfuerzo o sernos fácil, [y] vivifica o refrena nuestra actividad cognoscitiva en su totalidad), entonces hay algo en todo conocimiento que pertenece a la amenidad; pero, a este respecto, la aprobación ~~no depende~~ es no concierne al objeto, y la belleza no es algo que (pueda) ser conocido, sino que es sentido [*empfinden*]. Lo que place en el objeto y consideramos una propiedad del mismo ~~la aprobación~~ debe consistir en aquello que vale para cada cual ~~por lo tanto~~. Ahora bien, las relaciones de espacio y tiempo valen para cada cual, da igual cuáles sean las sensaciones que se tenga. Según esto, en todo fenómeno la forma es universalmente válida; esta forma también es conocida según reglas comunes de la coordinación. Por lo tanto, lo que es conforme con las reglas de la coordinación en el espacio y el tiempo place necesariamente a cada cual y es bello. Lo agradable en el intuir de la belleza depende de la posibilidad de aprehender un todo, pero la belleza [depende] de la validez universal de esta relación adecuada.

Lo bueno debe placer sin relación con la condición del fenómeno.»

V-Lo/Philippi, AA 24, 353:

«De nuestras leyes de la sensibilidad decíamos antes que están muy en conformidad con las leyes de la sensibilidad de otros, y de ello se extraen las reglas fundamentales del gusto.»

V-Lo/Philippi, AA 24, 359:

«El gusto tiene leyes universalmente válidas, que se extraen de la naturaleza de la sensibilidad. No pueden placer *a priori*. Según reglas *a priori* sólo podemos criticar el gusto.»

R 653, κ-λ, AA 15, 289:

«Aquello que place en el gusto no es realmente el aligeramiento de las propias intuiciones, sino principalmente lo universalmente válido en el fenómeno; por lo tanto, que uno se acomode, dede el mero sentimiento privado, al intuir universal o también a las reglas universales del sentimiento [...].»

Ref 702, ν¹? (λ?) ρ¹??, AA 15, 311:

«Puesto que espacio y tiempo son las *condiciones* de posibilidad de los objetos según leyes de la sensibilidad, del mismo modo, la unanimidad [*Einstimmung*] del fenómeno o de la sensación en las relaciones de espacio y tiempo con la ley universal del sujeto por las que éste produce tales representaciones según la forma pertenece a aquello que es conforme necesariamente con toda sensibilidad, por lo tanto, al *gusto*. Por el contrario, la conformidad con la sensación es sólo contingente. El gusto es social. Música.»

La utilidad de la cultura del gusto consiste principalmente en lo siguiente.

1) La cultura del gusto refina a los seres humanos en general y los capacita para sentir un agrado ideal. El disfrute de la mayoría de las cosas es un consumo de las mismas, y por lo tanto no supone la participación de muchos; pero los agrados del gusto son más nobles, pueden ser puestos en común, y justamente en ello radica lo refinado del mismo. El gusto tiene algo refinado, algo analógico con la moralidad. No aumenta mi bienestar [*Wohlbefinden*], sino que a través del mismo mis agrados [*Vergnügen*] pueden ser compartidos. El gusto ordena todos los agrados del ser humano de tal forma que contribuyan al agrado de los otros. Una música puede ser escuchada con agrado por muchos cientos de personas.

2) El gusto nos hace sociables. Incluso el refinamiento de nuestros juicios sensibles capacita a las personas para no depender meramente de las impresiones sensibles y las convierte en los mismos creadores de sus agrados. Todos los agrados ideales surgen más de las reflexiones que del disfrute de la cosa. Un ser humano que pueda proveerse de un agrado ideal es feliz —su gusto |188| se refina y éste se hace *eo ipso* mejor ser humano— [...] Quien tiene un gusto refinado percibe fácilmente una agresión allí donde duele, pero puede soportarla con generosidad y emplea su conocimiento para evitar agredir a otros [...].

|191| [...] El gusto conduce al ser humano hacia lo que place de forma universal y lo prepara para la vida en sociedad. El hombre de gusto no elige lo que le place a él, sino lo que place de forma universal; considera las cosas desde un punto de vista común. Pero debe elegir desde fuentes naturales, a partir de la naturaleza interna del gusto, y no según la moda [...].⁹²

|192| [...] El entendimiento es algo que puede hacerse difícil con el paso del tiempo. Todo aquello que gestione su función con mayor facilidad es gusto; éste nos presenta casos *in concreto*. Tiene además la ventaja de ocuparnos de buena gana con el entendimiento. Uno no se ocupa con el entendimiento por inclinación, sino por necesidad. Pero el gusto place de forma universal, ya tenga utilidad o no. De tales cosas se dice que son algo bello esencial [e] independiente. En todo lo que no haya nada esencial se encuentra el estímulo, no lo bello independiente; por ejemplo, la moda no es [algo] bello independiente [*selbständig schönes*] [...].^{93/94}

⁹² Este párrafo pertenece a los Apuntes de Hamilton.

⁹³ Este párrafo pertenece a los Apuntes de Hamilton.

⁹⁴ La belleza esencial o belleza independiente expresa la complementariedad entre perfección estética y perfección lógica; véase a este respecto la nota 77. En algunos casos, Kant se refiere meramente a una coincidencia entre lo sensible y lo intelectual; en otros, su exposición parece aludir a una dependencia de la sensibilidad con respecto a lo intelectual.

V-L.o/Philippi, AA 24, 363:

[193] Lo más noble es la conformidad de la afección de lo múltiple en las ideas [...]. Primeramente debo disponer del concepto de la cosa; la belleza será considerada como un *accidens* en la cosa, y lo que contradiga su intención será contrario a la belleza y no puede placer durante mucho tiempo [...].⁹⁵ La perfección lógica constituye lo bello independiente. De otra manera, se ve empero que falta lo verdaderamente bello, por mucho barniz que tenga [...]. El entendimiento debe constituir el fundamento y entonces la belleza puede ser ampliada sobre esta base. Si ella secunda al entendimiento, entonces surge algo duradero. Para aportar algo en las ciencias bellas se debe disponer de conocimientos con fundamento [...]. La belleza no puede

«Y si la forma de la sensibilidad es conforme con la forma del entendimiento o con la perfección lógica, entonces estamos ante la verdadera belleza, la perfección estética esencial. En tal caso no interviene ningún estímulo ni sentimiento en la contemplación, ni materia, sólo la forma. Nos encontramos ante la belleza esencial cuando la forma de la intuición coincide con la forma del entendimiento, cuando aquélla facilita una expresión de la perfección del entendimiento, cuando el fenómeno de la cosa facilita el concepto del entendimiento. Un conocimiento sensible place allí donde encontramos multiplicidad y unidad, cuando las representaciones se ordenan de tal forma que ninguna impide la otra, pero su mayor perfección se da allí donde el conocimiento sensible se conforma al entendimiento.»

Ref 1794, κ-λ, AA 16, 118:

«La perfección lógica, según la forma, consiste en la verdad (§ en los conceptos) y sus medios. La [perfección] estética, según la forma, [consiste] en la aprehensión [*Faßlichkeit*] que tiene lugar en la intuición.

La forma de la sensibilidad que facilita la perfección del entendimiento es lo bello independiente, que puede servir para hacer intuitibles conceptos universales y prepara los fenómenos para la distinción mediante conceptos universales.»

Ref 635, κ¹, AA 15, 275

«La belleza independiente debe fundarse en un *principio* permanente; ahora bien, ningún conocimiento es menos cambiante que aquel que muestra lo que la cosa es. Por lo tanto, la [belleza independiente] es una conciliación [*Vereinigung*] con la razón.»

Ref 639, κ¹, AA 15, 276–79:

«[276] La forma sensible (§ o la forma de la sensibilidad) de un conocimiento place o bien en tanto que un juego de la sensación, o bien en tanto que una forma de la intuición (inmediatamente), o bien como un concepto medio para el concepto de lo bueno. Lo primero es el estímulo; lo segundo, lo bello sensible; lo tercero, la belleza independiente [...]. El [279] objeto place inmediatamente en la intuición cuando [...] su forma es conforme con la ley de la coordinación en los fenómenos, y facilita la claridad y la magnitud sensibles, como la simetría en los edificios y la armonía en la música. El objeto place en el concepto intuitivo [*Anschauenden Begriffe*] cuando su relación con lo bueno puede ser expresada mediante un concepto que place en [la] forma sensible.

(§ Gusto convencional o gusto natural.)»

⁹⁵ *Ref* 628, κ¹, AA 15, 273s.:

«La perfección interna de una cosa guarda una relación natural con la belleza. Pues la subordinación de lo múltiple bajo un fin exige una coordinación de [esta multiplicidad] según leyes comunes [...]. [274] Conocemos la belleza en muchas cosas de la naturaleza, pero no fines; debe pensarse que la satisfacción en sus fenómenos no es la intención, sino la consecuencia [que se deriva] de su intención.»

Esta definición, unos años anterior a *V-Anth/Collins*, depende aún de la concepción baumgartiana de la belleza. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 662, AA 15, 45: «Perfectio phaenomenon [...] est *pulchritudo*.» Mendelssohn sigue esta concepción, al entender la belleza como la representación indistinta de una perfección [Moses MENDELSSOHN (1755): *Briefe über die Empfindungen*, en *Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologetik*, ed. de M. Brasch, 1880, Hildesheim 1968: 20]. Si bien en Kant existen textos en los que se habla ocasionalmente de la belleza como de un conocimiento sensible de la perfección *objetiva* de la cosa, lo cierto es que la mayoría de sus declaraciones ponen en relación la belleza con la perfección del *conocimiento* sensible mismo y la actividad de la sensibilidad que le subyace, en la línea de la *cognitio aesthetico-logica* de Meier. Esta comprensión de la belleza como una propiedad de los conocimientos y sus relaciones también se encuentra en Baumgarten: «Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivuae, qua talis [...]. Haec autem est pulchritudo [...].» [*Aesthetica*: § 14]. No obstante, la influencia no debemos buscarla en la *Aesthetica* de Baumgarten, sino en Meier, pues es dudoso que Kant conociera esta obra de Baumgarten sino a través de la obra del último. Por lo demás, en torno 1772–1773 es posible encontrar un distanciamiento explícito de Kant con respecto a la relación de la comprensión de la belleza con la perfección de los objetos; véase *V-Anth/Paron*, AA 25, 386. Debe notarse además que en *V-Lö/Blomberg*, AA 24, 77 (citado en la nota 84) Kant crítica expresamente la definición baumgartiana de belleza en tanto que *perfectio phaenomenon*. Véase también la nota 349.

|194| ser aprendida a partir de ningún modelo si no se tiene ningún conocimiento con fundamento sobre la cosa.

Por lo tanto, la teoría del gusto o la estética no puede ser una doctrina, sino una crítica. Sólo es posible criticar ciertos productos y, a través de ello, ejercitar el gusto. La crítica es una indagación del valor que reside en el objeto dado. La doctrina es una instrucción sobre cómo se haya de producir algo bello. Si la estética fuese una doctrina, entonces se debería poder aprender a ser ingenioso y a tener ocurrencias. Podrán aprenderse perfectamente la medida de sílabas y la rima, tan bien como aprender a tornear, pero no habrá forma de hacerse con el poetizar, la novedad de los pensamientos, las imágenes vivas, el hacer contrastes o el provocar admiración. A través de la cultura reiterada de la crítica de los otros uno es llevado al ejercicio y a la presteza para criticarse a uno mismo y, o bien no escribe nada, o bien escribe algo bello cuando lo hace. La crítica nos enseña a aplicar bien los conocimientos de que disponemos. Lo que place es conforme con las reglas estéticas, pero [esto no significa que] aquello que sea compuesto según reglas estéticas vaya a placer. Tales reglas son correctas porque algo place cuando tal es el caso. Pero si se da un caso bajo esta regla que sin embargo no sea conforme con el gusto y no plazca, entonces la regla será falsa —no el gusto. Las reglas estéticas no pueden ser demostradas *a priori*, sino a partir de ejemplos de la experiencia; por lo tanto, es muy dañino pensar —tal como ocurre, por desgracia, en las escuelas— que aprender la estética consiste en poder recortar un molde según estas reglas.⁹⁶ La falta de genio de nuestro tiempo proviene realmente de las escuelas. Esto no debería tratarse de ninguna manera en las escuelas; en éstas, los niños reciben enseñanza sobre ciertas reglas, formas, modelos, frases extraídas, etc., que se adoptan a partir de los autores. —Ésta es una coacción de la que uno después, más tarde y frecuentemente, no puede deshacerse. En el tiempo de los griegos clásicos los autores sólo eran criticados, y con ello se despertaba el genio. No parece que el gusto sea nada esencial. La satisfacción del entendimiento es algo totalmente distinto [de la satisfacción] de la sensibilidad. Lo primero se denomina bueno, mientras que lo segundo se denomina bello. Ambos conciernen a la sensibilidad. Si todos nuestros juicios intelectuales han de convertirse en prácticos, entonces han de |195| alcanzar la sensibilidad. El entendimiento solo no basta. Pero es la sensibilidad la que ha de subordinarse al entendimiento, y no el entendimiento a la sensibilidad. El compás muestra la región del mundo y ofrece una dirección al barco. Los seres humanos deben tener gusto en las

⁹⁶ Véanse las notas 84 y 86.

costumbres [*Sittlichkeit*]; la *politesse* y la deferencia son comportamientos virtuosos (a veces en alto grado) aplicados a objetos pequeños [...].

El gusto es una cultura constante de la virtud [...]. Al suavizar el gusto al entendimiento, agitando los detalles más pequeños, el ser humano se capacita para apreciar lo que es conforme al deber en las cosas importantes, para notar la más mínima desarmonía. Todo lo bello tiene su fundamento en la moralidad [*Moralität*]; todas las formas y maneras tienen lo moral como fundamento; lo malicioso no puede ser bello — la moralidad podría encontrarse en todas las acciones del ser humano, pues no es asocial.

La virtud no nos conquista por su utilidad, sino en tanto que nos place. Es de esta forma como el gusto prepara para la virtud. El gusto es un *analogon* de la perfección; éste es en la sensibilidad lo mismo que la moralidad en la razón.⁹⁷ Por lo tanto, el |196| estudio del gusto es muy necesario. ¿Pero cómo se estudia el gusto? Éste debe ser aprendido; el ser humano es una criatura [tan] particular que debe aprenderlo todo. Home dice que hasta la virtud debe ser aprendida.⁹⁸ Si bien mediante el aprendizaje no se puede producir el gusto, sí se puede desarrollar un cierto talento natural del genio.⁹⁹ Ahora bien, ¿cuál es el tipo de aprendizaje a través del cual se puede alcanzar un gusto correcto y sano? Esto no es algo que ocurra según reglas, pues el gusto no se somete a regla alguna, sino solamente a la intuición de los ejemplos de la cosa misma y a la intuición que la cosa produce en mí. Si se hacen, por ejemplo, las piezas teatrales de Lessing¹⁰⁰ según todas las reglas pero esto no acaba de placer, entonces las reglas no deben ser completamente perfectas. Es más fácil aportar reglas negativas del gusto que reglas

⁹⁷ En lugar del fragmento «La virtud [...] en la razón», en el manuscrito de los Apuntes de Brauer encontramos el siguiente: «Es de esta forma como el gusto prepara para la virtud, le aporta lo que es social y hace que ésta también plazca en el fenómeno. Pues ella es un mandato en tanto que place mediante o en la razón; pero un mandato siempre es repudiado por el ser humano. Por lo tanto, el gusto es un *analogon* de la perfección y su refinamiento es de gran importancia. Éste es en la intuición aquello que es la sensibilidad por mediación de la razón.»

⁹⁸ Véase la nota 245.

⁹⁹ *Refl 766*, π, AA 15, 333:

«Los productos del genio relativos al amor sirven para alentar una inclinación que es recomendada de forma natural, enlazándola con la virtud.»

¹⁰⁰ Gotthold Ephraim LESSING (1729–1781), uno de los referentes fundamentales de la poesía y el teatro de la Ilustración alemana. Kant disponía en su biblioteca de la obra *Nathan der Weise. Ein Dramatisches Gedicht, in fünf Aufzügen* (Berlín, 1779). La declaración de Kant en este fragmento nos recuerda a *KU*, AA 05, 284s.: «Cuando alguien me lee su poema o me lleva a una representación que no acaban de convenir a mi gusto, da igual que aduzca como demostración de su belleza a un *Batteaux* o a un *Lessing*, o incluso otros críticos del gusto aún más antiguos y renombrados, así como todas las reglas formuladas por ellos; [y] aun cuando algunas partes que precisamente me displacen pueden coincidir perfectamente con reglas de la belleza (tal como allí son aducidas y universalmente reconocidas), a pesar de todo esto me tapo los oídos, no quiero oír fundamentos ni que se racione, y aceptaré que son falsas aquellas reglas de los críticos o, al menos, que no es éste el caso de su aplicación, antes que permitir que mi juicio de gusto haya de ser determinado *a priori* por fundamentos de demostración, pues éste ha de ser un juicio de gusto, y no del entendimiento o de la razón.» Véase una declaración semejante en *V-Anth/Dobna*, Ko 230. Otros pasajes no incluidos en esta compilación donde Kant se refiere a Lessing son los siguientes: *RGV*, AA 06, 81 n.; *Br. an Marcus Herz*, 24 de noviembre de 1776, AA 10, 198; *V-Anth/Dobna*, Ko 300. Sobre el rechazo de Kant a la comprensión clasicista de la estética como un cuerpo de reglas de enjuiciamiento, véase la nota 84.

positivas. El estímulo pertenece al amor, la afección [pertenece] al temor y al respeto de lo sublime. — El estímulo y la afección no son propios del gusto. Todo lo grande amplía nuestro sentimiento vital [*Gefühl des Lebens*] con vehemencia. El estímulo es lo que place según una multiplicidad y nos pone en actividad a través del juego. Pero aquello que nos anima a través de la afección, haciendo que nos crezcamos, pertenece a lo sublime, limita con el temor y el respeto, y no dura mucho. Contemplamos de buen grado lo sublime porque podemos contárselo a otros; pero si un ser humano es dejado abandonado y aislado en una isla, entonces se espantará de todo lo que sea maravilloso. El espectáculo del cielo estrellado debe asustarnos —si nos paramos a pensar cuantos miles de mundos giran allí, en el espacio inconmensurable.¹⁰¹

|197|

Sobre la satisfacción e insatisfacción con respecto a los objetos en tanto que son buenos o malos

Bello es lo que place en el fenómeno; bueno es lo que place en el concepto. Los fundamentos de la satisfacción en lo bello son subjetivos. —En el caso de lo bueno, son objetivos—. Cuando a alguien se le presenta algo como bello mientras que a otro no —por ejemplo, a uno le gusta montar a caballo mientras que a otro le gusta ir en coche—, entonces ambos se refieren a cómo son afectados. En tal caso, no se juzga en absoluto sobre el objeto. El juicio sobre si algo es bueno o malo no se dirige a la manera como la cosa es sentida o intuida por mí, sino a cómo la cosa es en sí misma. Si algo me place en el fenómeno o en la intuición sensible, entonces el fundamento de la satisfacción es en parte objetivo, pero sólo según reglas de la sensibilidad. Si alguien dice “Esto duele mucho”, entonces no describe el objeto, sino la modificación que tiene en tal caso. Pero si se dice “El lienzo es bello”, entonces estará hablando de los colores, de la naturaleza constitutiva [*Beschaffenheit*] de la cosa. Ciertamente, las cosas no

¹⁰¹ *V-Lo/Philippi*, AA 24, 351:

«Aquello que place universalmente lo hace de dos formas: 1) según leyes de la sensibilidad, [y entonces] se trata de lo bello y place en el fenómeno. 2) según leyes del entendimiento, [y en tal caso] se trata de lo bueno y place según conceptos.

La virtud no puede basarse en los sentidos y place solamente en relación con los conceptos.»

V-Lo/Philippi, AA 24, 369:

«Un conocimiento puede ser objetivamente práctico sin ser subjetivamente práctico. Así nacen la mayoría de los sermones. Siempre muestran qué se haya de hacer, incluso como se haya de hacer algo con placer, pero no tienen utilidad. No puedo llevarlos a la práctica, no lo veo de un modo sensible. Quisiera llevarlos a la práctica; claro... desearía incluso que a ello le acompañara un placer.

[...] De ahí que deba también atender a cómo puedan relacionarse los móviles de la sensibilidad con los fundamentos del entendimiento, cómo pueda revestirse el discurso con agrado y añadirle a los fundamentos prácticos objetivos también fundamentos prácticos subjetivos.»

aparecen sólo de una manera, pero hay leyes que valen para todos. Todos los enjuiciamientos de los objetos respecto a la satisfacción e insatisfacción por medio de la sensibilidad también son objetivos, y tienen igualmente leyes universalmente válidas. El juicio no se refiere meramente a mí mismo, sino que vale para otros; el gusto verdadero es entendido en este sentido. El estímulo y la afección pertenecen al sentimiento, por lo que son subjetivos [...]. Todo depende entonces de la naturaleza del sujeto, pues algo puede afectar más a uno que otro según se encuentren sus nervios en cada caso [...]. Pero también hay ciertas leyes universales que conozco *a priori* antes de toda experiencia por medio de la razón.¹⁰²

Las formas [*Gestalten*] y los juegos son objetos de la intuición sensible. |198| Los tonos son un juego de las sensaciones; en este caso depende de cuantas sensaciones se acompañan mutuamente o siguen las unas a las otras. Sólo la música puede causar un agrado en nosotros a través del juego de las sensaciones [...]. Las sensaciones no nos placen, sino el juego de las mismas. Toda música consiste en una multiplicidad de tonos; una cantidad de impactos según cierta proporción es algo que place [...].¹⁰³

En el espacio place la figura, es decir, la cualidad en la limitación del espacio; la magnitud no place en el espacio. Si place, entonces pertenece a lo sublime y proviene de la afección. Cuando me acostumbro, lo bello permanece bello, pero lo sublime no permanece sublime. Si no soy afectado por la magnitud, entonces ésta no es sublime para mí. Por lo tanto, la sublimidad no es objetiva. En lo que respecta a lo sublime, las personas pueden contradecirse entre sí con razón, pero no en lo que respecta al gusto sin que alguien esté equivocado, pues se puede denominar a algo bello sin ser afectado por ello. Los juicios sobre la belleza son universales para los seres humanos. Los juicios sobre lo bueno son universales para todo ser racional, con independencia de qué sea y dónde se encuentre. [Pueden ser] ángeles o criaturas racionales de otros planetas, pero es admisible que lo bello no les plazca, pues pueden tener otras reglas de la sensibilidad. En relación con nosotros, algo es sublime, a saber, tan sublime que nos puede hacer temblar, como el océano, por ejemplo, o el sistema del mundo, en el cual giran tanto millones de soles y de mundos. En el caso de lo sublime no depende de la proporción: son sublimes las escarpadas rocas que cuelgan, donde no hay proporción, sólo magnitud. No depende de que plazca, sino de la magnitud del afecto [*Affect*]. Aquello que puede placer perfectamente sin encontrarse subordinado a reglas universales no debe placer según leyes universales. Por lo tanto, todo juicio sobre lo sublime pertenece a |199| lo que es subjetivo [...].

¹⁰² Véase la nota 86.

¹⁰³ Véase la nota 37.

|200| Si algo me place a mí y a otro no, entonces no lo tomo por una propiedad del objeto, sino de mi sujeto. Lo que no se dirige a relaciones no puede servir de regla para otros. Ciertamente, no se tomaría una modificación en el objeto por verdadera si otros no han de concordar. Si algo suena en mi oído y otros dicen que algo suena, entonces tengo por verdadera mi sensación.

BORRADOR

ANTROPOLOGÍA PAROW

Semestre de invierno de 1772/1773

*Lecciones sobre la antropología*¹⁷⁸

| 243 | La psicología empírica es un tipo de ciencia natural. Trata los fenómenos de nuestra alma que constituyen un objeto de nuestro sentido interno; es decir, justamente de la misma forma que la ciencia natural empírica o la física trata los fenómenos. Por lo tanto, se entiende fácilmente lo poco que esta doctrina puede constituir una parte de la metafísica, pues esta [última] se encarga meramente de conceptos *puri* o conceptos que, o bien se dan meramente mediante la razón o bien, al menos, cuyo fundamento de conocimiento reside en la razón. Este error se debe sólo a que, por un lado, los clásicos habían reunido aún pocas experiencias del alma y, por otro, a que desconocían dónde podrían situar esta doctrina, en tanto que tenían a la metafísica en su totalidad por una psicología ampliada, por ser el alma un objeto del sentido interno a partir del cual, empero, surgen todos los conceptos del entendimiento.¹⁷⁹ Puesto que ahora hemos obtenido una gran cantidad de tales fuentes de las acciones humanas o de los diversos fenómenos del alma, especialmente por medio de los escritores ingleses, sí podemos exponer esta doctrina justamente de la misma forma que la física. Es sorprendente que los clásicos no se ocuparan más con el conocimiento del ser humano a pesar de haber explicado tal conocimiento como el más útil.¹⁸⁰ Pero no hay nada más habitual que el creer haber conocido algo a lo que uno se ha acostumbrado, sin mantenerse fiel a [las] investigaciones [de esto mismo]. Esta opinión inculcada en nosotros ha dañado de forma extraordinaria la ciencia y nos

¹⁷⁸ Título completo en la *Akademie-Ausgabe*: «La lección del semestre de invierno de 1772/73, a partir de los apuntes de Parow, Euchel, Brauer, Hamilton, Philippi, Collins y Dohna.» Estos apuntes se corresponden con la misma lección recogida en los Apuntes de Collins.

¹⁷⁹ Véanse las notas 4 y 434.

¹⁸⁰ Véase la nota 2.

ha privado del conocimiento de muchas cosas. Cabe señalar además que las ciencias han conseguido un gran progreso y una gran ampliación justamente al ser impartidas en las Academias en un cierto orden y de forma separada con respecto a otras ciencias. Esto es precisamente lo que ocurre con la psicología empírica, |244|, pues ésta ha tenido un alcance muy limitado al haber dependido de la metafísica y no haber sido presentada en su particularidad. [Esta doctrina] se merece también una lección magistral específica,¹⁸¹ en parte porque no pertenece a la metafísica y en parte porque se la debe poder aprender por cada persona sin que para ello se exijan las ciencias que la preceden.¹⁸² Aquí se pueden aprender las fuentes de todas las acciones humanas y los caracteres de los seres humanos en su contexto, los cuales encontramos diseminados en las ciencias, las novelas y algunos tratados morales [...].

Al tratar esta doctrina también queremos examinar al ser humano en diferentes estados, por ejemplo, en el estado bruto e indecente, según sus diferentes edades, etc., y queremos diferenciar entre lo que es naturaleza y lo que es artificio [*Kunst*] en el ser humano [...].

|247| [...] Vemos a partir de esto efectivamente que el ser humano siente [*empfindet*] la sustancialidad [*Substantialität*] del alma. Vemos a partir de esto realmente, y también sentimos, que nuestra alma es a ratos pasiva y a ratos activa, por lo cual ya Lucrecio¹⁸³ llamaba al alma *animam* para referirse a su estado pasivo y *animus* para referirse a su actividad.

Pero observamos el alma desde un triple punto de vista, a saber: como *anima* (alma), como *animus* (ánimo) y como *mens* (espíritu) — En tanto que el alma es pensada en conexión con el cuerpo y por lo tanto tampoco puede dejar de tener noticia de aquello que afecta a los sentidos, ésta es alma y en tal caso es meramente pasiva. Pero en tanto que el alma reacciona a las impresiones sensibles y se muestra activa, ésta es *animus*; y en la medida en que se representa algo con independencia de toda sensibilidad, ésta es *mens* [...].

|248| [...] A menudo decimos “Es un discurso sin espíritu”, “La sociedad carece de espíritu”, etc., y a partir de esto se entiende que por espíritu entendemos el primer *principium* del movimiento [...].

|249| [...] Pero es preciso señalar que nunca se dice “Él tiene un mal espíritu” —aun cuando se encontrase poseído por el demonio—, dado que el espíritu, que actúa meramente a

¹⁸¹ Véase la nota 6.

¹⁸² Véase la nota 7.

¹⁸³ LUCRECIO, *De rerum natura*, III 137–40: «Nunc animus atque animam dico coniuncta teneri/ inter se atque unam naturam conficere ex se,/ sed caput esse quasi et dominari in corpore toto/ consilium quod nos animus mentemque vocamus./ idque situm media regione in pectoris haeret.»

partir de principios de la razón, independientemente del cuerpo y de impulsos externos, no puede actuar más que de forma buena, pues no escoge lo que es bello, sino lo que es bueno [...].

Pasemos ahora a centrarnos en las representaciones y observemos que uno es en parte consciente de las mismas y en parte también inconsciente. La mayor riqueza de nuestro conocimiento se halla en las representaciones oscuras, que posteriormente son iluminadas en gran medida por la conciencia, pues ésta no produce ninguna representación, sino que tan sólo la ilustra [...].

[250] [...] Podrían referirse aquí una infinita cantidad de fenómenos del alma humana que son llevados a la luz por el filósofo desde la oscuridad, de la misma forma que en la física, al tratar el cuerpo, extrae sus fuerzas ocultas mediante la razón [...].

Con mucha frecuencia no tenemos tampoco en absoluto [251] el poder de dominar con la razón las representaciones oscuras que residen en la sensibilidad [...]. Ahora bien, debido a que estas personas no son conscientes de las representaciones oscuras, creen tener una sensación de aquello que, empero, no afecta de ningún modo a sus sentidos, sino que surge de una reflexión inconsciente del entendimiento, por lo que dicen “Siento que este poema es bello”, “Puedo sentir confianza en ese hombre que habla”; y el sentimiento moral también surgiría de ahí. Pero con esto realmente no se dice nada, pues no puedo hacer pasar por sensación nada que surja de la reflexión del entendimiento y no sea un objeto de los sentidos. Ciertamente, nada hay más dañino para la ampliación de nuestros conocimientos que cuando el ser humano hace pasar sus representaciones oscuras por sensaciones, pues con ello se deja inacabada la investigación, pues si tengo una sensación de algo no merece la pena seguir investigándolo [...].¹⁸⁴

[252] La fuente de estas representaciones oscuras se denomina las profundidades del ánimo¹⁸⁵, y el deber del filósofo es investigar esto tanto como sea posible [...].

Pasemos ahora a las representaciones distintas y confusas. Nada más empezar debe señalarse que aquí no se oponen de forma correcta las representaciones confusas a las

¹⁸⁴ Véase la nota 23.

¹⁸⁵ La teoría de Baumgarten sobre el conocimiento oscuro la encontramos en *Metaphysica*, § 510–14, AA, 15, 6s. Al conjunto de los conocimientos oscuros los denomina Baumgarten el «fondo del alma»: «Sunt in anima perceptiones obscurae. Harem complexus *fundus animae* dicitur.» [§ 511, AA 15, 6]. Nótese que Kant traduce esta expresión al margen de su ejemplar de la *Metaphysica* como «der Grund der Seele», una expresión que nos recuerda a un texto de la primera *Crítica*, que encontramos en su exposición sobre el esquematismo en general y la formación de los conceptos empíricos, *KrV*, B 180s.:

«El concepto de perro significa una regla según la cual mi imaginación puede dibujar de forma general la figura de un animal cuadrúpedo, sin verse limitada por cualquier figura singular que me ofrezca en particular la experiencia, ni tampoco por cualquier imagen posible que yo pueda exponer *in concreto*. Este esquematismo de nuestro entendimiento en relación con los fenómenos y su mera forma es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos instrumentos difícilmente dejará la naturaleza que los conozcamos alguna vez y difícilmente los pondremos al descubierto.»

[representaciones] distintas.¹⁸⁶ La distinción surge cuando no sólo se es consciente de las representaciones, sino que también se sabe lo que se encuentra contenido en las mismas. Lo que es confuso se opone al orden; y, aunque la distinción presupone en todo momento un orden, es sin embargo mejor oponerle a ésta la indistinción.

La distinción es o bien la distinción de la intuición o bien la distinción del concepto. La distinción de la intuición se basa en la impresión |253| que provocan los objetos externos sobre mis sentidos. Pero la distinción del concepto consiste en poder subordinar tales intuiciones bajo notas [*Merkmable*] generales de las que me he percatado en otras ocasiones en otros objetos. Resumiendo, [ésta consiste] por lo tanto en la subordinación [...]. La distinción de la intuición¹⁸⁷ constituye la perfección estética y la distinción del concepto [constituye] la perfección lógica.¹⁸⁸

Podemos dar un paso más en la determinación del ser humano en lo que respecta a sus conocimientos, y señalar:

I) La relación de nuestros conocimientos con el objeto, que consiste en la verdad. Y nuestros conocimientos son adecuados si coinciden con el objeto en cantidad; entonces, nuestro conocimiento es adecuado.

II) La relación de los conocimientos con el sujeto, que consiste en la modificación de nuestro estado. Por ejemplo, agradable y desagradable, placer y displacer, las impresiones, [etc.,] que tienen una gran utilidad en la estética.

III) La relación psicológica, o la relación de nuestros conocimientos entre sí, lo cual se denomina la semejanza, que le aporta al ingenio todo el impulso [...].

|256| [...] Nos gusta encontrarnos en un estado pasivo y sin embargo amamos lo activo por encima de todo [...]. Tenemos facultades en las que tiene lugar toda modificación de nuestro estado o del estado de nuestras sensaciones, y tales facultades las dividimos en inferiores y superiores.

La [facultad] inferior consiste en la sensibilidad, en relación con la cual somos meramente pasivos, mientras que la facultad superior es el entendimiento, a través del cual también somos activos. Sin embargo, aparte de esta facultad tenemos también una fuerza superior, a saber, el libre albedrío, a través del cual se ve afectado el estado de las sensaciones que reside en la facultad. Tenemos una doble fuerza, de la misma forma que una doble facultad. La fuerza

¹⁸⁶ Véanse las notas 23 y 26.

¹⁸⁷ Véase la nota 27.

¹⁸⁸ Véase la nota 77.

inferior es el albedrío ciego y la fuerza superior es el libre albedrío. La facultad inferior junto con la fuerza inferior constituyen la animalidad, y la fuerza superior junto con la facultad superior constituyen la humanidad —. Si comparamos la fuerza superior con la facultad superior vemos que podemos dirigir como queramos nuestras sensaciones por medio del libre albedrío. Podemos incluso mitigar los dolores abstrayéndonos de ellos y dirigiendo nuestras representaciones a otras cosas.¹⁸⁹ [...]

|257| [...] Este libre albedrío o fuerza superior es limitado [por]: |258|

- I) Representaciones involuntarias. Por ejemplo, a menudo deseo desterrar de mí una representación de un encuentro dañino que he sufrido y que perturba mi tranquilidad al tratarse de una representación que me amarga; sin embargo, no soy capaz de lograr tal cosa con todo el poder de mi libre albedrío. Quien pudiera lograrlo sería alguien que no puede ser dañado.
- II) Por la desmesurada cantidad de deseos, que son causados por impulsos.

El conocimiento sensible se diferencia del conocimiento intelectual sólo según la fuente, pero no según la forma, por lo que las representaciones oscuras, por muy indistintas que sean, no dejan por ello de ser representaciones intelectuales, y las representaciones sensibles, ya sean todo lo distintas que quieran, siempre permanecerán, sin embargo, sensibles.¹⁹⁰ En esto han errado muchos, incluso el famoso Mendelssohn,¹⁹¹ quien toma las representaciones distintas por representaciones intelectuales. Pues si bien él ha comprendido que la sensibilidad tiene muy a menudo grandes ventajas frente a los conceptos del entendimiento, ha querido deducir esto de la confusión; pero esto no es posible, porque la distinción de las representaciones sensibles puede ser muy grande sin que por ello se tenga aún concepto alguno de la cosa [...]. La sensibilidad nos ofrece los materiales y el entendimiento dispone, y tiene como la *potestas rectoria*. A partir de esto se deriva que no haya de despreciarse en absoluto la sensibilidad, pues tan difícil sería que el entendimiento usara algo sin la sensibilidad como que un regidor del Estado existiera sin una clase inferior que quisiera alimentarlo, como los campesinos. Por lo tanto, no es ningún *vitium* que alguien sea [de naturaleza] sensible, tan sólo es una carencia, tan sólo carece de ciencia. Es justamente |259| como un reloj al que le falta la esfera; con independencia de esto último, no puede afirmarse que dé mal la hora, pues si se añade la esfera estará listo. Por lo tanto, no es necesario que nadie arrugue la nariz cuando escucha la palabra “sensibilidad”; ésta tiene su utilidad si es dirigida por el entendimiento y no se hace un mal uso de ella. —Ahora

¹⁸⁹ Véase la nota 19.

¹⁹⁰ Véanse las notas 23 y 32.

¹⁹¹ Véase la nota 31.

bien, uno se pregunta si la conciencia pertenece a la facultad superior o a la facultad inferior. Pues bien, no se produce ninguna representación mediante la conciencia, tan sólo se acerca a la luz esta representación. Por lo tanto, se trata tan sólo de la condición bajo la cual la fuerza superior puede ser efectiva [...].

Es cierto que la sensibilidad siempre tiene que ver con lo más bajo, porque ésta pone muchos obstáculos al libre albedrío del ser humano; sin embargo, la facultad de representarse algo de forma sensible es muy útil, porque el ser humano por sí sólo tiene meramente intuiciones sensibles, y sólo la facultad de tratar lo universal *in concreto* conduce a los seres humanos al conocimiento distinto de la verdad [...].¹⁹²

| 268 |

Sobre la persuasión y el convencimiento

Estos dos aspectos no pueden ser diferenciados en el sujeto; en relación con éste, tienen los mismos efectos. Se habla de convicción cuando la representación concuerda con el objeto [...].¹⁹³

La teoría de la sensibilidad en general es la estética, pero ésta tiene tres partes: *Aesthetica transcendentalis*, que es la que se ocupa meramente con el conocimiento que surge según las leyes del tiempo o del espacio; la *Aesthetica physica*, que es la que se ocupa con la naturaleza de los sentidos, y la *Aesthetica practica*.¹⁹⁴

| 269 |

Sobre los sentidos

La materia de la sensibilidad; la forma, la intuición sensible en tanto que nos representamos algo paralelo a esta sensación. Pero en toda sensibilidad hay a la vez una aprehensión de imágenes [*Abbildung*], en la que reunimos las imágenes de la impresión que se dan a nuestros sentidos, y nos las representamos de una vez, por lo cual a veces no es posible formar una

¹⁹² Véase la nota 34.

¹⁹³ Véase la nota 35.

¹⁹⁴ Véase la nota 36.

imagen de una cosa, meramente porque falta la simplicidad en la misma, como por ejemplo en la arquitectura gótica, donde se emplean muchos adornos. Pero también tenemos la facultad de representarnos una imagen aunque falte el objeto, la cual se denomina reproducción de imágenes [*Nachbildung*] o anticipación de imágenes [*Vorbildung*], conceptos ambos que sólo se diferencian en lo que respecta al tiempo. Pero la imaginativa [*Einbildung*] se diferencia completamente de éstas, puesto que creamos un objeto completamente nuevo. El uso del habla común alude al concepto verdadero de esta palabra, aunque entre los filósofos se la emplea a menudo en sustitución de la reproducción de imágenes.¹⁹⁵ El poeta debe disponer de tal imaginativa. Se denomina idealistas a los que tienen a los objetos externos por meros fenómenos. Las novelas que sitúan a la persona en un mundo imaginario no sirven para nada, aunque posiblemente sí sirvan para agitar completamente los nervios del ser humano de una forma unánime. El ser humano tiene el poder de someter a su libre albedrío sus sensaciones, tanto del sentido externo como del sentido interno [...].¹⁹⁶

[270] [...] Todo nuestro conocimiento tiene su fuente en la experiencia, si bien, a la vez, no todo nuestro conocimiento se reduce a la experiencia; de este modo, hasta el conocimiento racional lo adquirimos solamente con ocasión de los objetos de los sentidos¹⁹⁷ y, es preciso resaltar esto: todos nuestros conocimientos, incluso el conocimiento que tenemos de un ser original o de Dios, cuando la razón trata con el mundo, tienen así su relación con los objetos de los sentidos, pues en tanto que nos convencemos de la existencia de Dios, también somos movidos a actuar en relación con el mundo de tal forma que nos hacemos merecedores de la felicidad que nos promete la bondad de un ser supremo.¹⁹⁸

Se denomina idealismo al método de enjuiciamiento del mundo según el cual, en relación con lo que hay en nosotros, tenemos a los objetos externos por meros fenómenos. Se divide en [idealismo] teórico, [idealismo] estético e [idealismo] práctico. Existe un ideal racional, según el cual no le atribuimos a los objetos externos ningún valor sino en tanto que se encuentran en relación con un ser racional. Por ello, al tratar con los innumerables cuerpos del mundo, sentimos un secreto menosprecio frente a todos esos cuerpos monstruosos —entre los cuales se encuentran posiblemente montañas de cristales, etc.— tan pronto como no pensamos un ser racional sobre los mismos, con el que guardan relación en tanto que objetos. Pero el idealismo

¹⁹⁵ Véase la nota 40.

¹⁹⁶ Véase la nota 41.

¹⁹⁷ *KrV*, B 1:

«No hay duda en absoluto que todo conocimiento comienza con la experiencia [...]. Pero, si bien todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, entonces no por eso surge todo *él de* la experiencia.»

¹⁹⁸ Compárese con *KpV*, AA 05, 124–32.

teórico surgió de este ideal racional, dado que se creía que en el mundo se podían suponer meramente seres racionales y se podía despojar de toda realidad a las cosas corpóreas externas. Y es que se pensaba que los fenómenos del mundo son un mero sueño, en el que todos los fenómenos ocurrirían según un cierto orden, sin que hubiera más diferencia entre un sueño real y los fenómenos del mundo corpóreo que entre el desorden y el orden.¹⁹⁹ Sin embargo, este ideal teórico tiene tan poco efecto con respecto a las acciones humanas, que todo ser humano se verá |271| como constreñido a admitir la sutilidad de la realidad efectiva de los objetos cuando trata con sensaciones efectivas que proceden de los objetos externos.²⁰⁰

En lo que se refiere al ideal estético, éste es en parte quimérico y en parte efectivamente real. Consiste en despreciar el valor de las cosas tal como son en realidad y en tener en alta estima el valor de las cosas tal como podrían ser según una idea contenida en el entendimiento. No todo nos gusta en la naturaleza, sino que siempre creemos que sería mejor si fuera de una u otra forma, tal como nos gustaría pensarla. Así ocurre, por ejemplo, cuando examinamos nuestro cuerpo desnudo y consideramos la musculatura y cómo esta forma curvaturas y marcas; en tal caso no nos gusta. Y esto se debe a que al ser humano no le gusta lo que delata una necesidad, porque es como si se avergonzara de sus necesidades. De ahí que también en sociedad estemos acostumbrados a disimular con gran esmero nuestras necesidades. Según una idea que anida en

¹⁹⁹ El tema de la diferenciación entre vigilia y sueño aparece frecuentemente en la filosofía moderna desde Descartes, en el contexto de la pregunta por la correspondencia de nuestras representaciones subjetivas con la realidad [DESCARTES, *Discourse de la methode*, en *Oeuvres*, ed. de Ch. Adam y P. Tannery, 1897–1909, Paris 1964–1974 (= AT): VI, 32; *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, 19]. Ya el mismo Descartes defendió que es posible establecer esta diferencia a partir de la coherencia con que se enlazan en la vigilia, a diferencia de cuando soñamos, las diferentes experiencias y vivencias [*Meditationes*, AT VII, 89]: «nunc enim adverto permagnam inter utrumque esse discrimen, in eo quod nunquam insomnia cum reliquis omnibus actionibus vitae a memoria conjungantur, ut ea quae vigilantibus occurrunt.» A pesar de que LEIBNIZ aporta criterios tales como la viveza, la multiplicidad y la congruencia de nuestras experiencias como criterios mediante los cuales éstas pueden diferenciarse de meras ilusiones o ensoñaciones, lo cierto es que limita el alcance de tales criterios, al sostener que no es posible aportar una demostración en sentido estricto a este respecto. Tales rasgos de nuestras experiencias sólo pueden reforzar la certidumbre moral que nos inspiran nuestras experiencias, pero no constituyen argumentos demostrativos necesarios: «Verum fatendum est quae hactenus allata sunt phaenomenorum realium indicia utcumque in unum collecta, non esse demonstrativa, licet enim maxima habeant probabilitatem sive ut vulgo loquantur certitudinem paarin moralem, non tam faciunt Metaphysicam, ita ut contrarium poni implicet contradictionem.» [*Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, 4B, 1502]. Dentro de este debate, Kant se refiere aquí en particular a la declaración de Wolff, quien contrapone el orden de las experiencias según una regla constante de la realidad efectiva a la confusión y el desorden del sueño; Christian WOLFF (1730): *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, en *Gesammelte Werke*, ed. de J. École, Hildesheim 1962, sección 2ª, vol. III, § 494: «Quoniam in rerum veritate nihil existit, quod non concipitur possibile antequam existat, & cujus non detur ratio, cur hic potius existat, quam alibi, & nunc potius existat, quam tempore alio, dum existit; in somnio autem perinde sit, sive quid possibile sit, sive impossibile, sive habeat rationem sufficientem, sive minus, ubi quod apparet sumitur, ac si revera esset [...]; ideo in veritate cuius locus tribuitur per eandem regulam constantem, in somnio non item, consequenter *in veritate ordo est, in somnio confusio* [...].»

²⁰⁰ En *MSI* Kant pretendía haber ofrecido una refutación del idealismo; AA 02, 397:

«Aunque los fenómenos en realidad no son ideas, sino cosas singulares, y no expresan la naturaleza interna e incondicional de los objetos, su conocimiento es, empero, el más verdadero. Pues, en primer lugar, éstos testimonian [...] la presencia del objeto y, de este modo, sirven contra el idealismo [...].»

nosotros, la mayor belleza del cuerpo humano la situamos en el término medio entre la obesidad y la flaqueza.²⁰¹

Una proporción tal la observaban los clásicos en las estatuas de Baco, Apolo, etc., que hoy en día no pueden ser imitadas por pintores ni artistas [...]. Todo ser humano que tenga genio dispone de ideal, pero como hoy en día la gente prefiere enseñar |272| a los jóvenes a partir de un modelo —en sentido estricto, no hay ningún modelo, sino que éste reside solamente en el entendimiento y en la idea; se trata sólo de un ejemplo—, entonces éstos se convierten meramente en imitadores y no osan introducir algo de su propia cosecha [...]. Finalmente, en lo que respecta al ideal práctico, el ser humano tiene la facultad particular de darle a las cosas el valor que quiera [...].²⁰²

|281|

Sobre el engaño de los sentidos

Los sentidos no engañan, pues no juzgan; el engaño es obra de la reflexión. De esta forma, le adscribimos muchas cosas a la sensación que sin embargo son obra de la reflexión. Pero es cierto que debemos diferenciar los fenómenos de los conceptos; los primeros son meras intuiciones, mientras que los segundos los formamos con ocasión de los fenómenos. Sin embargo, como somos tan resueltos al reflexionar que ni siquiera nos damos cuenta de ello, no es raro que confundamos los fenómenos con los conceptos. Pero el error que aparece con ocasión del fenómeno sensible surge, o bien a partir de una falsa apariencia, cuando se toma al fenómeno por el concepto [...], o bien a partir de una quimera, cuando se toma aquello que produce la *imaginatio* [*Imagination*] por fenómenos efectivos [...].²⁰³

|285| [...] Los sacerdotes del gran Lama administran incluso cápsulas que privan a la persona de toda sensibilidad y le llevan al delirio puro. En general, podemos observar que debe abandonarse todo lo que no sea comunicable [*mittheilen*], porque nuestra razón es comunicativa [*communicativ*] y participativa [*theilnehmend*] [...].

|302| [...] Tenemos que diferenciar |303| entre las fuerzas superiores e inferiores y entre las facultades superiores e inferiores. Entre algunas determinaciones existe una relación natural;

²⁰¹ *Refl* 757, AA 15, §, 330s.:

«El ideal de lo bello presupone siempre un diseño delineado previamente por la naturaleza, por ejemplo el cuerpo humano.»

²⁰² Sobre el ideal práctico, véase también *R* 649, κ-λ, AA 15, 284–87.

²⁰³ Véase también *Refl* 248, μ-ξ? φ¹??, AA 15, 94; *Refl* 242, κ¹? ν¹? ξ? φ¹??, AA 15, 93.

algunas determinaciones surgen de forma meramente arbitraria, pero esto presupone una determinación natural de la cosa.

Las combinaciones voluntarias de nuestras representaciones surgen cuando atendemos a la conformidad entre las cosas; por ejemplo, son acciones voluntarias las del entendimiento, mediante las cuales reduzco cosas diversas a géneros. Otras determinaciones avanzan según leyes de la sensibilidad, como cuando tenemos que pensar necesariamente en una ciudad al escuchar la palabra “Roma” [...].

Entre las actividades que se conectan con las facultades físicas contamos las siguientes:

- 1) La facultad de formación de imágenes [*Bildungs-Vermögen*].
- 2) La facultad de reproducción de imágenes [*Nachbildungs-Vermögen*].
- 3) La facultad de anticipación de imágenes [*Vorbildungs-Vermögen*].
- 4) La facultad de la imaginativa [*Einbildungs-Vermögen*].
- 5) La facultad de desarrollo de imágenes [*Ausbildungs-Vermögen*].²⁰⁴

La sensibilidad produce meras imágenes, mientras que el entendimiento [produce] conceptos.

I) Sobre la facultad de formación de imágenes. Al abrir los ojos se da multitud de impresiones sensibles, mi ánimo las reúne y forma un todo a partir de las mismas, y ésta es la facultad de formación de imágenes [...]. Somos pasivos en toda sensación o intuición sensible, pero la facultad de formación de imágenes es activa.

II) Sobre la reproducción de imágenes. Podemos representarnos de forma actual una cosa que se dio en el pasado, y ésta es la fuente de la |304| fecundidad de los momentos pretéritos en relación con los momentos futuros. Esta facultad se denomina también *imaginatio* [*Imagination*] [...].

III) La anticipación de imágenes [*Vorbildung*] ocurre justamente de la misma forma que la reproducción de imágenes, pues la imagen completa de los momentos pasados se sitúa en el momento futuro, lo cual es un proceso natural [...]. |305|

IV) Pero también podemos imaginarnos [*einbilden*] algo sin que la cosa se haya presentado nunca en el fenómeno. Ciertamente, en cada producto de la imaginación copiamos los materiales para nuevas imágenes, pues ninguna imagen es completamente original, pero la reunión se da según se quiera. A esto se lo denomina la imaginación [*Einbildungskraft*], que es el fundamento de todo lo que se inventa. Pero la facultad de formación de imágenes es en todo momento el

²⁰⁴ Véanse las notas 40 y 41.

fundamento de la imaginativa. A la reproducción se la denominada fantasía²⁰⁵: [y consiste en que] nuestro momento presente es una imagen del anterior [...]. |307| [...] La *imaginatio* es ejercitada por la novedad, y la imagen producida permanece más tiempo. En todo momento la imagen permanece más tiempo en el ánimo que la cosa misma, pues si trazamos la imagen de una cosa en nuestra alma, confluyen en ello toda clase de inclinaciones, y entonces la imagen resultará de modos tan diferentes como diferentes sean estas inclinaciones. Algunas pasiones provocan que algunos objetos plazcan más cuando se encuentran ausentes que cuando están presentes. Esto es lo que ocurre con un amor que hechiza, pues la *imaginatio* siempre infunde al enamorado una imagen más favorecida de una mujer bella cuando está separado de ella que cuando está a su lado. Tales enamorados no tienen salvación, pues la distancia agrava más que mejora la enfermedad de su ánimo. Lo que place según la reflexión place con mucha mayor profundidad que aquello que se nos impone a los sentidos. De ahí que la mujer más afortunada sea aquella que no es tan encantadoramente bella como para que tenga que gustar a primera vista, sino que en ella se descubren rasgos favorecidos al servirse de la reflexión; en tal caso, ocurre lo mismo que con el sabor de boca que algo deja en el paladar al final [...].

|310| [...]

Sobre el ingenio y sobre el Juicio; o sobre la facultad de notar la semejanza y la diferencia.²⁰⁶

Tales facultades consisten realmente sólo en acciones de comparación y se diferencian completamente de la sensibilidad, en tanto que por medio de ellas se producen las representaciones en nosotros. Por lo tanto, en lo que respecta a esta facultad, algo depende en realidad de la naturaleza física de nuestro cerebro, y no es desacertado Swift²⁰⁷ al |311| decir en

²⁰⁵ BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 557, AA 15, 19: «Conscious sum status mei, hinc status mundi, praeteriti, [...]. Repraesentatio status mundi praeteriti, hinc status mei praeteriti, [...] est *phantasma* (*imaginatio*, *visum*, *visio*). Ergo phantasmata formo, seu imaginor [...]»; así como § 558, AA 15, 19: «Habeo facultatem imaginandi seu *phantasian*, [...]. Cumque imaginationes meae sint perceptiones rerum, quae olim praesentes fuerunt [...], sunt sensorum, dum imaginor, absentim [...]». Véase también la nota 40.

²⁰⁶ Sobre los conceptos de ingenio y Juicio, así como su relación con la tradición, véase la nota 57.

²⁰⁷ Jonathan Swift (1667–1745), escritor satírico irlandés, autor de *Gulliver's Travels* (1726). La referencia de Kant se refiere, según los editores de la AA [25, 310 n. 096] a la obra *A Discours concerning the mechanical Operation of the Spirit. In a Letter to a Friend. A Fragment*, London 1704, que se tradujo y publicó en Alemania en *Satyrische und ernsthafte Schriften*, Hamburg y Leipzig 1758. Otras referencias de Kant las encontramos en *GSE*, AA 20, 152, 181; *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, AA 02, 271; *ZeF*, AA 08, 353 n.; *Anth*, AA 07, 152s., 222; *TP*, AA 03, 312; *Br. an Moses Mendelssohn*, 16 de agosto de 1783, AA 10, 346; *Br. an Johann Erich Biester*, AA 11, 496; *Refl 479*, η–ω, AA 15, 200; *Refl 1482*, σ² (σ³?), AA 15, 685; *Refl 1484*, σ, AA 15, 696; *Refl 2084*, β¹, AA 16, 225; *V-Anth/Dobna*, Ko 112, 124; *V-Met/Herder*, AA 28, 67.

sus tratados físicos sobre la poética que el cerebro de los poetas está lleno de gusanos que provocan diferentes ocurrencias a través de los diferentes conductos de los nervios. Aunque él dice esto de forma satírica, no por ello es menos cierto que no es posible ninguna capacidad característica del ser humano sin que se produzca una modificación física en el cerebro, aun cuando nadie pueda observar tal modificación por más que aumente las lentes [...].

| 314 | [...] La memoria es la facultad de las reproducciones voluntarias de representaciones que alguna vez se han tenido. — Por lo tanto, se diferencia de la fantasía principalmente en que [en la primera] se deben poder reproducir sus representaciones a voluntad, puesto que la fantasía recupera en nuestro ánimo las imágenes pasadas de forma involuntaria. La fantasía es lo mismo que una actividad infatigable; es como una tormenta de imágenes que se mueven sin pausa en alguna dirección. A veces somos conscientes de esas imágenes, a veces no; en tal caso, una imagen hace que la otra reaccione, y esto es algo que prosigue así sin fin. Por lo tanto, en el *discours*, cuando deseamos reservarnos algo para nosotros, debemos guardarnos cuidadosamente de [exponer aquello] que pueda provocar en el otro la imagen que limita con lo que quiero reservarme para mí [...] — Uno se cuida de diferenciar al mentecato del prudente, no por lo que piense, sino porque [el primero] siempre dice lo que piensa, mientras que quien es prudente sólo dice lo que corresponde.

Si en la sociedad cada uno hablara de lo que se le ocurriese según las leyes de la fantasía, entonces se debería tener al más prudente también por un mentecato. A esto también se debe que un salvaje que enloquezca nunca pueda llegar a ser más mentecato que aquel que ha reunido más materiales de la fantasía. Nuestra fantasía | 315 | [contiene] material para la prudencia, pero es más dañina que útil si no se encuentra bajo el control de nuestro albedrío. Puede haber gente que tenga una intensa *imaginatio* y una mala memoria. A menudo, incluso, la mayor vivacidad de la fantasía es la causa de una mala memoria. Pero no puede concebirse cómo pueda el ánimo conseguir aquello que quiere a partir de todas las imágenes.

Forman parte de la memoria principalmente tres componentes:

- 1) Aprender algo [*Etwas fassen*].
- 2) Retener algo [*Etwas behalten*].
- 3) Acordarse de algo [*Sich etwas erinnern*].

Las capacidades se expresan en algunos sujetos sólo lentamente, en otros con gran facilidad. Se puede tener una buena memoria y, no obstante, retener algo muy despacio y con dificultad; esto es algo que nos encontramos comúnmente entre gente de poco ingenio. Pero cuando se acuerdan de algo lo hacen de forma mucho más acertada que otros. Retener algo en la memoria

es fundamentar algo en la fantasía pero de tal forma que se lo pueda recuperar cuando se quiera. Para que ocurra esto último, uno debe conectar las ideas unas con otras. Es algo que ocurre primeramente cuando uno junta imágenes [...]. Según esto, la mera asociación de conceptos es el primer medio para poder alcanzar ideas fácilmente desde la fantasía. Esta asociación es diferente del acompañamiento [*Begleitung*]. Pues aunque me acompañe alguien en un callejón, no por ello lo tengo por parte de la sociedad con la que me asocio. Pero éste es alguien que me acompaña continuamente. Sin embargo, según la naturaleza de la fantasía, el acompañamiento es un fundamento de la asociación [...]. | 317 | [...] II) El segundo medio para la reproducción fácil es la semejanza [*Aehnlichkeit*]; en este caso, una representación es asociada con la otra por el juego del ingenio.²⁰⁸ Sin embargo, el entendimiento se ve corrompido cuando sólo se juega, por así decirlo, con la cara externa de las cosas [...].²⁰⁹

| 318 | [...] Medios de la reproducción fácil son además:

- I) La combinación de los conceptos según leyes lógicas, en tanto que las cosas son subsumidas a clases. Uno puede representarse el entendimiento como un espacio inconmensurable; ahora bien, en ese espacio existen secciones para cada concepto, que se pueden denominar *loci logici*. En tales [*loci logici*] debe colocarse cada nueva representación cuando se la quiere reproducir.
- II) La comparación de las cosas según la relación del entendimiento y de la razón, en cuyo caso sólo se compara la causa con su efecto [...].
- III) La mayor semejanza se da cuando las cosas deben ponerse en relación con las leyes de nuestras inclinaciones [...]. Si [la gente juiciosa] tuviera menos entendimiento, entonces jugaría más con su ingenio y de esta forma retendría más cosas. Pero nadie puede vanagloriarse de tener una mala memoria y, por lo tanto, un *iudicium* intenso, pues siempre es un defecto que las facultades inferiores sean débiles, y el entendimiento sólo puede ser usado en tanto que se dispone de multitud de materiales.²¹⁰ Estos materiales nos los dan las cosas externas, que deben ser aprehendidas en la memoria. Incluso una memoria de carácter local es de gran utilidad. La

²⁰⁸ También BAUMGARTEN se refiere al juego del ingenio, *Metaphysica*, § 576, AA 15, 23: «Cum omnia in hoc mundo sint partim eadem, partim diversa, [...] repraesentationes identitatum diversitatumque in iisdem, hinc et *ingenii* (fetus) *lusus*, i.e. cogitationes ab ingenio dependentes, et *subtilitates*, cogitationes ab acumine dependentes, actuantur per vim animae repraesentativam universi [...]. *Lusus ingenii* falsi eius *illusiones*, et falsae subtilitates *inanes argutationes* vocantur.» Sobre el contexto histórico de la teoría kantiana del ingenio, véase la nota 57.

²⁰⁹ *Refl 354*, $\kappa^1 \varphi^1 \xi^1 \varrho^1$, AA 15, 139:

«El fundamento de la asociación es: 1) la unicidad de las representaciones; 2) su acompañamiento (§ en tanto que causa y efecto); su posición en el espacio y en el tiempo. Se contiene el curso de los productos de la imaginación [*Einbildungen*]: a. mediante nuevas sensaciones sensibles; b. mediante el albedrío; c. mediante la mayor intensidad de un [producto de la imaginación] frente a otro.»

Refl 355, $\lambda^1 \xi^1 \varrho^1 \sigma^1 \varphi^1$, AA 15, 139:

«El parentesco [*Verwandtschaft*] (§ semejanza o procedencia) y la contigüidad [*Nachbarschaft*] (§ espacio) o el acompañamiento (tiempo) [son] un fundamento de la asociación [*Vergesellschaftung oder Beygesellschaftung*].»

²¹⁰ Véase la nota 33.

asociación a la que nos hemos referido es en parte sensible y en parte forma imágenes [*bildlich*]. La primera es la asociación de las sensaciones, la segunda es [la asociación] de las intuiciones. Todas las cosas que pueden recogerse en un esbozo pueden ser retenidas fácilmente [...]. | 320 | [...] De ahí que sea irresponsable por parte de los docentes en las escuelas cargar a los niños con algún tipo de filosofía, ciencia natural o alguna otra ciencia semejante, puesto que éstas son adecuadas sólo para los mayores. Sin embargo, es un error general de padres y docentes el querer convertir a los niños contra su naturaleza en personas mayores, puesto que sólo deberían enseñarles aquello que se corresponde con su infancia. Con esa edad, se les debe permitir memorizar muchas cosas de forma sensitiva, porque en ese momento se encuentran en la mejor disposición para ello [...]. | 321 | [...] También tenemos una facultad que nos permite producir representaciones que no estuvieron nunca en nuestra fantasía, ni siquiera en nuestros sentidos, es decir, la facultad creativa [*Dichtungs Vermögen*].²¹¹ Esta facultad no es sólo un *promus condus* que sirve la representación. Las representaciones tampoco son renovadas por ésta, sino que se producen o crean por primera vez [...]. A un alfarero se le llama *figulus* solamente porque le da forma a la arcilla; pero, de la misma forma que el alfarero debe disponer previamente de la arcilla antes de darle una cierta figura, a un poeta se le deben dar en todo momento materiales para poetizar [*Dichten*]. En el caso de los poetas sensibles, se encuentran a la base los *phantasmata* de los fenómenos y las sensaciones, que ellos modifican de diversas formas [...].

| 323 | Si al poeta se lo considera en tanto que poeta, y no como alguien que le aporta un bello ímpetu a los pensamientos cotidianos y los conforma en rimas, entonces sus *requisita* son los siguientes:

- I) Éste debe ser novedoso en las imágenes que hace [...].
- II) En sus escritos, debe observar siempre un *analogon* de la verdad; las condiciones de su relato deben concordar con el carácter que ha elegido, por lo que no tiene licencia para decir lo que quiera. Milton²¹² es un poeta en sentido propio. Klopstock²¹³ no se le acerca, pues éste siempre emociona por medio de la simpatía al hablar con patetismo: de esta forma, mueve al lector exactamente de la misma forma que nos sentimos morir cuando vemos a un moribundo, lo cual es algo que no ha sido entendido por aquellos que comparan a Klopstock con Milton.²¹⁴

²¹¹ Véase la nota 47.

²¹² Véase la nota 47.

²¹³ Véase la nota 48.

²¹⁴ *Refl 768*, π, AA 15, 335:

«Sentimiento, intuiciones y conceptos son los diferentes fines a los que se dirige el poeta. Cuanto más inculto sea el lector, tanto más vale lo primero; luego, lo segundo; y, finalmente, lo tercero. Ahora bien, las intuiciones y los sentimientos sólo deben estar al servicio de los conceptos, pero sin oscurecerlos ni acallarlos.»

El poeta debe saber inventar y presentar su invención con una claridad intuitiva. La creación poética [*Dichten*] es la fuente de muchas sensaciones. Cuando no hallamos nada que se corresponda con la poesía [*Dichtung*], |324| entonces nos encontramos ante una ficción [*Erdichtung*]. Aquello que es poetizado no es por sí vacío. Se denomina vacío al poema que contradice la naturaleza. Se denomina mediocre al poema que no emplea la fuerza adecuada para desarrollar aquello que es poetizado. Los *pia desideria* no son otra cosa que poemas sobre un mundo moralmente perfecto. Un filósofo debe pensar en lo práctico, en cómo encontrar el medio para desarrollar tales *pia desideria*; pero un filósofo que se arroje a los brazos de estos deseos beatos es un filósofo mediocre. El objeto de un escritor de novelas es bosquejar la fortuna [*Glück*] de la vida humana de forma más perfecta de cómo la hallamos en realidad, por lo que la lectura de novelas tiene un efecto pernicioso, a no ser que describan, por ejemplo, un carácter real. Pero éstas son más dañinas que útiles cuando describen el mundo de forma distinta a como es en realidad efectivamente. Hacen que el tipo de ánimo se haga quimérico y afeminado, así como que los pensamientos del ser humano pierdan actividad, robando un ciudadano útil al Estado. Esta persona preferirá ocupar su cabeza con las grandes gestas del Estado antes que con su propio trabajo. [Estas novelas] marchitan y ablandan el corazón, mientras que el ser humano debe pretender hacerse autosuficiente y duro frente a los destinos de la vida humana. En efecto, si una persona está entrada ya en años, y lee una novela, después de la lectura pensará que ésta no ha sido tan buena como podría haberlo sido la lectura de una historia real o, si no, de algo que sea muy instructivo; esta persona sentirá un reproche que es común. Así que tiene una desgracia el hombre cuya esposa lea novelas: ésta enviudará desde el

V-Lo/Blomberg, AA 24, 56s.: «Una distinción extensiva, que |57| hallamos en el entendimiento bello, es una distinción estética; mientras que [una distinción] pura, intensiva, que hallamos en el entendimiento profundo, es propia de la perfección lógica. El poeta me describe la primavera de un modo extensivamente distinto. Éste acumula muchas notas unas con otras. Pero el filósofo me describe la misma [primavera] de un modo intensivamente distinto, pues no atiende a la cantidad de notas, sino que busca más bien sólo algunas pocas [...].»

V-Lo/Blomberg, AA 24, 101:

«A los poetas que sólo quieren escribir con verdad en un sentido estético no se los prueba con la balanza para oro de la lógica; se les inflige así una gran injusticia. Se trata de poetas, y no de moralistas ni de lógicos, y siempre conservan su valor.

Para que algo sea estéticamente verdadero, también puede haber a menudo en cierto grado una falta de verdad.»

V-Lo/Philippi, AA 24, 358:

«Por lo demás, la conformidad de nuestras representaciones con el objeto se denomina la verdad; [...] ésta es la perfección lógica esencial. Sin embargo, la verdad no es el fundamento de la perfección estética. Algo puede ser bello aun cuando no pueda ser encontrado en toda la naturaleza; más bien, consiste en el mayor grado del placer universal. En tal caso, no se representan las cosas tal como son, sino como deben [*sollen*] ser si deben placer completamente. Si incorporo demasiado de la perfección lógica, entonces me hago árido; si incorporo demasiado de la [perfección] estética, entonces me convierto en un poeta en lo racional, o en un escritor de novelas en lo histórico, como Voltaire o Carlos XII.»

Véase también *V-Lo/Philippi*, AA 24, 357, 413.

momento en que se case mentalmente con Grandison²¹⁵. ¿Cómo va a tener ganas de hacerse cargo de la cocina?

Una idea es también en todo momento una creación [*Dichtung*], y se diferencia de la noción en que esta última es un concepto general abstraído de la experiencia. Los conceptos de un Ser, del Ser Supremo, del cielo, etc. surgen todos a partir de la creación [*Dichten*] y son ideas. El ser humano aumenta las cosas hasta llevarlas a la perfección. [...]. |325| [...] La creación se da, o según reglas de la razón, y entonces se trata de la creación intelectual, o según [reglas] del mero fenómeno, y en tal caso se trata de la creación sensitiva. La idea es siempre el *maximum* que es completo y sirve de escala para medir las otras cosas según ésta. De esta forma, los estoicos y epicúreos se representaron un ideal del ser humano; los primeros lo situaban en la fuerza del espíritu, mientras que los segundos en la elección prudente del término medio para una felicidad duradera. *La República* de Platón²¹⁶ contiene en cierto modo un ideal.

Para el enjuiciamiento se necesita una idea que sea correcta, aunque no se la alcance nunca. Un ideal significa la idea *in concreto* o el *maximum* considerado *in concreto* [...]. El ideal puede ser un ideal de la razón especulativa, un [ideal] estético o un ideal práctico. En lo que respecta al ideal estético, no es posible formarse un ideal sólo a partir de las sensaciones, a lo cual se debe que falte un *concretum* para lo que se dice de la felicidad en el otro mundo. Esta felicidad es, ciertamente, un concepto general, pero no un ideal. En la forma del fenómeno puede fingirse [*erdichten*] perfectamente un ideal, pues el espacio infinito subyace a [esta forma]. Un pintor sólo puede ser tratado desde tres puntos de vista: o bien éste sólo imita —por lo que no será un pintor original—, o bien pinta la obra de su propia creación, o bien pinta el ideal. Ahora bien, hay solamente un único ideal que pueda pintar un pintor: la figura humana más perfecta [...].

|327| Una idea es una representación que contiene en sí el fundamento de posibilidad de una cosa [...].

Entre los ideales, el ideal moral es el más perfecto. Entre los clásicos se llamaba sabio a quien vivía en conformidad con este ideal. Sin embargo |327|, esto es imposible de hecho, pues ningún ser humano posee el don natural para poder vivir en conformidad con este ideal. Todos estos ideales son verdaderos en la razón, pero no son reales en el mundo, y aquellos que piensan poder realizarlos se denominan fantasiosos de la razón [...].

|338| [...]

²¹⁵ Véase la nota 51.

²¹⁶ Véase la nota **¡Error! Marcador no definido..**

Sobre los signos de los que se sirve el ser humano²¹⁷

Hay ciertos signos [*Zeichen*] que son meros medios para atraer representaciones, así como otros que sustituyen el concepto de la cosa. Los signos del primer tipo son expresiones a través de cuyo uso sólo se provoca a nuestra imaginación [*Einbildungskraft*], mientras que los signos que sustituyen los conceptos de las cosas se encuentran en los poetas y son las imágenes de las que [ellos] se sirven, tales como la imagen de la envidia [...]. Ahora bien, se llama *symbolum* al signo que sustituye la representación de una cosa, y éste se diferencia de los caracteres [*Characteren*]. Necesitamos expresiones para acompañar al concepto. Cuanto más asentado esté el concepto en el sentido, tantas menos expresiones necesitamos; pero cuanto más abstractos sean los conceptos, tantas más expresiones se necesitan. Pero quisiéramos examinar los *symbola* con mayor detenimiento. Los seres humanos tienen [tal] inclinación hacia las imágenes que a los niños también se les pueden enseñar conceptos sólo a través de imágenes. Así es el genio de los pueblos orientales, que son eminentemente ricos en imágenes, lo cual demuestra la falta de intelección. En el caso de los *symbola*, en el lugar de las cosas se sitúa otra [339] imagen sensible que sea semejante. Se ve que las imágenes tienen un gran poder por el hecho de que todos los seres humanos se guían por *symbola* [...]. Por lo tanto, todos los *symbola* y representaciones solemnes son de un significado misterioso, como por ejemplo la tristeza. A partir de esto observamos que se necesita una gran razón para penetrar la envoltura de los *symbola*, más aún si éstos se apoderan de los sentidos. Además, estos *symbola* le provocan al ser humano gran cantidad de errores, como cuando se representa a Dios como un soberano y a los seres humanos como súbditos; se trata de un buen *symbolum*, sólo que el hombre común se olvida de que el soberano necesita de los súbditos y que los súbditos necesitan del soberano, así como que la mirada del soberano no puede penetrar en el corazón de los súbditos, por lo cual el ser humano se acostumbra a servir a Dios sólo de forma externa, aun cuando en su corazón piense de forma totalmente diferente. Por lo tanto, se debe evitar interpretar el símbolo [*Sinnbild*] como una semejanza en la cualidad de la determinación. Un conocimiento es simbólico [*symbolisch*] cuando se llega al conocimiento siguiendo la guía de la semejanza. Un predicador puede ser bello de forma simbólica aun cuando su sermón no sea verdaderamente bello, es decir, aun cuando no produzca ninguna mejora en la resolución que se tome. Los números son

²¹⁷ Véase la nota 55.

representaciones simbólicas de las magnitudes, pero éstos deben aplicarse a una cosa si han de hacerse intuitivos [...]. |340| A veces un símbolo sirve para hacer distinto otro concepto [...]. |341| [...]

Sobre el ingenio y el Juicio²¹⁸

Nuestro autor contrapone el ingenio a la sutileza, y explica el primero como una facultad [de conocer] lo semejante, mientras que el segundo como una facultad de conocer las diferencias entre las cosas. Pero es mejor oponer el Juicio al ingenio. Para la invención se necesita ingenio, mientras que para el tratamiento de una cosa inventada se necesita Juicio. Y también es propia del Juicio la facultad de inteligir la concordancia de las relaciones. El ingenio no juzga, sino que produce los materiales sobre los que luego se juzga. El ingenio es la facultad de comparar, mientras que el Juicio es la facultad de conectar o separar. La gente ingeniosa puede encontrar semejanzas rápidamente. Pero las cosas semejantes no se encuentran aún conectadas. Las ideas de las cosas pueden estar perfectamente conectadas en nuestra mente aun cuando las cosas mismas sean como el día y la noche. La sutileza es el *genus* de todas las facultades, y determina sólo, por así decirlo, el grado de la facultad relativo a cómo notamos además fácilmente el más mínimo detalle. Así, tanto en el ingenio como en el Juicio puede haber *acumen* o sutileza. Un abogado debe tener un ingenio sutil; cuando, por ejemplo, quiera defender algo totalmente injusto, debe saber sacar a la luz todas las leyes que favorezcan dicho asunto. Por el contrario, el juez debe tener un Juicio sutil si quiere refutar esta defensa artificial del abogado y conciliar la cosa justa con su juicio [...].

|342| [...] Un ser humano sin ingenio tiene una mente obtusa y una persona sin Juicio es un idiota. Un idiota no puede formarse de ningún modo un concepto sobre una cosa, pues uno sólo adquiere un concepto abstrayendo aquello que muchas cosas tienen en común [...]. |343| Un ingenio lúdico²¹⁹ es aquel que no se ocupa de las relaciones reales de las cosas, las cuales sólo compara, pero éste no sirve para inteligir la conexión [entre ellas]. Se diferencia del verdadero ingenio en que toma las semejanzas contingentes por [semejanzas] permanentes [...]. Un ingenio lúdico puede convertirse en un ingenio sin gracia si se dirige sólo a denominaciones arbitrarias y a detalles contingentes [...].

²¹⁸ Sobre el ingenio y el Juicio, véanse las notas 57 y 59.

²¹⁹ Véase la nota 208.

[344] [...] El ingenio y el Juicio placen, aunque el ingenio también agrada. Se respeta a quien tiene mucho Juicio y se ama a quien posee un gran ingenio. El ingenio pone en movimiento todas las fuerzas del ánimo, mientras que el Juicio las reúne y las mantiene en orden; mediante el ingenio se nos presenta todo, y el Juicio ordena. El ingenio exige la facilidad, pues en ello consiste su tarea [...]. La vida en sociedad exige más ingenio que reflexión.

El ingenio produce ocurrencias —*bon mots*. El Juicio produce intelecciones [...]. [345] [...] Hay que diferenciar con nitidez entre el refinamiento y la ingenuidad del ingenio. Un ingenio refinado es en todo caso sutil, mientras que el ingenio ingenuo divierte más que el refinado. Hay una ingenuidad tosca y una ingenuidad refinada, de lo cual uno puede convencerse tan sólo leyendo *Don Quijote*, cuando éste pregunta a Sancho Panza «¿Qué es entonces un caballero andante?» y contesta «un caballero andante es aquel que nunca estará seguro de pasar un día sin coronamiento y una noche sin batallas»²²⁰. El ingenio es cambiante y siente curiosidad por las novedades, y se impacienta si algo lo retiene mucho. Busca comparar tantas cosas como sea posible. La gente ingeniosa es generalmente muy cambiante, algo que podemos encontrar tanto en pueblos enteros como en personas en concreto. [...]. El ingenio es a veces serio, como el del exégeta que saca a la luz toda semejanza para justificar aquello con lo que trata. El ingenio serio también se muestra en las invenciones, pues toda hipótesis es proporcionada [346] por el ingenio [...].

[351] [...] Nos saltaremos aquí el capítulo sobre el gusto, porque primero hablaremos de todas las fuerzas del conocimiento, pero después queremos tratar ampliamente el sentimiento de placer y displacer, a lo cual pertenece también la teoría del gusto.

El entendimiento es la facultad de juzgar y la razón es la facultad de inferir o de juzgar *a priori*. Tener entendimiento significa entender [*verstehen*] algo: de esta forma, nos servimos de muchas expresiones sin conocer su *sensum*; sin embargo, no deseamos aquí tratar con la lógica, sino con la antropología. Tal como decíamos, entre todas las fuerzas del ánimo, de ninguna sentimos más celos que del entendimiento. En efecto, no queremos ser menos que nadie en lo que respecta a un sano entendimiento y un buen corazón. Podemos admitir que tenemos mala vista o una memoria débil, etc. Somos muy transigentes en lo que respecta a nuestro ingenio. *In summa*, somos muy condescendientes en relación con el resto de las propiedades del ánimo, pero

²²⁰ No es Don Quijote quien plantea la pregunta a Sancho Panza, sino la moza asturiana, de nombre Maritornes, que servía en la venta que Don Quijote «imaginaba ser castillo», y a la que Sancho Panza respondía: «Pues sabed, hermana mía, que caballero aventurero es una cosa que en dos palabras se ve apaleado y emperador: hoy está la más desdichada criatura del mundo y la más menesterosa, y mañana tendría dos o tres coronas de reinos que dar a su escudero» [Miguel DE CERVANTES (1605): *Don Quijote de la Mancha*, ed. de F. Rico, Madrid 1998, 64v.

no en relación con nuestro entendimiento, lo cual se debe a que el entendimiento puede dar utilidad al resto de las facultades, pues sin éste nuestras fuerzas del alma no nos sirven para nada; *au contraire*, la desproporción de nuestras fuerzas de conocer en relación con el entendimiento constituye la mayor fealdad del alma [...].²²¹

| 352 | [...] Podemos representarnos un entendimiento que se ha hecho prudente por medio de la experiencia. Pero muchos no se hacen prudentes por medio de la experiencia porque no prestan mucha atención a sí mismos. Además, son muy pocas las personas sutiles que poseen tal entendimiento empírico, pues la facultad de conocer algo *in abstracto* es completamente diferente de la facultad de enjuiciar algo *in concreto*. ¿Por qué una persona en cuestión es un gran *teoricus*, pero no es un *practicus*? Hay quien tiene un [entendimiento] empírico, pero no especulativo; otro no puede formarse regla universal alguna. Muchos son de mente meramente práctica [...]. Fundamentalmente, hay dos tipos de entendimiento; uno puede denominarse un talento y el otro un mérito. Aquellas personas que entienden las cosas que se les presentan y pueden enjuiciar correctamente tienen un talento, a lo cual, sin embargo, le corresponde un entendimiento que en tal caso reflexiona sobre el uso que pueda dársele a tal talento, y éste es el entendimiento director o el mérito, por medio del cual se va desde la totalidad de todo lo posible a las partes; mientras que el talento o el entendimiento subordinado, en cambio, asciende desde las partes al todo [...]. El entendimiento subordinado también puede denominarse el entendimiento administrador | 353 |. Nos encontramos con muchos que tienen un entendimiento administrador: éstos son hábiles en todo, sólo que les falta el entendimiento director, pues no saben aplicar esas habilidades a un fin universal [...]. Hay un entendimiento correcto, fundamentado, amplio, profundo. El [entendimiento] correcto es aquel que no puede incurrir en error por culpa del ingenio. El ingenio es, por así decirlo, el juglar en el alma humana. Entre todas las naciones, los ingleses tienen un entendimiento correcto. La corrección del entendimiento no proviene de la vivacidad, pues un entendimiento correcto es a veces muy lento, pero por ello tanto más puede uno fiarse de él. Se observa que la mujer tiene entendimiento subordinado o talento, pero que carece de entendimiento director, por lo cual ésta también es hábil para llevar a cabo determinados medios, pero | 354 | no puede proponerse nunca un fin correcto; por el contrario, el hombre es hábil a la hora de apreciar el valor de las cosas. Exactamente igual ocurre en lo que respecta a las ciencias. Algunos seres humanos son de mente técnica, mientras que otros, en cambio, son de [mente] arquitectónica [...]. Exactamente

²²¹ Véase la nota 62.

lo mismo ocurre con algunos filósofos. Algunos pueden exponer enunciados filosóficos correctamente, sólo que no han saboreado nunca lo sublime de la filosofía. Con un ser humano así ocurre como con quien ha estado en muchos países sin haber visto nunca un mapa: podrá contar muchas cosas sobre lo que ha visto aquí y allá, pero no podrá formarse una idea completa de toda la región y de su situación. Lo mismo ocurre con la juventud, a la que se le enseñan muchas cosas, pero que nunca ha extraído el espíritu de muchas ciencias. Algunas ciencias, tales como la geografía y la astronomía, son de tal naturaleza que se debe ir desde el todo a las partes. Este entendimiento que todo lo preside, y del que ya hemos hablado, es la mayor fuerza del alma. Todo ser humano que esté lleno de pasiones no comparará aquello que hace con la totalidad de sus fines, sino sólo con una de sus inclinaciones, por lo cual a ellos también se les llama esclavos de sus pasiones [...].

| 355 | [...] El ingenio es despreocupado, [mientras que] el entendimiento es activo. El ingenio juega y sólo compara las cosas entre sí, mientras que el entendimiento conoce las cosas tal como éstas son y no sólo las compara, aunque el ingenio tiene que ofrecerle al entendimiento los materiales. Un entendimiento tiende a las ocurrencias, el otro a las intelecciones [...]. Una ocurrencia es un conocimiento que surge sin que exista una relación reflexionada del mismo con otros conocimientos [...]. | 356 | [...] El entendimiento se divide además en el entendimiento superficial y en el entendimiento fundado. El entendimiento superficial conoce sólo la superficie de las cosas, mientras que el entendimiento fundado llega hasta su interior [...].

El entendimiento fundado se diferencia del entendimiento superficial principalmente en que investiga las cosas completamente, hasta sus primeros fundamentos [...]. El entendimiento | 357 | se diferencia de la razón. El entendimiento juzga sobre lo que se le presenta mediante la experiencia, por lo que sólo puede entender aquello que se le dé; la razón, empero, juzga *a priori*, es decir, juzga sobre cosas que no se dan a través de la experiencia, a lo cual se lo denomina inferir, y sólo a través de esto último puede sacarse a la luz aquello que vaya a acaecer en el futuro [...].

| 358 |

Sobre el sano entendimiento²²²

²²² Véase la nota 60.

Hay un entendimiento sutil, vivaz y ampliado; sólo que el sano entendimiento tiene además la mayor aprobación aunque tenga sus limitaciones, de la misma forma que la salud corporal es lo mayor que pueda desear un ser humano y los deseos que van más allá de esto parecen ser demandas impertinentes. El sano entendimiento es sólo como el pan de cada día que hemos de rogar, y más de esto pertenece ya a la sobreabundancia. El sano entendimiento no debe ser artificial, de la misma forma que no es salud aquella que es mantenida artificialmente y sólo mediante medicamentos. Por lo tanto, el sano entendimiento pertenece al natural, pero al mismo también le pertenece además una cierta corrección [...].

| 359 | De la misma forma que no se puede confundir el contento [*Lustigkeit*] con la salud, el sano entendimiento no puede ser vivaz; éste conoce la verdad sólo *in concreto*, es decir, en casos que son dados por la experiencia. El entendimiento que conoce las verdades *in abstracto* es un entendimiento que ya es sutil. Si a un hombre común que sólo tiene sano entendimiento se le permitiese administrar una cuestión relativa al derecho —por ejemplo, [sobre] si quien debe reparar el *damnum* es la persona cuyo animal ha causado algún daño a su vecino sin tener la culpa de ello—, si bien al principio no entenderá, cuando se le dé tiempo se representará primeramente este caso, para juzgar luego; por el contrario, un jurista conoce esto *in abstracto* y decidirá inmediatamente. Por lo tanto, la facultad de juzgar *in concreto* es el entendimiento común; pero en la medida en que éste es correcto, se lo denomina sano entendimiento [...]. Un sano entendimiento es a la vez práctico; el [entendimiento] abstracto conoce la regla universal según la cual se juzga en el caso concreto [...]. Es sorprendente cómo la falta de sano entendimiento no puede ser compensada por ninguna erudición, ni por la instrucción, al igual que tampoco por un mayor grado de sutileza. El aritmético ofrece a su estudiante reglas universales para que calcule, pero si éste carece de sano entendimiento, entonces no podrá subsumir ningún caso particular bajo esta regla, pues no se pueden ofrecer nuevas reglas para cada caso, pues esto iría contra la naturaleza de la regla universal. A nadie se le puede enseñar a subsumir un caso a una regla. Se reconoce pronto a quien es corto de entendederas, porque éste procederá siempre siguiendo reglas, lo cual muestra ya | 360 | de por sí que debe ser conducido como con andaderas [*Gängelwagen*] [...].²²³ El sano entendimiento es empírico, pero si se quisiera presentar

²²³ Se anticipa un argumento que será desarrollado por Kant tanto en la *KrV* como en la *KU*, que alude a la imposibilidad de fundamentar la corrección objetiva del enjuiciamiento en lo que respecta a la verdad particular. En *KrV* Kant rechaza por auto-contradictorio el intento de ofrecer un criterio a la vez universal y suficiente que ayude a decidir acerca de la verdad de nuestros juicios particulares en lo que respecta a su contenido material [A 57–59/ B 82–83]. Por otro lado, en relación con el Juicio y su posible fundamentación, afirma que cualquier intento de mostrar de forma universal cómo sea posible subsumir un caso *in concreto* a una regla siempre volverá a exigir el recurso a una regla ulterior; para el enjuiciamiento debemos conformarnos,

todas las ciencias *in concreto*, entonces no se dispondría de concepto universal alguno sobre una cosa y, entonces, no se trataría en absoluto de un concepto.

Sobre la sana razón

La razón es la facultad de conocer *a priori*, es decir sin ninguna experiencia.²²⁴ Se necesita entendimiento para cumplir órdenes estrictas, y [se necesita] razón para [conocer] qué sería útil hacer en este o en aquel caso. Mediante el entendimiento se sabe que lloverá a partir de la roja ascensión del sol, pero se necesita razón para inferir la lluvia a partir de la sutilidad del viento. Toda previsión se da mediante la razón. Cicerón²²⁵ dice: «Un filósofo que lea la historia con un espíritu filosófico puede dar lugar a un adivino». La razón juzga *a priori*. En toda inferencia encontramos:

- 1) Un enunciado universal, que es inteligido por la razón.
- 2) La aplicación de un caso al enunciado universal, lo cual se da mediante el entendimiento |361|.
- 3) La conclusión, que se da tanto mediante el entendimiento como mediante la razón. Por ejemplo:

“Todo lo que sea cambiante tiene una causa” —esto lo intelige la razón.

“El ser humano es cambiante” —esto lo subsume el entendimiento.

constata Kant, con el *ingenio natural* [A 132–34/ B 171–74; citado en la nota 406 de la presente edición.]. Este argumento es recuperado en *KU*, AA 05, 169:

«Pero a partir de la naturaleza del Juicio (cuyo recto uso es exigido de forma tan necesaria y universal que bajo el nombre de “sano entendimiento” no se entiende otra cosa sino justamente esta facultad) puede deducirse que el hallazgo de un principio debe ir acompañado de las mayores dificultades [...]. Por lo tanto, el Juicio debe ofrecer por sí mismo un concepto a través del cual realmente no se conozca cosa alguna, sino que le sirva a él mismo de regla, pero no una regla objetiva que pueda acomodar a su juicio, porque entonces se necesitaría de nuevo otro Juicio para poder discernir si es el caso de la regla o no.»

En la presente lección Kant afirma ya que el sano entendimiento no puede recurrir a reglas para el enjuiciamiento. La capacidad de enjuiciamiento descansa meramente en el ejercicio del sano entendimiento en tanto que capacidad natural. Otros materiales cercanos a este texto ponen en relación esta declaración con la problemática ulterior expuesta en la obra crítica:

Ref. 1579, γ? η κ-λ? ρ??, AA 16, 22:

«Este [i.e. el *catarticon* del sano entendimiento] no puede ser enseñado; pues para la aplicación de la regla no se necesita de nuevo una regla, sino sano entendimiento.»

Ref. 1580, κ-λ? ν-ξ? ρ? (γ? η?), AA 16, 23s.:

«Las reglas son las andaderas de quienes no pueden discernir lo que conviene en cada caso particular. El sano y buen entendimiento no necesita reglas. Las reglas no están determinadas con precisión a cada caso; según esto, se deben permitir excepciones [...]. |24| Las reglas lógicas de enjuiciamiento se extraen de la cosa misma, pero las [reglas para] el ejercicio no bastan y exigen sano entendimiento.»

Otros textos en los que se repetirá en el futuro este argumento son *V-Antb/Mensch*, AA 25, 1036¹⁶⁻³⁰ y *V-Antb/Mron*, AA 25, 1297³⁻⁶. Véanse también las notas 60, 64 y 66.

²²⁴ Véase la nota 67.

²²⁵ La referencia de Kant no encuentra correspondencia literal en CICERÓN, *De oratore*, II, §§ 51–64.

“Por lo tanto, el ser humano tiene un fundamento” —

El sano entendimiento aplica una regla a un *casum datum*. A menudo la gente que tienen un entendimiento refinado no dispone de sano entendimiento: de esta forma, muchos eruditos que pueden conocerlo todo *in abstracto* no pueden relacionar de forma cierta ningún caso dado con una regla, pues para esto se necesita una capacidad empírica. La razón puede enriquecerse a través de reglas, pero no el sano entendimiento. La sana razón se opone en la mayoría de los casos a la imitación [...]. Todo lo que sea conforme con los medios a través de los cuales la razón puede juzgar *a priori* es conforme con la sana razón. Pero los medios a través de los cuales la razón infiere *a priori* son las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, aquel que imposibilite el uso de mi conocimiento según las leyes de la naturaleza actuará en contra del uso de la sana razón [...].²²⁶

| 363 |

Sobre las capacidades del ánimo

En el habla común y coloquial se denomina mente [*Kopf*] a las capacidades del conocimiento. De la misma forma que uno se refiere a los deseos humanos y las inclinaciones mediante la expresión “corazón”, se diferencia a los seres humanos, según sus capacidades del ánimo, en mentes ingeniosas, juiciosas, etc. Según el objeto o las ciencias, [se diferencia] entre una mente poética, matemática, filosófica, etc. Pero el estudio de las capacidades particulares del ánimo de cada ser humano es de una importancia extraordinaria. Alguno tiene una buena mente médica, a lo cual pertenece, por ejemplo, el espíritu de observación. Un *Medicus* debe tener un sano entendimiento que también observe, es decir, una mente empírica, pues un buen *Medicus* no se hace sólo a partir del conocimiento de la construcción del cuerpo humano. Debe poder observar, no teniendo sólo buenos sentidos, sino también la capacidad de comparar; debe tener una buena memoria, de forma que pueda recordar muchos otros casos [...]. | 364 | [...] Cuando se quisiese comenzar a probar el genio de una persona joven, sería de utilidad dejar que comience con una ciencia, pues las ciencias son muy diferentes [entre sí], y una [persona] está más dispuesta para una cosa, [mientras que] otra lo está más para otra cosa diferente. De esta forma, por ejemplo, una mente matemática se diferencia de una [mente] filosófica como la noche del

²²⁶ Véase la nota 70.

día, pues la matemática puede aprenderse de forma sistemática y aquella mente que sea capaz de aprenderla debe tener la *contenance* para concentrarse durante algún tiempo de forma sistemática en una y la misma cosa; también debe tener memoria, pero no es necesario que una mente matemática haya de inventar algo, a pesar de lo cual puede ser un gran matemático. Éste debe contener el juego del ingenio para que no le moleste al meditar. En efecto, a veces es bueno que un matemático sea de mente obtusa, aunque también hay genios en matemática, que en tal caso comparan e inventan; empero, esto es algo que surge de una fuente totalmente diferente y no pertenece en esencia al estudio de la matemática. Por el contrario, una mente filosófica exige expresamente ingenio, para que pueda tratar una cuestión desde todas las perspectivas, considerar las consecuencias y compararlas entre sí. Por lo demás, los conceptos simples de puntos, líneas, etc. son lo más fácil de la matemática, mientras que son lo más difícil en la filosofía. En la filosofía también es necesario que la sana razón acompañe y controle siempre al entendimiento refinado. Además, en la filosofía lo *concretum* precede a lo *abstracto*, mientras que en la matemática lo *abstractum* [precede] a lo *concreto*. Si en la filosofía se quiere hacer un concepto de la equidad [*Billigkeit*], entonces hay que representarse un caso *in concreto*, y a partir de éste se abstrae la equidad. Pero en la matemática se habla primeramente de la línea continua y posteriormente |365| se aplica a las montañas y elevaciones. Si el filósofo quiere abstraer la idea de la fluidez, entonces éste debe hacerse conocedor primeramente de las propiedades del agua o de otra materia líquida. En lo que respecta a una mente poética, ésta se diferencia del resto de una forma poco común, pues es creadora. Pero aquellos que ya son creadores por sí mismos no se ocupan demasiado de criaturas que ya existen. Un poeta debe poder disponer sombras en el lugar de las cosas, pues sombras sí puede crear. Si quiere describir la virtud, debe poder hablar el lenguaje de un héroe. El poeta no posee un único carácter, pero debe poder remedar y adoptar todos los otros caracteres; como el lacre, que no tiene por sí mismo ninguna figura específica, pero es capaz de adoptar cualquier figura.

El poeta debe conocer de las cosas sólo los fenómenos y, si quiere hablar del interior del ser humano, debe limitarse a los fenómenos internos. Ha de poder establecer muchas comparaciones [...].

|366| [...] A partir de los materiales anteriores se deriva finalmente la idea del genio. Éste es un espíritu original. Uno se sirve de esta expresión en muchos casos, por ejemplo: “al discurso le falta espíritu”, “esta tarde hemos mantenido un *discours* al que le faltaba espíritu”. A partir de esto se entiende que la expresión “espíritu” no significa otra cosa que el *principium* de la vida.

| 367 |

Sobre el sentimiento de placer y displacer

Tras examinar las fuerzas de conocer, pasamos al sentimiento, a través del cual se determina el valor del estado del ser humano. Pero antes de centrarnos en los caracteres del ser humano, debemos fijar algunos conceptos. Aquello que place [*gefällt*] en la sensación es algo que agrada [*vergnügt*]; aquello que place en el gusto es algo bello; y aquello que place en el entendimiento es bueno y aprobado [*wid gebilligt*]. Lo que agrada es agradable, lo que place es bello, y lo que es aprobado es bueno [...].²²⁷ El placer y displacer tienen una relación en tres sentidos:

- 1) Se relacionan con nuestras sensaciones, y entonces los denominamos agrado o dolor.
- 2) [Se relacionan] con el gusto, y entonces los denominamos bello o feo.
- 3) [Se relacionan] con la razón, y entonces los denominamos bueno o malo.

Si la virtud fuera agradable tanto como aprobada, entonces todo el mundo sería virtuoso. Pero la virtud no place en sí misma y por sí misma.²²⁸ Lo verdaderamente bueno debe ser conocido por el entendimiento. Hemos señalado los diferentes tipos de placer y displacer. Uno se pregunta en qué consiste la diferencia entre placer y displacer. Puesto que todo debe referirse en última instancia al sentimiento, queremos examinar en primer lugar el sentimiento e investigar cuál sea el *principium* del agrado y del dolor. Nos encontramos con que el sentimiento de la vida en su totalidad contiene todo lo que divierte. Cuando cualquier órgano es puesto en la mayor actividad, entonces sentimos la totalidad de su vida. Así ocurre también con el gusto. Al parecer, las glándulas gustativas en el paladar, la lengua y el estómago están estrechamente conectados debido a que lo que sabe bien también puede digerirse bien [...]. | 368 | [...] De esta forma, en lo que respecta al gusto se siente el *principium* supremo de la vida. Lo mismo exactamente ocurre con el oído [...].

| 369 | [...]

Sobre la satisfacción

²²⁷ Véase la nota 72.

²²⁸ Véanse las notas 99 y 101.

[...] Debemos establecer una diferencia entre lo que nos displace y lo que hace que estemos satisfechos. Uno puede tener necesidad de muchas cosas y estar sin embargo satisfecho. Esto parece ser una contradicción, sólo que uno puede desear que los atractivos de su vida aumenten, pero dejando de desear que esto ocurra una vez que no se lo puede alcanzar. Para esta persona la vida es como una pesada carga, no hay agrado que le contente especialmente ni dolor que le entristezca especialmente. El contento [*Lustigkeit*] y la tristeza [*Traurigkeit*] consisten en la modificación de las almas débiles; pero la firmeza [*Standhaftigkeit*] place y es deseable. Una persona firme nunca será objeto de envidia, pero tampoco de compasión: ella se tiene a sí misma. Todo aquello que no impida el sentimiento de la vida colabora en alguna medida con nuestro bienestar; el dolor es un impedimento para aumentar el agrado de la vida. La satisfacción no es algo positivo. Pero cuando no se siente un impedimento ni en lo espiritual ni en lo corporal, uno se encuentra a gusto |370| o está satisfecho. Epicuro²²⁹ localizó toda la felicidad en un corazón alegre, es decir, si la satisfacción o el agrado surgen del ser humano mismo [...].

|373| El |374| gusto se diferencia de la sensación en que ésta es un placer sobre mi propio estado modificado, mientras que el gusto es un placer en la intuición que tenemos del objeto.²³⁰ En algunos órganos tenemos más fenómeno que sensación, mientras que en otros al contrario. En cambio, en el sentimiento hay por igual fenómeno y sensación. Una sensación demasiado grande impide el juicio y la atención al objeto. Así, cuando salimos de pronto a la luz o a la nieve después de estar en un sótano en tinieblas, no prestamos atención a los objetos que nos rodean. Un fundamento del placer que resida en el fenómeno se denomina bello; el fundamento del displacer [se denomina] feo. Un placer que sea tomado a partir de la intuición aumenta no poco nuestra felicidad y no es otra cosa que la relación de mi conocimiento con el objeto. Pero cuando la belleza aumenta nuestro bienestar, de forma que deseamos ver una vez más el objeto, entonces la belleza se encuentra ya en conexión con un estímulo.

Si nos centramos ahora en las condiciones del gusto, notaremos primeramente que la belleza place por sí sola, de forma completamente inmediata, y que hay algo que es agradable mediato, como por ejemplo el dinero, y algo que es bueno mediato, como por ejemplo la ciencia. Además, las cosas bellas en la mayoría de los casos no tienen utilidad, y aquello que se denomina bello esencial²³¹ detenta un valor mayor. En ocasiones, queremos tener algo

²²⁹ Epicuro, 341 a.C. – 270 a.C., conocido filósofo griego, defensor del hedonismo racional y el atomismo.

²³⁰ Véase la nota 89.

²³¹ Véase la nota 94.

completamente puro, por lo que también queremos que sea así nuestro gusto —el agrado [*Vergnügen*] a partir del descubrimiento y de la resolución de conceptos y demostraciones de las matemáticas es completamente puro—, y el ser humano encuentra en ello un agrado cuando nota el rastro de una actividad de una fuerza completamente singular, puesto que siente algo así cuando ve que todas sus facultades se encuentran entremezcladas y en actividad. Si algo ha de placer en el gusto completamente por sí solo, entonces no se debe tener en consideración la utilidad de la cosa, por lo que nos placera mucho más, con diferencia, una caja de papel *mâché* bien hecha que una elaborada caja de plata, porque esta última deja entrever la codicia, pues puede ser vendida y canjeada por dinero [...]. **|375|** [...] La utilidad es un objeto de la reflexión, mientras que el gusto es un asunto de la intuición [...]. Sentimiento y gusto se diferencian de cabo a rabo. El agrado y el dolor son guiados solamente por los sentidos y son producidos por todo aquello que causa una impresión; por el contrario, el gusto es una representación de la cosa tal como ésta aparece, una satisfacción que se deriva de nuestra propia actividad, la confrontación y la comparación —en el caso de algunos sentidos atiendo más a la representación que a las impresiones. Si bien es cierto que en el gusto también comparo la representación con un sentimiento, esto se produce sin embargo meramente en relación con la representación. Pero también hay un tipo de agrado producido al contemplar un objeto bello, propio de quien no es un experto en el asunto, y surge así de la simpatía [*Zuneigung*], si sabemos hablar [de ello] a muchos otros que aún no lo han visto u oído. Por lo demás, al gusto sólo le pertenece el Juicio, mientras que al sentimiento, en tanto que presupone el estímulo y la emoción, sólo [le pertenece] el sentido. A esto se debe que haya muchas personas que no tengan gusto, porque carecen de Juicio, si bien tienen un gran sentimiento al tener una gran susceptibilidad frente a la afección. El gusto debe ser aprendido permanentemente, mientras que, por el contrario, el sentimiento como máximo sólo se refina y aumenta por el ejercicio. Además, todas las artes que son para el sentimiento estropean todo el gusto. De ahí que todo poeta que brama de forma tempestuosa o declama con mucha dulzura parezca prescindir del gusto, pues el sentimiento sí es correcto. Exactamente lo mismo vale **|376|** de los sermones que no tienen más utilidad que la que se dirige a un instante, a saber, cuando buscan excitar el sentimiento, el cual se ha de diferenciar del sentimiento moral, puesto que lo bueno no se conoce por imitación, sino por intuición [...]. Lo que haya de placer en el gusto debe ser universal; el juicio que plazca en el gusto no debe ser privado, sino un juicio universal o un

fundamento universal de la satisfacción [...]. [E]n relación con esto, valdría investigar si puede haber en cada tipo de sensación un fundamento universal para la conformidad.²³² Que este [fundamento universal] debe estar en el gusto se aclara si se tiene en cuenta que de otra forma no sería posible preparar una succulenta comida para todas las personas e invitarlas a la misma. Sin embargo, el gusto que procede de las sensaciones sólo lo conocemos a partir de las experiencias; pero aquel gusto que se refiere a la intuición o al gusto ideal [lo conocemos] *a priori*.²³³ Empero, a veces con nuevas comidas podemos acertar si placarán al gusto de forma universal o no. El gusto es además social, y un principio para que una sociedad se reúna, así como para el agrado universal. Por ello, una persona que se encuentre en una profunda soledad no se preguntará en absoluto por el gusto,²³⁴ puesto que puede suponerse perfectamente que en una isla desierta estaría de lo más satisfecho hasta con una mujer fea, por lo que el valor de una esposa bella sólo radica en poder enseñársela a los otros [...]. |377| La satisfacción puede ser muy grande aunque el agrado mismo no sea mucho; y en esto reside lo noble del gusto, puesto que la apreciación del valor de una cosa no es abordada desde el punto de vista de uno en particular, sino en relación con todos [...]. Pero el gusto también tiene *principia* internos que tienen su fundamento en la naturaleza del ser humano, sólo que las reglas del mismo deben ser mostradas por las observaciones. Pero si alguien ha de objetar en contra que lo que se llama bello es algo muy cambiante, entonces debemos responder que éste sería el gusto que está de moda, el cual no merece el nombre de gusto original [...]. De esta forma, las reglas y los juicios de lo bello no son conformes de ningún modo con la moda, y ésta y la costumbre se enfrentan al gusto. El hombre juzga según principios, mientras que la mujer [lo hace] según la moda [...].

El gusto muestra una conformidad |378| en el enjuiciamiento sensible, por lo que es falso que no se pueda disputar [*disputiren*] sobre el gusto. Pues disputar significa tanto como demostrar que mi juicio también es válido para los otros, y la expresión “cada uno tiene su propio gusto”²³⁵ es tanto un enunciado del ignorante como un *principium* de la falta de sociabilidad. Si bien en el gusto hay muchas cosas de origen empírico y que surgen con ocasión de la experiencia, no todas las reglas se abstraen a partir de la experiencia si se da el caso de que al juicio de gusto le acompañe el entendimiento, pues entonces estas reglas radican en la naturaleza de nuestra sensibilidad.²³⁶ A partir de esto se entiende que éstas nunca se pueden contradecir, pues, en tanto

²³² Véanse las notas 76 y 91.

²³³ Véase las notas 86.

²³⁴ Un ejemplo parecido lo encontramos en *KU*, AA 05, 297.

²³⁵ Véase la nota 85.

²³⁶ Véase la nota 86.

que valen para el objeto o en tanto que las leyes de la sensibilidad²³⁷ son las mismas en todos, los juicios de gusto contrapuestos producirían una contradicción. Un [juicio] debería ser cierto, mientras que el otro sería falso. Por el contrario, los juicios sobre el sentimiento pueden oponerse entre sí, porque las sensaciones son nuestras expresiones subjetivas, sólo que éstas no deben ser reflexiones que se confundan con sensaciones.²³⁸ La belleza y la fealdad valen en realidad para los objetos y pueden elaborarse tanto leyes universales de la sensibilidad como del entendimiento, así como una ciencia y una estética para la primera como una lógica para éste. Una de sus leyes es la siguiente: lo que facilita [*erleichtert*] y aumenta la intuición sensible nos regocija según leyes objetivas que valen para todos. Nuestras intuiciones sensibles se dan o bien en el espacio, a saber, las figuras y formas [*Gestalten*] de las cosas; o bien en el tiempo, a saber, el juego de las modificaciones. En segundo lugar, a la intuición sensible en el espacio sólo le pertenece la proporción de las partes o su armonía, y su regularidad comprende simetría y euritmia. Un orden de las cosas en el tiempo se denomina un juego, y un juego de las formas es un cambio de las mismas en el tiempo. Igualmente, en segundo lugar, en una buena música se exige, por un lado, el compás o una simetría del tiempo, así como también, por otro lado, una consonancia o una proporción de tonos, cuando muchos tonos son conciliados. Esto es algo que place porque todo lo que aumenta nuestra disposición de ánimo produce ese efecto |379| en nosotros, lo cual se puede afirmar ciertamente de un aligeramiento del intuir sensible cuando los seres humanos no pueden representarse de otra forma una gran multiplicidad.²³⁹ No obstante, para nuestra satisfacción sensible se exige una ampliación de nuestro conocimiento y de la multiplicidad [...]. La proporción y la igualdad de la división facilitan mucho nuestras intuiciones; así, esto concuerda con las leyes subjetivas de nuestra sensibilidad, lo cual vale para todo lo que nos haga más fácil la representación de un todo y fomente la ampliación de nuestros conocimientos.²⁴⁰ Pero debemos establecer la justa diferencia entre los objetos bellos y las representaciones bellas de los mismos. Así, por ejemplo, ciertos animales, como las serpientes, son feos a nuestros ojos; sin embargo, |380| denominamos bella una aprehensión precisa de imágenes [de serpientes] sobre el mármol y, si bien las figuras geométricas no poseen en absoluto una belleza propia, al menos no lo tenemos en consideración: de esta forma, empero, una demostración geométrica es una belleza para nosotros cuando es breve y fácil, por lo que es obvio en tal caso que el fundamento de la satisfacción debe hallarse en la facilidad. Por lo tanto,

²³⁷ Véanse las notas 76 y 91.

²³⁸ Véase la nota 85.

²³⁹ Véase la *Ref* 672, citada en la nota 91.

²⁴⁰ Véase la nota 90.

algo concuerda con las leyes objetivas cuando en el conocimiento puede encontrarse verdad, convicción y distinción, aun cuando éstas, a la vez, se obtengan con dificultad. En cambio, [algo concuerda] con nuestras [leyes] subjetivas cuando pone en un juego fácil la actividad de nuestro entendimiento [...].

|381| [...] Las ocupaciones del ánimo con lo bello refinan el ánimo y capacitan para las impresiones morales, y la cultura del gusto |382| agudiza el Juicio [...].

|383| [...] Toda sensibilidad le prepara ya las cosas al entendimiento, de forma que la acción de éste recibe así una cierta facilidad. El gusto no nos guía por medio de reglas universales, sino por medio de casos particulares. La razón es un tipo de preceptor con el que uno no se ocupa por inclinación, sino por necesidad. El entendimiento es algo que se vuelve difícil con el tiempo y de ahí que nos sea agradable todo lo que desempeñe la función del mismo con más facilidad. Esto es algo que hace el gusto, el cual nos presenta casos *in concreto*. Quien conecte la razón con el gusto, por así decirlo, unta con miel el borde del vaso que se encuentra lleno de un medicamento algo desagradable pero muy útil. Pero muchas personas son como niños, y lamen la miel del borde sin tocar el medicamento; leen bellos libros meramente para adquirir algo para el gusto, como bellas expresiones, historias o cosas así, y ni siquiera piensan en el fin último que tenía el autor.

Podemos notar en cada cosa algo que sea bello de forma independiente²⁴¹. Sin embargo, se entiende de por sí que las cosas que no poseen en sí mismas |384| nada que sea independiente tampoco tienen nada que sea bello de forma independiente, pues cualquier estímulo que puedan poseer no es algo independiente; por ejemplo, lo que está de moda. Todo el mundo quiere ser original y tal idea les anima a crear una moda, cuando se representan que muchos le seguirán, y a la base de todo [esto] debe subyacer una idea. No puede tenerse nada por bello hasta saber qué tipo de cosa ha de ser. Por lo tanto, se debe presuponer siempre la idea de la cosa.²⁴² Según la opinión de Kant, esta idea es abstraída a partir de la reunión de muchas cosas y es algo así como el término medio de todos los excesos y defectos de muchas *species*. Así, no se puede juzgar, por ejemplo, si una cara pintada es bella si todavía no se sabe si ha de ser una cara de mujer o de hombre. El modelo de la belleza reside en el término medio de la *species*. En relación con todas las cosas, la conformidad de la afección con la idea es la verdadera belleza. Se debe diferenciar con claridad entre los materiales de la belleza y la propia belleza. Pues los materiales no constituyen la belleza, sino [que ésta es constituida por] la ordenación conjunta, la combinación

²⁴¹ Véase la nota 93.

²⁴² Véase la nota 95.

y la forma. De este modo, los colores bonitos son los materiales de la belleza, pero la belleza misma nace de la unión de esos materiales de la belleza. La cosa que haya de ser bella debe coincidir con la idea [...]. Todas las cosas agradables y los estímulos que contradicen la intención de la cosa [385] son contrarios a lo que es independiente en la belleza [...]. En un discurso, la belleza independiente es la relación de la sensibilidad con la profundidad [*Gründlichkeit*] y la verdad [...]. La teoría del gusto no es ninguna doctrina, sino una crítica.²⁴³ La crítica es el discernimiento del valor en un sujeto dado, pues, de ser esta teoría una doctrina, entonces podría aprenderse a ser ingenioso. Sin embargo, la crítica tiene la utilidad de que uno aprende a juzgarse a sí mismo; la crítica agudiza nuestro Juicio y despierta de forma indirecta nuestro genio. Ahora bien, puede redactarse perfectamente una teoría completa de la crítica y alguien puede hacer una poesía según todas las reglas estéticas, sin que tenga sin embargo por qué placer. ¿A quién hay que creer, a las reglas estéticas o a quien no le place esto? Al último, pues las reglas estéticas se extraen meramente del gusto de muchas personas. No hay nada que dañe más el genio que la imitación, y se puede afirmar con total seguridad que toda la falta de genio procede de las escuelas, en las que a los niños se les prescriben reglas para las cartas, sentencias, etc., donde se les pone a aprender de memoria frases en latín, etc. [...]. [386] El gusto parece no ser nada esencial, pues se ve que se diferencia en gran medida de la perfección, en tanto que sólo nos presenta como perfectas cosas que no lo son [...].²⁴⁴ Así, el gusto parece ser solamente algo superfluo y un mero engaño, pero, aunque en su caso todo radique meramente en hacer que una cosa aparezca como buena y, por lo tanto, [éste] sea algo completamente diferente del entendimiento, sin embargo, tenemos que reconocer que, si los juicios del entendimiento han de hacerse prácticos, entonces el entendimiento ha de ser condescendiente para con la sensibilidad, pues de la misma forma que un compás determina la dirección de un barco pero, ciertamente, no lo mueve, el entendimiento prescribe reglas cuyo desarrollo, ciertamente, sólo es posible en tanto que se aplica a objetos de los sentidos. De esta forma, los seres humanos deben tener gusto para poder poner en desarrollo las reglas de la razón y, de hecho, el gusto en lo cotidiano no es otra cosa que la virtud aplicada a los detalles o a objetos que, sin embargo, no les suponen a los seres humanos una gran ocupación [...].

[387] [...] Todo lo que sea moral contiene a la vez lo bello; cuando una persona dice algo inoportuno, entonces se dice que no tiene *conduit*; ahora bien, a menudo puede decirse algo que sí es oportuno pero que, sin embargo, no place. Nuestro gusto es como el ojo de buen cubero

²⁴³ Véase la nota 84.

²⁴⁴ Véanse las notas 77 y 95.

en lo que respecta a lo oportuno. El juicio que emitimos en la sociedad sobre cada gesto de otras personas, sobre la conducta de los niños frente a sus padres, tiene en todo momento su fundamento en la naturaleza de la moralidad, aun cuando lo incluyamos en la *politesse*. De este modo, el gusto prepara para la moralidad y le aporta lo que place, y hace que la virtud también plazca en el fenómeno, pues ésta es un mandato en tanto que sólo place por o en la razón, pero los mandatos siempre son odiados por el ser humano. Por lo tanto, el refinamiento del gusto es de la mayor importancia, puesto que éste es un *analogon* de la perfección. Ahora bien, con ello surge la pregunta sobre cómo se estudia el gusto. El ser humano debe aprenderlo todo; en efecto, el famoso Home afirma con respecto a Rousseau que hasta la virtud debe ser aprendida,²⁴⁵ y en cierto modo tiene razón. Así pues, no hay duda de que lo esencial del gusto también debe desarrollarse por aprendizaje. ¿De qué tipo de aprendizaje se trata entonces? No se puede producir gusto alguno a través de reglas, sino que éste se somete sólo a la intuición, es decir, al ejemplo o al mismo fenómeno. Ningún ser tiene la capacidad de decirme qué debe placermé. Sin embargo, es posible que alguien quiera mostrarme algo asegurándome que seguro que me placirá. Por lo tanto, las reglas que ordenan algo en lo que respecta a la satisfacción son en todo momento ridículas, porque las reglas se fundan en la observación y [388] se abstraen a partir de una multitud de casos. Por lo tanto, cuando ocurre que algo no le place a alguien aunque haya sido compuesto según todas las reglas del gusto, entonces no se puede decir que el gusto de esa persona sea incorrecto, sino que la regla es falsa. Sería suficientemente raro que en este caso valiese la apelación del entendimiento con respecto al fenómeno, pues es justamente lo contrario.

Sin duda, Lessing²⁴⁶ es el mayor conocedor de las reglas del teatro; sin embargo, muchas de sus piezas no placen tomadas en su conjunto, aunque plazcan incluso sus partes. Si Lessing quisiera mostrar a quien no le placen sus poesías que sus comedias han sido compuestas según todas las reglas del teatro, ¿qué sería lo que le diría éste? Diría: “déjeme en paz con todas sus reglas, basta con que no me guste”. Esto indica seguramente que las reglas son incorrectas. Cada regla exige una determinación particular. Ahora bien, a través de tales reglas puede señalarse fácilmente más lo que displace que lo que place en tal ocasión, pues es más fácil observar la contradicción general que el fundamento de la conexión. De esta forma, si bien es posible aportar también muchas buenas reglas negativas, no [es posible ofrecer] reglas positivas. El

²⁴⁵ Véanse las notas 24 y 98. La oposición se encuentra en el prólogo sin paginar del traductor a HOME, *Elements of Criticism*, a saber: *Grundsätze der Critik*, tr. J. N. Meinhard, 3 vols., Leipzig, 1763, 1763, 1766, vol. I. La idea atribuida a Home podemos localizarla, en esta misma edición, en 17s., 14 [citado en AA 25, 188 n. 177].

²⁴⁶ Véase la nota 100.

único modo de formar nuestro gusto consiste en que se nos presenten muchos objetos de la naturaleza y en que intentemos diferenciar en los mismos lo que pertenezca al estímulo y la afección. El estímulo pertenece a lo bello; la afección, a lo sublime²⁴⁷; el Juicio, a ambos. El gusto no pertenece a lo sublime, pues éste sólo es el Juicio sobre lo bello. Todo lo que ponga en movimiento la actividad de nuestro ánimo a través de lo múltiple pertenece a lo bello y al estímulo; pero es sublime lo que fomenta la actividad del ánimo según el grado. Lo sublime provoca respeto y limita con el temor. Lo bello provoca amor y limita con el desprecio, pues aquello que es meramente bello provoca asco [...]. | 389 | En lo que respecta a lo sublime, éste tensa los nervios y duele si se lo afronta con fuerza. En efecto, lo sublime puede llevar al sobresalto y cortar la respiración. Todo lo maravilloso es sublime y por tanto agradable si se habla de ello en sociedad, sólo que provoca miedo en la soledad. Incluso el cielo estrellado provoca horror y miedo en la soledad cuando en su contemplación uno se acuerda de que se trata de cuerpos celestes y soles en torno a los cuales puede girar una cantidad similar de cuerpos celestes, tales como nuestro sol, lo cual ocurre porque uno se imagina, entre tal cantidad inconmensurable de mundos, no ser más que una pequeña mota de polvo, que no merece ser notada por el Ser Todopoderoso. Ahora bien, todos esos movimientos, tales como lo bello y lo sublime, resultan de algo muy mecánico. Toda esa actividad fomenta nuestra vida en su totalidad.

Sobre la satisfacción o insatisfacción en tanto que los objetos son considerados buenos o malos.

¶ Pero tras hablar de lo que place en la sensación y en el fenómeno, centrémonos en la tercera sección y tratemos sobre lo que place en el concepto o sobre qué sea lo bueno. Los fundamentos de la satisfacción en el caso de lo que agrada y de lo bello son subjetivos, mientras que los fundamentos de la satisfacción de lo que sea bueno o malo son objetivos. Pero el fundamento de lo que plazca en el fenómeno también es en parte objetivo, pero sólo respecto a la sensibilidad.²⁴⁸ Cualquiera entiende inmediatamente qué sea agradable o desagradable, pero cuando alguien dice, por ejemplo, que la manzana está cubierta por una piel coloreada que en cierto modo acaricia [sus] ojos, entonces se está hablando del fenómeno. Ciertamente, una y la

²⁴⁷ Véase la nota 83.

²⁴⁸ Véanse las notas 72 y 89.

misma cosa no nos aparece a todos de la misma forma; sin embargo, hay algo en todas las cosas que place o displace de forma universal. Así pues, todo enjuiciamiento de los objetos respecto a la satisfacción según leyes [390] de la sensibilidad es también objetivo, y mi juicio sobre qué sea bello, cuando acierto al llamarlo así, también debe valer para todos, puesto que lo agradable, por el contrario, no vale para todos.²⁴⁹ Por lo tanto, cuando dos discuten [*streiten*] sobre qué sea bello, entonces uno no tendrá razón, mientras que, por el contrario, los dos pueden discutir con razón sobre lo agradable según leyes de la sensibilidad. Pues todos los juicios de gusto son universalmente válidos según leyes de la sensibilidad.²⁵⁰ Estímulo y afección son subjetivos y pertenecen al sentimiento. De ahí que no pueda ser universal el juicio de quien afirma de su poema que es estimulante. No hay leyes universales en la sensación y, aun cuando algunos puedan concordar a este respecto, esto ocurre de forma casual. De esta forma se conoce del azúcar y de lo dulce que todos los animales gustan de ellos, pero esto se basa en causas que nos son desconocidas. Hay leyes universales de la sensibilidad, que son conocidas en toda intuición *a priori*, a saber: espacio y tiempo.

Sólo la música se encuentra en disposición de provocar en nosotros una satisfacción que se base en el mero juego de las sensaciones. Pues la mera agitación del aire sobre el tímpano no nos puede agradar mucho. Más bien, las muchas vibraciones del viento en un determinado tiempo y la proporción de los tonos que se suceden unos a otros provocan en nosotros el agrado, aunque basta con un único tono para agradar, lo cual se debe a que un único tono causa ya un juego de nuestras sensaciones, pues se sabe que un tono causa en un segundo más de quinientas vibraciones. La relación de lo múltiple en el tiempo es el juego. Por lo tanto, en el tiempo place el juego y en el espacio [place] la forma [*Gestalt*]. La magnitud en el espacio en realidad no place en absoluto, sino que pertenece a la afección. Pero quien no puede agrandar su alma para aprehender esa magnitud tampoco se verá en realidad afectado [...]. [391] Por lo tanto, lo sublime no pertenece en absoluto al juicio objetivo: si no soy afectado por la magnitud, entonces la cosa tampoco es sublime en lo que a mí respecta. Así, las personas pueden contradecirse sin problemas en lo que respecta a lo sublime. Mientras que un oficial de la guardia le resultará sublime al enano de Groenlandia, a nosotros no, sin embargo. Los juicios para lo bello deben ser, ciertamente, válidos para el género humano en su totalidad, pero no para cada ser. En cambio, lo que es bueno debe ser también bueno para todo ser. Lo sublime puede ser incluido en el sentimiento, mientras que lo bello pertenece solamente al gusto [...]. Puesto que no se

²⁴⁹ Véase la nota 85.

²⁵⁰ Véanse las notas 76 y 91.

exige ninguna regla universal para lo sublime, tampoco puede causar una satisfacción según reglas universales. [392] Meramente las relaciones son susceptibles de reglas, de tal modo que lo que se dirige a la impresión pero no a las relaciones no puede subordinarse a ninguna regla universal. El océano es sublime, pero no para un marinero que ha estado en la India. Pero lo bello place a cada cual; por ejemplo, Stieglitz debe placerle a cada cual debido a sus acertados colores y a una proporción tan particular, porque la proporción puede ser sometida a reglas y conocida por el entendimiento [...].

BORRADOR

ANTROPOLOGÍA FRIEDLÄNDER

Semestre de invierno de 1775/1776²⁵¹

Proemio

[469] Toda destreza [*Geschicklichkeit*] que uno posea exige en última instancia un conocimiento sobre el modo como se deba hacer un uso de la misma. El conocimiento presupuesto en la aplicación se denomina conocimiento mundano [*Kenntnis der Welt*]. El conocimiento mundano es el conocimiento del escenario en el que podemos aplicar toda nuestra destreza. Los conocimientos son de dos tipos, a saber, de perfección teórica o de perfección pragmática. La [perfección] teórica radica en saber lo que se necesita para ciertos fines últimos e incumbe por lo tanto al entendimiento. La [perfección] pragmática consiste en el Juicio para servirse de toda la destreza, y es necesaria para el desarrollo de toda nuestra destreza. El fundamento del conocimiento pragmático es el conocimiento mundano, en el que se puede hacer uso de todo conocimiento teórico. Por “mundo” se entiende aquí el conjunto de todas las relaciones en las que puede hallarse el ser humano y en las que puede desarrollar sus concepciones y destrezas. El mundo, en tanto que objeto del sentido externo, es la naturaleza; el mundo, en tanto que objeto del sentido interno, es el ser humano. Por lo tanto, el ser humano puede entablar dos tipos de relaciones, [a saber,] las relaciones en que precisa el conocimiento de la naturaleza y las relaciones en que precisa los conocimientos del ser humano. El *studium* de la naturaleza y del ser humano constituye el *studium* o el conocimiento del mundo. Quien tiene muchos conocimientos teóricos o sabe mucho, pero no tiene destreza alguna para hacer uso de [tales conocimientos], es un erudito para la escuela, pero no para el mundo. Y esta destreza es la pedantería [...]; el conocimiento de todas [470] las relaciones es el conocimiento mundano. Para disponer de éste, debe estudiarse un todo, a partir del cual puedan determinarse las partes, lo cual es un sistema, en la medida en que lo múltiple surge de la idea del todo. Y tener un

²⁵¹ Título completo en la *Akademie-Ausgabe*: «La lección del semestre de invierno de 1775/76, a partir de los apuntes de Friedländer 3.3 (Ms 400), Friedländer 2 (Ms 399) y Priegeger.»

sistema es saber dar a lo múltiple un lugar en el todo del conocimiento, lo cual lo distingue del agregado, donde el todo no surge de la idea, sino de la reunión. Pues bien, dispongo de un conocimiento de la naturaleza si estudio las relaciones de las cosas y me encuentro en disposición de asignar a las múltiples partes un lugar en el todo. Pero si le asigno a las cosas un lugar en los conceptos, entonces esto sería un sistema de la naturaleza; si le asigno a las cosas una posición en los lugares, entonces esto ocurre en la geografía física.²⁵²

Ésta pertenece al conocimiento mundano como su primera parte, en la medida en que es pragmática. En ella se suprimen muchas observaciones físicas; sólo se toma aquello que se precisa para el conocimiento mundano en tanto que éste es pragmático. La segunda parte del conocimiento mundano es el conocimiento del ser humano, el cual es tratado en la medida en que nos interesa su conocimiento en la vida. Por lo tanto, no se estudia al ser humano en un sentido especulativo, sino pragmático, según reglas de la prudencia,²⁵³ para aplicar sus conocimientos, y esto es la antropología [...]. Por lo tanto, nos interesa más el ser humano que la naturaleza, pues la naturaleza es en virtud del ser humano [y] el ser humano es el fin de la naturaleza.

[471] [...] Pero la antropología no es local, sino una [antropología] general. En ella no se conoce el estado del ser humano, sino la naturaleza de la humanidad, pues las modalidades locales del ser humano siempre varían, pero no la naturaleza del ser humano. Por lo tanto, la antropología es un conocimiento pragmático que surge de la naturaleza del [ser humano], pero no un [conocimiento] físico o geográfico, pues éstos se encuentran sujetos al tiempo y al espacio, y no son permanentes. No se puede decir de una persona que conoce a los seres humanos porque haya viajado mucho y conocido a muchas personas, [así como] las situaciones y la moda de las ciudades más famosas; pues sólo ha conocido la situación, que es muy cambiante. Pero si conozco la humanidad, entonces ésta debe encajar con todos los tipos de seres humanos. Así, la antropología no es una descripción del ser humano, sino de la naturaleza del ser humano. Por lo tanto, tratamos el conocimiento del ser humano en lo que atañe a su naturaleza.²⁵⁴ El

²⁵² Véase la nota 10.

²⁵³ *Refl 3644*, μ-υ, AA 17, 172:

«La sabiduría se dirige a lo bueno; la prudencia, a lo útil.»

Refl 3645, μ-υ, AA 27, 173:

«La facultad de conocer la relación de todas las cosas* con el *bien supremo*** es la *sabiduría*; [con el bien] particular (ε el bien en el fenómeno), la *prudencia* (no de Dios.) [...].

* (ε La facultad del conocimiento de los ~~medios~~ mejores medios para el mismo es la sabiduría artificiosa; la facultad del conocimiento del fin junto con la voluntad del mismo es la sabiduría *moral*.)»

Véase también *Refl 7786*, ρ? ο? κ??, AA 19, 516; *Refl 7821*, ρ? (υ?) κ??, AA 19, 526; así como *V-Mo/Collins*, AA 27, 245–66, 276, 343, 347s., 352s., 360–62, 445.

²⁵⁴ *Refl 2703*, ρ-τ? (μ?) η??, AA 16, 477:

ANTROPOLOGÍA PILLAU

Semestre de invierno de 1777/1778³⁰⁵

| 733 |

Antropología. Prolegomena

No hay investigación más grande e importante para los seres humanos que el conocimiento del ser humano. Éste ha sido considerado por muchos como [un conocimiento] muy fácil, por las siguientes causas:

- 1) Se creía que una disciplina al respecto no sería necesaria por versar sobre algo que podía aprenderse con tantísima facilidad a partir del trato cotidiano; y por eso se lo tenía por algo fácil, pero no por inútil. Lo mismo ocurre con la moral: se creía que ésta era importante, pero [que] sería superfluo hacer una ciencia sobre la misma.
- 2) No se la tenía por algo demasiado importante. Sin embargo, los seres humanos son la mayoría de las veces el objeto más importante de nuestra ocupación. Todas las pasiones, por cierto, se dirigen sólo y únicamente a los seres humanos. Por otro lado, no se tenía [a esta disciplina] por algo tan necesario, pues parecía que la conducta de los seres humanos carece de leyes. Sin embargo, esta consideración de los humanos es una de las materias más agradables.

Podemos ocuparnos con este conocimiento del ser humano en dos sentidos diferentes:

- 1) Como [un conocimiento] especulativo, pues al entendimiento le provoca un agrado la mera indagación debida al afán de instrucción.
- 2) Como [un conocimiento] pragmático, que no se dirige más que a aquellos conocimientos de los que podemos extraer una utilidad segura.

Cuando [este conocimiento] es tratado en un sentido pragmático, entonces se trata de un conocimiento mundano y forma a un hombre de mundo³⁰⁶ [Weltmann].³⁰⁷

³⁰⁵ Título completo en la *Akademie-Ausgabe*: «La lección del semestre de invierno de 1777/78 a partir de los apuntes de Pillau.»

En el mundo incluimos:

1) La naturaleza, 2) los seres humanos. Hay una contraposición entre ambos porque el ser humano es el único ser sobre la faz de la tierra que actúa de forma libre. Pero la naturaleza y la libertad se contraponen entre sí. En la geografía física tratamos la naturaleza, mientras que en la antropología [tratamos] al ser humano o la naturaleza humana en todas sus situaciones. Ambas ciencias constituyen el conocimiento mundano.

Cuanto más se comienza a tratar la naturaleza de una cosa, más se comienza a amar la misma cosa. |734|

Por lo tanto, cuando se trata la naturaleza humana, ello nos llena de un gran amor hacia la misma. Por lo tanto, cuando se trata la naturaleza humana, ello inspirará en nosotros un gran amor hacia la misma.

Diferencia del conocimiento mundano

1) Un conocimiento mundano local, que poseen los comerciantes, el cual también se denomina empírico. 2) Un conocimiento mundano general, que posee un hombre de mundo y que no es empírico, sino cosmológico. El local se encuentra vinculando espacio-temporalmente y tampoco aporta reglas para actuar en la vida común [...].

Utilidad de la antropología

1) Cuanto mejor conocemos al ser humano, mejor orientamos nuestras acciones para que se adecúen a las de ellos.

2) Se enseña cómo puede uno ganarse a las personas.

³⁰⁶ Una expresión que puede haber adoptado Kant a partir de la fuerte influencia que ejerció Basedow en la conformación de su ideal pedagógico; véase Johann Bernhard BASEDOW (1775): *Rede für das pädagogische Philanthropin in Dessau*, Dessau: 5.

³⁰⁷ *RefI 205L*, φ, AA 16, 214:

«Conocimiento mundano y sabiduría escolástica. Sano entendimiento.»

RefI 6878, υ? η?, AA 19, 189:

«El bien supremo sólo en este mundo es la prudencia mundana [*Weltklugheit*] (y la sabiduría mundana [*Weltweisheit*]).

El bien supremo de este y otro mundo es la santidad.

El bien supremo de la candidez [*Einfalt*]: prudencia, virtud, santidad.

[El bien supremo del] ser humano de la naturaleza: hombre de mundo, sabio, cristiano.»

RefI 3376, υ-ψ, AA 16, 804:

«El método histórico (s de la historia) es pragmático cuando tiene una intención diferente que el [método] escolástico, [es decir,] cuando no es solamente para la escuela, sino también para el mundo o la moralidad [*Sittlichkeit*].»

3) Enseña a estar satisfecho con uno mismo cuando se tiene como propio el bien que poseen los otros.

4) |735| Nos aporta los principios subjetivos de todas las ciencias.³⁰⁸ Y estos principios subjetivos tienen gran influencia:

- 1) en la moral,
- 2) en la religión,
- 3) en la educación.³⁰⁹

Tractatio ipsa

No hay pensamiento mayor ni más importante que [el pensamiento] de nuestro Yo [*Ich*]. Todo es interesante para mí sólo en la medida en que tiene una relación conmigo [...]. |736| [...]

En mi *Sí mismo* [*Selbst*] se halla un sujeto doble, pues en tanto que ser humano soy:

1) un animal; 2) *intelligens*. De esta forma, a menudo el ser humano piensa que algo no le incumbe al tratarse de su animalidad, y se esconde bajo el *intelligens*. A partir de esto se aclara también la contradicción que a menudo está presente en el ser humano. Por ejemplo, [un] hombre dice «temo la muerte, pero tampoco la temo». Como animal, tiemblo ante ésta, pero como *intelligens* no puedo temerla, pues entiendo que he de morir en algún momento, y también sé cuan miserable ha de ser vivir eternamente en un estado miserable.

³⁰⁸ *Ref* 875, φ, AA 15, 384:

«Pertenece a la antropología todo cuyas reglas no pueden deducirse de fundamentos objetivos, sino subjetivos: gusto, sentimiento.»

³⁰⁹ Sobre el significado pragmático de la antropología en relación con la moral, pueden consultarse los siguientes materiales:

Ref 681Z, υ? (μ? ο?), AA 19, 171:

«[...] La filosofía práctica trata, o bien de la posibilidad de las cosas mediante el libre albedrío, y se denomina pragmática, o bien de la posibilidad de este mismo albedrío, y es en sentido estricto [filosofía] práctica. Es la filosofía sobre la *praxis* en general, es decir sobre los fundamentos del querer [*Wollens*], no [sobre] los medios de los que se sirve la voluntad para las cosas.»

Ref 6823, υ-ψ, AA 19, 172s.:

«Es práctico todo lo que hace diestro; [es] pragmático lo que hace prudente; |173| [es] moral lo que hace sabio. Lo primero sólo concierne a la forma de la acción; lo segundo, al fin universal de la misma: la felicidad; lo tercero, a la idea de unidad [...], de la unanimidad de estos fines entre sí.»

Ref 6832, φ? (ξ-ο?), AA 19, 176:

«La virtud se ve estimulada: 1) mediante la pasión (romanos.), 2) mediante la utilidad: pragmático; 3) mediante la superstición de la religión o mediante la moralidad pura.»

Ref 6943, φ, AA 19, 210:

«La benignidad [*Gütartigkeit*] del puro albedrío. Moral. La benignidad pura no es mediata, problemática o pragmática en un sentido indirecto.»

A partir del § 655³⁴⁷

Sentimiento de placer y displacer. Ésta es una materia muy importante e imprescindible, no sólo porque contiene los principios de las pasiones humanas, sino porque enseña las máximas contra ellas. |785| Y sobre esto también ha visto la luz ahora un libro de un italiano que trata sobre esta materia.³⁴⁸ Es fácil entender algo, pero no tan fácil entenderlo. Sabemos qué significa el agrado [...]. Lo agradable es el esfuerzo por permanecer en un estado, así como lo desagradable es el esfuerzo por abandonar este estado. Por lo tanto, podemos comprender perfectamente qué sea el agrado, pero no es fácil entenderlo, es decir, conocerlo mediante el entendimiento o reducir tales conceptos a otros. A través del agrado no podemos representarnos ningún objeto, sino que éste es sólo una consecuencia de lo agradable; no hay nada objetivo en el agrado, sino subjetivo.

El genio es la facultad de producción de aquello que no puede aprenderse. Hay ciencias y artes del genio. Una producción sin genio es un trabajo. El genio requiere entusiasmo [*Begeisterung*]; el trabajo, disposición. El genio toma el producto a partir de las fuentes.

Las artes del esfuerzo necesitan de capacidad (§ natural); las del genio, talento o espíritu, a saber: producir algo a partir de sí mismo. La forma del genio es libertad; la del esfuerzo, formalidad, comedimiento. ~~De ahí que~~ Hay genios de la idea o del ejercicio (a menudo, de la reproducción de imágenes). Un genio del ejercicio [...] se da en las maneras y se denomina virtuoso. La música, la pintura y la arquitectura admiten y requieren un genio; también el diseñador de jardines. Las artes del esfuerzo conocen un modelo ~~una imagen original~~ y tienen necesidad del mismo; las del genio son creadoras, es decir, proceden según una idea. El Juicio y el gusto le establecen al genio sus límites; por eso, sin éstos el genio limita con la locura. En la poética encuentra el genio propiamente su campo, porque “poetizar” [*Dichten*] significa “crear” [*erschaffen*] [...]. Por eso, también, una poesía [*Poesie*] sin genio es insostenible y a los poetas no se les tolera que sean mediocres. El genio se pone de manifiesto en la invención o en la destrucción; el virtuoso, en el estilo o en las maneras; el artista, en un desarrollo diligente del trabajo, es decir en la regularidad. El genio se sitúa por encima de las reglas y da leyes. En la poesía el genio demuestra más espíritu y sensación; en la oratoria [*Redekunst*], más Juicio y gusto. Hay una diferencia [entre decir] “éste tiene genio” y “éste es un genio” [...]. |362| En la matemática se muestra ~~más~~ el genio propiamente en la invención de métodos.

[...] En la producción de algo, el genio consiste en lo que hay de original de la idea.»

Refl 822, v, AA 15, 370:

«En todas las artes y las ciencias puede diferenciarse el mecanismo del genio; para lo primero se requiere sólo destreza; para lo segundo, espíritu. El mecanismo tiene necesidad de preceptos y reglas, método [...]. El genio consiste precisamente en aquello a lo que le subyace una idea como fundamento, y no una regla. Todo lo que introduzca el mecanismo (por ejemplo, el estilo latino, *examinatoria*) acaba con el genio. Sin embargo, la regla no es la doctrina, sino la disciplina del genio. El genio sin disciplina es inculto. [...]»

Refl 921a, v² (σ^2 ?), AA 15, 407s.:

«[...] El genio debe contener una fuerza creativa y, por lo tanto, dar lugar a algo efectivamente real, cuya conexión con la idea, de la cual esto es el desarrollo, pueda ser tratada por el entendimiento. Lo que resulta del genio es o bien el juego de los sentimientos y de los productos de la imaginación, a los que les aporta unidad mediante ideas, para así [...] meramente entretener y vivificar (§ jardines), como [hacen] los poetas y los autores de gusto; o bien se trata de un producto del uso útil, como máquinas; o bien es un aumento del conocimiento del entendimiento y de la razón [...]. Todos los productos del espíritu que no tienen como fin meramente el juego de las representaciones de los sentidos no pueden tener relación más que con el entendimiento, |408| y por lo tanto deben someterse al examen del santuario de la razón, tras liberarse de todo vehículo de la sensación y de los disfraces de la imaginación.»

Refl 966, ψ , AA 15, 424: «Ciencias del genio. Invención de nuevos métodos. El espíritu de la ciencia.»

³⁴⁷ Referencia a BAUMGARTEN, *Metaphysica*, §§ 655–62, AA 15, 41–45.

³⁴⁸ Se refiere a Pietro VERRI (anónimo) (1773): *Idee sull' indole del piacere*, Livorno, que se tradujo en *Gedanken über die Natur des Vergnügens. Aus den Italianischen übersetzt, und mit Anmerkungen begleitet*, tr. Ch. Meiners, Leipzig 1777. Véanse otras referencias en *Anth*, AA 07, 232; *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA 08, 260; *Refl. 1487*, v, AA 15, 717, así como la nota de Adickes a esta *Refl.* Véase también el comentario de Brandt y Stark en AA 25, 784s. n. 35.

cuentan en la primera la arquitectura, la escultura, la pintura propiamente dicha, el arte de la jardinería y el arte del fuego (disponer fuegos artificiales); en la segunda, cuentan el arte tonal y la danza.

Debe existir un *principium* de lo nuevo, pues es evidente que se debe comenzar con lo que sea nuevo. La mente que emprende esto se denomina espíritu, o [se dice que esta persona] tiene espíritu. Debe existir una originalidad del talento; [784] ahora bien, [este talento] sólo puede existir o bien en el mismo producto y en los materiales, o bien en la forma, a la que se dirige el genio en última instancia, pues no podemos producir materiales por nosotros mismos [...].³⁴⁴

Existe un remedo del genio. La imitación se opone al talento, pero el remedo es [una] imitación mecánica.

El genio es una libertad sin la guía y coacción de las reglas. La dependencia del vago con respecto al seguimiento de las reglas se opone al genio. Los imitadores sin gracia se toman esta libertad frente a las coacciones, pero en tal caso la marca del genio sería un completo libertinaje e irregularidad. El genio es el *principium* de la novedad de las reglas, porque es como si diese nuevas reglas, por lo que no sigue la guía de las reglas clásicas.³⁴⁵

La filosofía y la matemática son [respectivamente] ciencias del genio y del aprendizaje; la primera pertenece al genio y la segunda al aprendizaje [...].³⁴⁶

³⁴⁴ *Ref 892*, v, AA 15, 393:

«El genio no es algo así como un *daemon* que otorga inspiraciones y revelaciones. Para que el genio tenga algún material, se debe de haber estudiado algo o haber cursado estudios con disciplina y de forma metódica. El genio tampoco es un ~~método~~ determinado tipo o una determinada fuente de intelección; debe poder ser comunicado y hecho comprensible a cada cual. Sólo que el genio se dirige a aquello en lo que el talento y el esfuerzo no aportan nada [...].»

³⁴⁵ *Ref 806*, σ^2 υ^3 - 4 ? χ^3 - 4 ?? (θ^3 ?) ψ^1 ??, AA 15, 355:

«(¿ Aquello cuya producción pueda aprenderse a partir de una regla no es propio del genio; por ejemplo, la matemática; todo lo que sea genio se dirige al Juicio sensible en lo singular; al juego, no a la ocupación en lo que respecta al objeto [...].)»

Ref 922, υ ? (σ^2 ?), AA 15, 409–411:

«La oratoria necesita más de la coacción (¿ o guía) de la regla que la poesía. [410] Mecanismo (¿ *routine*) en todo tipo de ciencias; por ejemplo, historia, cálculo, matemática, según reglas. El genio se desarrolla (¿ se despierta, se forma y se ejercita) cuando se le presentan productos del mismo; mediante crítica, para que se interiorice la regla, pero no se la aprenda; mediante libertad, que le permite actuar en conformidad con esta regla.

El talento mecánico, con esfuerzo y solicitud, es más útil. El genio, que juega, entretiene más. Toda primera invención necesitó de genio; pero a largo plazo el talento práctico, instruido, es mucho más útil.

1) Allí donde las reglas no pueden preceder a los casos del ejercicio.

2) Allí donde, si [tales reglas] preceden, no pueden producir [estos casos del ejercicio].

Libertad del talento con respecto a los modelos.

1) (¿ Natural) Esfuerzo donde se da poco talento. 2) Talento, donde se da poco genio. 3) Genio, donde se da poca intelección o ciencia.

(*¿ La libertad del talento no es irregularidad. (¿ La libertad con respecto a la coacción de las reglas se dirige al pensamiento, pero no al habla. Éste debe ser regular, aunque no explícitamente.) [El talento] es conforme con reglas o incluso contiene reglas, sin tener necesidad de ellas por anticipado [...].

[411] Las reglas ~~son~~ que se adoptan por la imitación y la costumbre son las que más se enfrentan al talento y, por lo tanto, al genio. La libertad poética es la mayor [de las perfecciones]. El genio en relación con el gusto y el sentimiento depende del humor, especialmente lo último. (¿ sensación, Juicio, espíritu y gusto.)»

³⁴⁶ *Ref 812*, υ ? (θ^2 - 3 ? σ^2 ?) \varkappa^3 ??, AA 15, 361s.:

«(¿ Esfuerzo y genio. El primero exige capacidad (para aprender); el segundo, espíritu (una vida interior).)

son artes del aprendizaje, las últimas [son ciencias basadas en] la creación por uno mismo [*Selbstschöpfung*].

Las artes figurativas pueden dividirse en pintura y música. En ambas subyace una *idée* como fundamento. Por ejemplo, los seres humanos que eran retratados por los clásicos se creaban de tal forma que no era posible encontrarlos; pero la imagen misma no era ni demasiado obesa ni demasiado delgada en relación con ese encargo. Ésta era la *idée*, pues una criatura así no existe, por lo que [el artista] debía inventársela por sí mismo. |783| Existe un ingenio sin espíritu, a saber, el ingenio sin gracia; pero también [existe] un entendimiento sin ingenio, a saber, cuando muestra por doquier un orden demasiado exacto. Este entendimiento y este ingenio [son] un talento. Pero un talento es una disposición para la destreza, y ésta es o bien un natural o bien espíritu.

En todos los conocimientos humanos debe existir algo absolutamente firme. Debe existir un uso de nuestros talentos que sea novedoso y pueda ser considerado como un *principium* de lo nuevo. Pero este principio no se encontrará en todas las personas; se trata del espíritu, que también puede denominarse la originalidad de un talento; es decir [un talento] que no es derivado. Hay ciencias susceptibles de tener espíritu cuando éste puede ser procurado o hay [en ellas] un *principium* de lo nuevo. También hay artes carentes de espíritu, artes del aprendizaje. Pero no es posible inteligir en qué consista el principio de la novedad. Es cierto que se apela a una rica imaginación [*Einbildungskraft*], pero los productos de la *imaginatio* no son más que algo parecido a un caos, mientras que el producto del genio presupone una *idée* por la cual la imaginación se ve vivificada.

Todas las artesanías son artes carentes de espíritu, pues sólo siguen reglas determinadas y modelos. Como ya se ha dicho, las artes susceptibles de tener espíritu son aquellas en las que existe un *principium* de lo nuevo, porque lo esencial no puede ser aprendido. Por ejemplo, se debe apelar a alguien. Esto no podrá mostrarnos regla alguna, tampoco un modelo, pues si se sabe que [algo] ha sido copiado, entonces sólo se lo considera como una máquina y uno se resiste a sus propias impresiones. Por lo tanto, la oratoria es un arte lleno de espíritu. A las [artes] faltas de espíritu se las conoce también como [artes] mecánicas.³⁴³

Las artes se dividen también en: artes del discurso, que producen representaciones; artes figurativas, que producen un objeto que nos puede estimular. La poesía y la oratoria cuentan entre las primeras; la pintura y la música, entre las segundas. En relación con las [dos] últimas,

³⁴³ Véase la nota 325.

Platón fue el primero que empleó la *idée*, pero seguidamente la interpretó en un sentido místico.³⁴²

Pero uno debe hacer necesariamente una *idée* antes de querer elaborar algo. Un sabio y un espíritu no son más que una *idée*, y si no dispongo de ésta, ¿cómo voy a querer mostrar lo que corresponda a un sabio y a un espíritu? Hay artes del esfuerzo y del genio; las primeras también

«Sensación e ingenio son un juego transitorio. Para el espíritu se exige un movimiento del ánimo que dure. Éste posee un *principium* interno de actividad. Allí donde reluce el espíritu, se sale indemne de toda falta.»

Ref 942, v? ζ??, AA 15, 418:

«Espíritu es el *principium* de la vivificación (§ de los talentos, fuerzas del alma) mediante ideas (por lo tanto, [el principio] de una imaginación vivificada conforme a fin [*zwekmäßig*]). Una idea vivifica cuando sitúa a (§ la) imaginación en una actividad múltiple en provecho de [esta idea] [...].»

Ref 945, φ, AA 15, 419:

«La idea es (imagen originaria a la que se refiere un conocimiento; unidad de la generación) la unidad del concepto en tanto que un *principium* de determinación de* lo múltiple en la intuición con la que se corresponde. Todas las partes se encuentran presentes en tanto que una está en virtud del resto, y todas en virtud de cada una, como en un animal.

(§ no se encuentran asociados ni han sido escogidos, sino que se producen a partir de [este principio]. El espíritu se encuentra totalmente en el todo y en cada parte.)»

Ref 958, υ, AA 15, 422:

«El espíritu es aquello que da mucho que pensar.

Sensación: lo que da mucho que sentir [*empfinden*].

El Juicio busca abarcar sensaciones para hacerlas armoniosas en relación con el objeto. Gusto. Transformar el pensamiento privado en comúnmente válido [...].»

Ref 831, υ^{3?} (ρ^{2?}), AA 15, 371:

«El espíritu es la fuente oculta de la vida. No se somete al albedrío, sino que sus movimientos proceden de la naturaleza. La reflexión se basa en propósitos y esfuerzo. Lo que surge del espíritu es originario. Cuando el espíritu sobrepasa a la reflexión, por así decirlo, entonces pueden darse errores del Juicio [...].»

Ref 1208, υ? (ρ^{3?}) (ρ^{2?}) κ^{3?}?, AA 15, 530:

«Es propio del modo de pensar [*Denkungsart*] del ser humano principalmente el espíritu universal, que se diferencia del espíritu privado, tanto en el pensar como en el querer. El primero piensa según la validez universal de los conceptos y los principios; el segundo, quiere [pensar] en nombre de la humanidad. Quien lo enjuicia todo sólo desde un punto de vista privado, ya sea como erudito, comerciante, hombre espiritual (§ aristócrata) o rey, es sólo un ser humano común y malo. Éste es el verdadero espíritu filosófico [*N. del T.*: se corta].»

Ref 817, υ? (ρ^{3?} σ^{2?}) κ^{3?}?, AA 15, 364:

«El espíritu es aquello que vivifica el ánimo, es decir aquello que sitúa su actividad en un libre juego; es así la novedad, la perspectiva ampliada, etc. El Juicio determina la idea de lo que haya de ser una cosa en realidad [...]. La figura [*Gestalt*] con la que aparece no debe contradecir la idea. El Juicio ata y por lo tanto limita el juego de la sensibilidad, pero le aporta verdadera unidad e intensifica así la impresión. El ánimo se ve interesado por afecciones, es puesto en movimiento y acción por medio del espíritu, pasa por lo múltiple, llega hasta la idea, regresa desde ésta y le da proporción según su elección y las relaciones de [lo múltiple] entre sí. Lo último es gusto, que no es más que el juicio sobre la medida [...] de las impresiones, [...] en tanto que [...] [esta medida] sirve para afectar a toda la emotividad del alma de forma proporcionada, es decir sin provocar (§ a ella) una ruptura en ningún lado. Por lo tanto, la utilidad del gusto es principalmente negativa; lo positivo procede del genio, que consiste en sensación, Juicio y espíritu.»

Ref 943, υ, AA 15, 418:

«Uno puede verse vivificado sin conocer la idea, pero en tanto que se supone una.

Dado que la vivificación es sensible, el genio se dirige siempre a la sensibilidad perfecta [...]. La percepción del genio por sí sola vivifica interiormente mediante la simpatía. Las artes del genio presuponen ideas.

Un espíritu original, cuyas ideas a la vez son vivificadoras mediante lo nuevo y peculiar.

Sólo se percibe el genio si se retrocede a la idea, y no meramente mediante la enseñanza [...]. *La matemática no es el país de las ideas*, sino de los conceptos intuitivos construidos; no va del todo a las partes, sino de lo universal a lo particular.

Empero, un método completamente nuevo presupone una idea.

La filosofía es la verdadera patria de las ideas, pero no de la vivificación de las mismas. Pero la naturaleza (conocimiento del ser humano [*Menschenkenntnis*]) —y el arte que rivaliza con ella (§ recreación)—, que persigue superar lo que concierne a la intuición, [constituyen] el campo de las ideas, que a la vez son vivificadoras.

De ahí que, aunque las artes del genio tengan a la naturaleza por imagen original, también tienen como condición leyes de vivificación entre los seres humanos, y hacen una nueva obra según éstas, que también tiene sus leyes.»

³⁴² Véase también *Ref 921*, υ? (σ^{2?}), AA 15, 406.

El espíritu no es una facultad en particular, sino lo que le aporta unidad a todas las facultades.³⁴⁰ El entendimiento y la sensibilidad o, mejor en este caso, la imaginación, son las facultades del ser humano; pues bien, el espíritu es el darle unidad a éstas. Se trata, por lo tanto, de la unidad general del ánimo humano o, también, de la armonía entre [tales facultades]. Espíritu es también la vivificación de la imaginación mediante la *idée*. *Idée* no significa un concepto, pues cualquiera puede tener un concepto sin [tener por ello una] *idée*. Para proyectar una ciencia en su totalidad se necesita *idée*. La *idée* es propiamente una ocupación del entendimiento, pero no [se obtiene] a través de la abstracción, pues [se trataría de] *concepts*. Se trata del *principium* de las reglas. Hay una doble unidad: una unidad distributiva y [una unidad] colectiva. La *idée* se corresponde siempre sólo con la unidad de lo múltiple en el todo; por lo tanto, ésta contiene el *principium* de lo múltiple en el todo.³⁴¹

³⁴⁰ En Kant encontramos la concepción general de que el genio consiste en una determinada relación entre las facultades de conocer, cuya vivificación, ordenación y unificación proceden del espíritu, en tanto que fundamento de la creatividad y la espontaneidad.

Ref 874, φ, AA 15, 384:

«Finalmente, [tratamos] el gusto. Hay cuatro componentes que no pueden enseñarse: sensación, Juicio, espíritu y gusto. Éstos constituyen el genio. El genio incluye más facultades además de éstas, pero ellas son las que constituyen de hecho la realidad del genio.»

Ref 932, ψ, AA 15, 413:

«(g) Talento. El don del ánimo es *genus*. Natural para aprender. Genio para inventar. Imaginación.

Juicio. Espíritu. Gusto.)

[...] Por espíritu peculiar [*eigenthümlich*] no entendemos propiamente el alma, sino lo que el espíritu, que, por así decirlo, asiste a nuestras fuerzas y por cuya inspiración podemos hacer algo en lo que el esfuerzo y la imitación no nos habrían ayudado. Se trata del *principium* de vivificación de nuestras fuerzas del ánimo. Este espíritu peculiar no es conocido en sí mismo, y su movimiento no está bajo control.

[...] Según el ingenio, nada vivifica más que un cierto universal que comprende el ánimo con anterioridad a todo lo que sea particular, y a partir del cual forma su horizonte [*Aussicht*] o sus productos. De ahí que el genio consista en esta facultad por la que se obra lo universal y lo ideal.»

Ref 938, υ? ζ?, AA 15, 416:

«El espíritu es *divinae particula aurae* y es creado a partir del espíritu universal, porque se dirige a lo universal. Por ello, el genio no tiene propiedades particulares, sino que vivifica de diferente manera según los diferentes talentos y sensibilidades en que recae, y dado que éstos son tan múltiples, cada espíritu tiene algo peculiar. No se debe decir: los espíritus. Se trata de la unidad del alma del mundo [*Weltseele*].»

³⁴¹ Sobre el espíritu en tanto que fundamento de la relación armónica y libre entre sensibilidad o imaginación y entendimiento, véanse los siguientes materiales:

Ref 933, υ? (ζ?), AA 15, 414:

«El fundamento de generación de las ideas es el espíritu. Por lo tanto, sólo hallamos espíritu en aquellas invenciones donde su fundamento es una idea originaria. Dado que la idea por la que se produce algo va infinitamente más allá en su fecundidad que el ejercicio aislado de la misma, [este ejercicio] mueve el ánimo sólo por medio de la idea. La fuerza motriz radica en los productos que obtienen unidad por su relación con la idea.

A la unidad bajo múltiples reglas le subyace en gran medida la idea, y ésta demuestra espíritu. La expresión de la idea mediante una sensibilidad múltiple muy unificada demuestra ~~es~~ espíritu. Cuanto más agregado y menos sistema hay, tanto menos espíritu [hay] según la forma. [...]

La vivificación de la sensibilidad mediante la idea es el espíritu.

El genio no es inspiración; tratar de alcanzar el genio es delirar.

En primer lugar, la idea debe vivificar ~~la imaginación~~ el entendimiento; luego, la sensibilidad. Cuando sucede al revés, no hay entusiasmo, sino acaloramiento febril.

También se puede emplear sólo la expresión “espíritu” en lugar de “genio”. Sin embargo entonces no se la emplea con el artículo. El hombre no sólo tiene destreza, sino espíritu. Espíritu no es [...] un talento especial, sino un *principium* vivificador de todos los talentos [...].»

Ref 844, φ, AA 15, 375:

Diferencia entre regla y ley. La regla se refiere a cualquier cierto fin arbitrario, mientras que la ley determina el fin. En tanto que el fin es el fundamento superior de toda unidad, la razón es la legisladora.

Cuando se dice de alguien que tiene entendimiento para producir algo pero que carece de *idée* de la razón, esto significa que no muestra una relación del todo. La *idée* es un concepto racional de la intuición sobre lo que es posible *a priori* en una cosa a través del conocimiento. Las acciones de la prudencia son posibles a través de conceptos *a posteriori*, mientras que las acciones de la virtud son posibles a través de conceptos *a priori*. Sin razón, el ser humano no es capaz de una idea. La superstición y la credulidad son casos que muestran una falta de razón; en ambas falta el *principium* de la sana razón. Para poder usar el entendimiento hemos de [778] tener algo a la base del mismo como fundamento, ya sea una experiencia propia o el relato de otros; pero para poder extraer reglas a partir de la experiencia se precisa un enjuiciamiento. La experiencia tiene un *datum*; para que tales *data* sean juzgados en virtud del entendimiento han de ser enjuiciados según ciertas reglas [...].

[781] [...]

Sobre el genio

¿Qué es el genio? Antes de saber esto, deben hacerse algunas observaciones.

Los talentos para la destreza se pueden diferenciar en natural y espíritu. El primero es pasivo; éste [último], activo. [Si] una persona tiene un natural para aprender algo, se trata de la receptividad; pero [si] tiene espíritu para inventar o producir algo, [entonces] se trata de la espontaneidad [*Spontaneitæt*] [...].

[782] [...] “Espíritu” significa exactamente lo mismo que “genio”, y hasta expresa mejor la cuestión. Los franceses habían empleado también para ello la expresión “*esprit*”, cuando [esta expresión] en ellos no significa lo mismo que ingenio. Pero nosotros tenemos para esto otras expresiones completamente diferentes [...].³³⁹

³³⁹ *Ref 944*, φ, AA 15, 419:

«Los franceses tienen la expresión “genio”; porque para ellos la expresión “espíritu” (“*esprit*”) significa ingenio.»

| 775 |

El entendimiento empírico y práctico, así como el especulativo

El primero es necesario en las reglas de la experiencia, mientras que el otro en las reglas *a priori*. El [entendimiento] empírico es imprescindible en la medicina, mientras que el especulativo [lo es] en el derecho y en la religión. Para un entendimiento empírico se necesita tener la facultad de plantear observaciones conformes a fin [*Zweckmäßige*], es decir [observaciones] a partir de las cuales puedan extraerse reglas [...].

| 776 |

Algunas indicaciones episódicas

[...] La falta de entendimiento. | 777 | A menudo se la denomina imbecilidad, mientras que la falta de Juicio [se denomina] idiotez. El Juicio no puede ser nunca enseñado, sólo ejercitado.³³⁸

Entendimiento común. [...] Cuanta mayor universalidad tiene [el uso del entendimiento], mayor es éste y, por lo tanto, mejor sabe [cómo] reducirlo todo a esta regla universal, con lo que tendrá más Juicio.

Por lo tanto, el entendimiento universal es el *congruens* en relación con la magnitud media del entendimiento. Sin embargo, ésta no es una cuestión que pertenezca a la vida.

La razón es lo contrario del Juicio, a saber, [ésta tiene por objeto] encontrar lo universal para lo particular, o también encontrar las reglas para el uso particular del entendimiento, o un uso práctico; [ésta es] la facultad de las máximas.

¿Por qué tiene la razón una dignidad tan grande? Porque ella es lo supremo. El entendimiento aporta unidad a los fenómenos, pero la razón le aporta unidad a todas esas reglas del entendimiento.

«El entendimiento es la facultad de encontrar lo universal para lo general (regla). Razón: derivar lo particular desde lo universal. En el primero, lo particular va primero; en la segunda, lo universal.»

Véase también *Ref/ 424*, φ, AA 15, 171.

³³⁸ Véase la nota 336.

de forma que este último tenga el predominio³³⁶; pero si es el entendimiento el que tiene el predominio, entonces se trata de un entendimiento reflexivo y que adopta decisiones. Hay algunos enemigos de las ciencias que quieren despreciarlas cuando reclaman el sano entendimiento. — Si no se aplica bien el Juicio, entonces el ser humano puede fallar aun con todas sus reglas, al no usarlas; por ejemplo, es cierto que hace más cosas disparatadas un entendimiento que toma decisiones aun cuando carece de Juicio que un entendimiento que no tenga tantas profundidades de pensamiento. La pedantería es un tipo de entendimiento caviloso, sin que se produzca la aplicación por parte del Juicio [...].³³⁷

³³⁶ *Refl 423*, φ? ζ??, AA 15, 170s.:

«El entendimiento es la facultad de conocer lo universal. 2) [Conocer] lo universal en lo particular: Juicio. 3) [Conocer] lo particular en lo universal: razón. Ambos son tipos del uso del entendimiento. El Juicio no puede ser instruido (según reglas), sino |171| sólo ejercitado. El Juicio es más importante, al ser práctico. El entendimiento especulativo es la facultad de las reglas *in abstracto*; el sano entendimiento o entendimiento común es [la facultad] de las reglas *in concreto*. Éste no debe pretender afirmar [estas reglas] *in abstracto* y de forma universal.»

Refl 2173, υ? (χ-ψ?), AA 16, 258:

«Es cierto que la lógica puede aportarnos criterios universales para el uso correcto del entendimiento, pero no para el [uso correcto del] Juicio, porque ella sólo aporta reglas, pero a su vez no [dice] cómo se haya de discernir qué pertenezca a estas reglas [...]. La marca del uso correcto del Juicio es externa y consiste en la adhesión [*Bestimmung*] de los otros, que verifican [*verificiren*] o reforman nuestro [Juicio] [...].»

Véase también *Refl 2163*, υ? (φ?), AA 16, 256, y *Refl 2175*, ψ? (υ-χ?), AA 16, 259. Sobre el concepto de sano entendimiento y el problema relativo a la fundamentación del Juicio, véanse las notas 60 y 223. La *Refl 2173* adelanta la exposición kantiana de la problemática del Juicio en *KrV*, A 132s./ B 171s. [citada en la nota 406], donde se expone el problema de los límites de la lógica formal general en relación con la fundamentación del Juicio o ingenio natural.

Sobre el Juicio, el Juicio sensible y el sano entendimiento en este periodo, consúltese también:

Refl 812, υ? (φ³ σ²) κ³??, AA 15, 365:

«En cuestiones relativas a la satisfacción sensible, sensación significa lo mismo que sentimiento. El Juicio [es] la facultad de discernimiento de lo que corresponde, es decir de aquello que no contradice la idea que se encuentra dada. No se trata de la relación (ε de los medios) con los fines (entendimiento), sino de que [éste] pueda conciliarse y coincida [con los mismos] en un sentido negativo [...]. El Juicio sensible debe estar constituido de tal modo que pueda ejercitarse en la intuición *in concreto*, no mediante reglas *in abstracto*, tal como ocurre en el sano entendimiento en relación con lo que pertenezca a las causas y los fines.»

Refl 832, υ, AA 15, 374:

«Existe unidad de la subordinación (lógica) o coordinación (real). La última pertenece a la intuición de lo particular; es decir para ir de las partes a lo universal, es decir [al] todo y los fines. La facultad se denomina Juicio y no raciona. Se trata del trabajo sensible previo del entendimiento.»

Refl 842, φ, AA 15, 375:

«Del mismo modo que la razón va de lo universal a lo particular, así, a la inversa, el Juicio sensible [va] de lo particular al todo en que se da una aprehensión conjunta [*Zusammenfassung*], de lo múltiple a la unidad, ya sea de [la unidad de su] reunión [*Zusammensetzung*] o de la idea e intención que sitúa esta acción en un juego vivificador.»

Refl 1486, σ, AA 15, 712:

«[...] El entendimiento, en combinación con el Juicio, cuando este último predomina, se denomina sano entendimiento.»

Refl 1861, υ, AA 16, 139:

«Juicio, *judgement*, sano entendimiento: son la misma cosa, la capacidad del entendimiento en la aplicación.»

Refl 806, σ²? υ³-4? χ³-4? (φ³) ψ⁴??, AA 15, 355:

«Sensación, Juicio, espíritu y gusto. El Juicio es o bien el sensible o [el] reflexionante [*reflectierende*], y consiste en convertir las representaciones en un imagen o en un concepto. La ordenación tiene precisamente la relación con el *dessein*, el esbozo o el tema. La música es, por así decirlo, un bello conocimiento sensible.»

Refl 3287, υ-ψ, AA 16, 759:

«El Juicio es doble: el Juicio determinante o el [Juicio] reflexionante. El primero va de lo universal a lo particular; el segundo, de lo particular a lo universal. El último sólo tiene validez subjetiva. — (Inferencia según la analogía (ε e inducción) es una presunción lógica).

(ε Son principios del procedimiento empírico en la ampliación de nuestro conocimiento por medio de la experiencia.

Es cierto que podemos pensar un ser (que nos es inconcebible) según la analogía, pero a partir de una relación de cosas dadas no podemos inferir la misma relación en seres desconocidos.)»

³³⁷ *Refl 428*, υ-ψ, AA 15, 172:

precisamos que la sensibilidad esté por mor de la fuerza vivificadora. Así, tanto en la poesía como en la oratoria domina lo espiritual.³³⁴

Éste ha sido el capítulo sobre las fuerzas inferiores del entendimiento y la sensibilidad. A continuación deseamos investigar las fuerzas superiores del entendimiento.

A partir del § 606³³⁵

Estas fuerzas superiores se denominan también, en una palabra, entendimiento. Pero este entendimiento puede dividirse en: el entendimiento, [es decir] la facultad de los conceptos o también de las reglas; el Juicio, [es decir] la facultad de la subsunción a reglas; la razón, [es decir la facultad] del universal, para apartar de las reglas lo particular que se encuentra contenido en las mismas. Por ejemplo, la regla universal es: “No es noble nada de lo que venga dado por el interés personal”. La subsunción a esa regla universal es: “Todo favor [que se conceda] por vanidad se corresponde con el interés personal”: “Todo favor [que se conceda] por vanidad es innoble” (desde lo particular, lo universal).

Las fuerzas superiores del alma también se denominan la facultad de pensar, puesto que las fuerzas inferiores son las facultades de sentir [*empfinden*] [...]. Las sensaciones deben vivificar en todo momento el pensamiento, pero no sustituirlo, *et vice versa*. Allí donde el conocimiento del ser humano ha de ser práctico no sólo se debe pensar, sino también intuir. Entendimiento y sensibilidad deben por lo tanto estar en conexión, pero no el uno en el lugar del otro [...].

[774] [...] Diferencia entre todas estas fuerzas superiores. Un legislador necesita razón; un jurista, entendimiento; y un juez, Juicio. Cuando se forma a la juventud, ésta adquiere en primer lugar entendimiento cuando se le enseñan conceptos; a continuación adquiere Juicio, pues se le da ocasión de aplicar ciertas reglas; finalmente, adquiere razón, cuando busca las causas y los fines de lo que le sucede. — El ingenio y la imaginación son un *analogon* del entendimiento. Ambos necesitan la guía del entendimiento y la disciplina de la razón, y las facultades inferiores sólo pueden recibir aprobación en la medida en que se encuentran en conexión con las facultades superiores. Ningún autor empleará bien su ingenio si no se ha servido también de su entendimiento. — El sano entendimiento es la combinación del entendimiento y el Juicio, pero

³³⁴ Sobre los conceptos de genio y espíritu, véase en esta lección AA 25, 781–84.

³³⁵ Referencia a BAUMGARTEN, *Metaphysica*, AA 15, 29s.: «Sectio VIII. Iudicium.»

debido a su fuerza, pues para controlar a todo el mundo debe existir en el Estado una fuerza insuperable que le pertenezca al todo.³³²

Si no puedo representarme un objeto de forma directa, entonces es mejor hacerlo de forma indirecta; y también, si puedo representarme un objeto de forma directa, es decir por conceptos, pero también lo hago de forma indirecta, entonces el objeto recibe así mayor distinción, pues la perfección lógica puede aumentar mediante la perfección estética. Hay pueblos que deben representar todos sus objetos de forma indirecta, tales como los pueblos orientales; como, por ejemplo, cuando representan la justicia como un fuego que consume todo [lo que sea] impuro, o como [cuando representan] el tiempo como una serpiente que se muere de la cola.

Los *mystici* hablan de intuiciones, pero no de [intuiciones] empíricas, sino espirituales. Pero como nuestras expresiones sólo expresan intuiciones empíricas, debemos servirnos de esas expresiones, pero también pensando que sólo son representadas como *symbola* [...].³³³

[772] Espíritu. Espíritu es la facultad de vivificar el entendimiento a través de la sensibilidad. En este caso, la expresión “espíritu” es empleada aquí en tanto que adjetivo, como cuando se dice que un libro tiene espíritu o que una persona no tiene espíritu. Este espíritu se diferencia de la razón, del ingenio y del Juicio.

Vivificar significa poner en actividad nuestras fuerzas del ánimo.

[Si] un entendimiento vivifica a la sensibilidad y ésta vivifica a aquél, [entonces esto] se denomina una armonía entre el entendimiento y la sensibilidad o el juego armónico [...].

La expresión “genio” significa a menudo lo mismo que “espíritu”.

¿A qué productos del entendimiento les corresponde [tener] espíritu? Una poesía sin espíritu, así como una oratoria sin el mismo, es algo insoportable. El espíritu de la poesía es diferente del espíritu de la oratoria, porque sus fines son diferentes. Pues en la oratoria los conceptos del entendimiento **[773]** son el fin, [mientras que] en la poesía el fin es la sensibilidad. Para toda vida se precisa: a) una fuerza vivificadora; b) una ordenación. En la poesía precisamos que el entendimiento esté por mor de la sensibilidad y en la oratoria

³³² Thomas Hobbes (1588–1679). Su *Leviathan*, al que se refiere Kant, se publicó en 1651.

³³³ *Refll 1486*, σ, AA 15, 709s.:

«Los signos (§ de la reproducción) (§ en relación con el tiempo y la existencia en el mismo) son notas. (§ Caballos. Monedas falsas.) [710] Signos del pensamiento [*Denkzeichen*].

(§ Significados previos) o signos figurativos. *Symbola* (§ de) la intelección. (§ Analogía.) Parábolas y alegorías. (§ *tropt*). Lo simbólico de Dios. *Sensibilidad* [*Sinnli*] *Schematismus* del entendimiento. (§ Signos místicos de una revelación oculta. Teosofía.

Leviatán: un símbolo de Hobbes de un Estado, cuya alma es el soberano [...].

En toda lengua las palabras sólo significan *symbola* y, a través de éstos, los conceptos del entendimiento.

La intuición no se opone a lo simbólico, sino al conocimiento por medio de conceptos. La representación simbólica sirve más bien a la intuición.»

[767] [...]

A partir del § 595³³⁰

[770] [...] Junto a la facultad del entendimiento, nuestro ánimo también tiene otra [facultad] para acompañar a los conceptos; se trata de notas [*Merckzeichen*] y de signos del pensamiento [*Denckzeichen*]. Se denomina signos figurativos o también *symbola* a los que sirven a una mejor comprensión de la cosa. Todo nuestro lenguaje es un cúmulo de ciertas notas y signos del pensamiento. Por ejemplo, cuando se nombra la cólera, entonces se imagina uno la nota de un afecto intenso. Los conceptos universales deben tener notas sensibles. Pues, si no conservamos expresiones para los conceptos, tampoco podemos conservar estos últimos. Por ejemplo, los peruanos carecían al principio de muchas expresiones, pero a continuación aprendieron español y al momento se descubrió que se hacían más inteligentes; se los denominaba indios inteligentes. Cada lengua tiene una *manière* particular de expresar sus conceptos y, por lo tanto, también un nuevo método para producir algo [...].

Los *symbolica* son signos figurativos. La demarcación habitual del conocimiento en simbólico e intuitivo es falsa, pues es evidente que a menudo necesitamos símbolos para hacer intuitivo [el conocimiento] [...]. [771] [...] Los símbolos no se oponen a las intuiciones, sino que son en sí mismos intuiciones, sólo que [intuiciones] meramente indirectas.³³¹ Entre los símbolos se encuentran las parábolas, las alegorías, etc. Por lo tanto, los símbolos son objetos en la medida en que son representaciones de otros objetos. Hobbes compara al Estado con el Leviatán

Poesía: un *juego* de la sensibilidad, ordenado mediante el entendimiento. La última debe ser ~~tiene~~ libre. La coacción no es juego [...].

¿Por qué es el arte poético más agradable que el del discurso? ¿Por qué el poeta es más feliz en la fábula que en la verdad? No en las descripciones biográficas, (s éste miente en los discursos de elogio), tampoco en las descripciones de la naturaleza, sino mitología, la vida de la Arcadia, cosas espirituales, religión y moral. Imaginación. Especialmente, héroes — y amor. [El poeta] ama el ideal [...].»

³³⁰ Referencia a BAUMGARTEN, *Metaphysica*, AA 15, 27–29: «Sectio VIII. Praevisio.»

³³¹ Una corrección que ya encontramos en la *Refll 1486*, citada en la nota 333. Esta oposición entre conocimiento intuitivo y conocimiento simbólico la hallamos en MEIER, *Auszug*, § 236, AA 16, 527: «Cuando el conocimiento racional y erudito ha de emocionar [*rühren*] de modo racional, éste ha de ser: 1) un conocimiento intuitivo. *Un conocimiento es intuitivo (cognitio intuitiva)* cuando nos representamos el objeto con mayor intensidad que el signo del mismo; pero si nos representamos con mayor intensidad el signo que el objeto, entonces *el conocimiento es simbólico (cognitio symbolica)*. Todo conocimiento erudito es intuitivo o simbólico.» La crítica a esta diferenciación de lo simbólico con respecto a la intuición la volvemos a encontrar en la *KU*. A partir del texto citado del *Auszug* y del conocimiento que Kant tenía de la lógica de Meier, es probable que Kant contara a éste entre los «lógicos modernos» a los que se refiere en su declaración en la tercera *Crítica*, AA 05, 352: «El uso adoptado por los lógicos modernos de la palabra “simbólico”, como contrapuesto al tipo de representación *intuitiva*, es equivocado e ilegítimo; pues lo simbólico es sólo una especie de lo intuitivo.»

debe permanecer fiel a la naturaleza y con ello se ve limitado; pero el arte tampoco superará nunca la naturaleza [...].

¿Por qué tienen los poetas tal libertad en el poetizar, tanto en lo que respecta a la elección de las expresiones como de las imágenes? Porque sus ocupaciones no consisten en absoluto en asistir al entendimiento. Si nuestra intención no es otra que entretener, entonces tampoco debe intervenir nada que se deba a la coacción, pues un juego coaccionado no es en absoluto un juego [...].

También planteamos una cuestión sencilla: ¿Por qué la mayoría de los poetas son pobres? [...]. |763|.

¿Pero por qué es la poesía el producto más antiguo del espíritu? Porque la poesía es un producto de la sensibilidad; y aquel que abandona por primera vez el estado salvaje comienza con los sentidos, a saber, cuando aprende a emplearlos. La oratoria nació mucho más tarde, porque en este caso el entendimiento debe regir la mayoría [de las cosas]. Puede denominarse a la oratoria con todo derecho el “lenguaje de la razón”, que se formó mediante la sensibilidad.

La fantasía puede degenerar si no sigue el curso que le dan las ideas, sino que obliga a éstas a seguir una dirección. Llamamos fantasioso a aquel en quien el entendimiento se somete al curso de la fantasía. Un fantasioso cuya *idée* se dirige a algo sublime es un entusiasta [*Enthusiaste*]. — Todas las ideas del entendimiento precisan de imágenes para ser expuestas; por lo tanto, la fantasía que crea tales imágenes es un *adminiculum* para el entendimiento, pero cuando ésta se apodera del entendimiento y lo maneja, entonces surge de ella una fantasmagoría. A menudo cierto fervor patriótico es una fantasmagoría. Pues ni siquiera un |764| país puede pretender por su propia autoridad que yo haya de sacrificarlo todo por él [...].³²⁹

³²⁹ El siguiente texto, a pesar de su desorden, presenta múltiples paralelismos con el curso de la exposición oral en la presente lección:

Ref 1485, AA 15, 701–703:

«[...] La perfección unificada (§ el juego armónico) del entendimiento y de la sensibilidad es la belleza del espíritu. *Bel Esprit. Humaniora* [...].

La oratoria es el arte de vivificar ideas del entendimiento mediante la sensibilidad (§ aportar intuiciones).

La poética es el arte de aportar unidad del entendimiento al juego ~~libre~~ de la imaginación mediante conceptos [...].

Las bellas artes son artes para mover y ocupar las fuerzas del ánimo de modo armónico (§ entretener, placen en sí mismas). No son productos del mero entendimiento, sino de la creación [*Dichtens*]. Son *materiales* o *espirituales*. (§ orales)

(§ La creación mediante la mera sensación: música; mediante los productos de la imaginación: pintura.)

La primera*: ya sea de la influencia *duradera* (§ producto permanente). La figura: pintura. Escultura. Arquitectura. Jardinería.

O [ya sea] de la [influencia] *efímera*: transitoria. Juego. Música. Danza.

[...] |702| [...] (§ el orador, al parecer que se ocupa meramente con el entendimiento, debe de hecho jugar con la sensación y la imaginación. El poeta, al parecer que meramente juega con la sensación y la imaginación, debe de hecho ocuparse con el entendimiento [...]. |703|

(§ El orador hace más de lo que promete, o quizá lo contrario.)

La oratoria* ~~armonía de los pensamientos~~ es una *ocupación* (por lo tanto, una ley) del entendimiento, vivificada por la imaginación.

¿Por qué la poética es más agradable que cualquier otro [arte]?

Porque es juego y a través de ello mueve más a la imaginación.

¿Por qué el poeta se siente más feliz en la fábula que en la verdad?³²⁸ Porque su intención no es en absoluto estar al servicio del entendimiento, sino que sólo tiene como fin principal la imaginación. Pero la verdad, a la que no le tiene ningún apego, también le pone límites. Pero el orador se siente más feliz en la verdad que en la fábula. Por ejemplo, los poetas no se sienten felices describiendo la vida o, cuando esto ocurre, introducen en ella muchas cosas que no son verdad. Lo mismo [ocurre] cuando describen la naturaleza. Para describirla, [762] [el poeta]

La ocupación se diferencia del juego. La primera es en virtud de la idea y tiene un fin; el segundo es una ocupación sin fin. El juego de las impresiones (música); de los conceptos (estilo); de las imágenes (poesía); de las sensaciones, sentimientos; de las pasiones [...].

El juego de la destreza y del genio.

El juego tiene su regla; [...] el fin, leyes.

El juego libre. (un juego coaccionado es una contradicción.)

[...] | 359| El juego no debe ser serio o derivar en una intención; por ejemplo, la tragedia que aflige.

El juego de las intuiciones se da o [...] en relación con la figura o con la posición (mímica).

El juego de la intuición se encuentra en edificios, muebles, vestidos, jardines.

El juego de la apariencia [es] óptico.

El juego de las imágenes que se han aprehendido o de las [...] semejanzas.

En toda ordenación encontramos intención o juego.

Un juego de las impresiones, de la intuición*, de los productos de la imaginación, de la reflexión, de la sensación, de los pensamientos, de las pasiones.

* (§ Reproducción de imágenes; pues reproducimos todas las imágenes en el ánimo; los sentidos no crean imágenes [...].)

El juego exige genio; el fin, regla.

El juego entretiene las sensaciones sociales del ánimo o, al menos, lo que pertenece a la sociabilidad; por ejemplo, la emulación.»

Ref 802, v, AA 15, 360:

«La ocupación en la tranquilidad es el entretenimiento. El entretenimiento es, o bien la variación deliberada de los pensamientos, o bien la [variación] no deliberada. El primero es esfuerzo y trabajo; el segundo, el juego.»

Ref 975, φ, AA 15, 427:

« (§ Talento) La disposición para la destreza es el natural o el espíritu. Lo primero, para el aprendizaje; lo segundo, para la invención. De ahí que haya artes del esfuerzo y [artes] del genio (§ del aprendizaje o de la invención). Las primeras son aquellas en las que el natural es guiado o formado; [si es guiado], mediante reglas o ejemplos.»

Ref 1841, σ-υ? (ϕ?) χ??, AA 16, 134s.:

«La perfección estética es (§ en virtud del conocimiento mero) juego (§ *tanquam per otium* (§ — fácil)); la [perfección] lógica es ocupación (§ *tanquam per negotium*). Cuando la ocupación parece ser (§ es tan libre como el)* juego, pero conservando la perfección de la misma, entonces place al gusto, por ser útil. Cuando el juego se desarrolla como si fuera una ocupación** (§ pedante), entonces displace, por ser inútil y sin embargo difícil. Las bellezas rebuscadas displacen.

(§ La perfección lógica más sobresaliente, en la medida en que ha de ser meramente lógica, es la verdad.

La perfección estética más sobresaliente, en la medida en que ha de ser meramente estética, es la sensación.)

* (§ en tanto que se desarrolla el juego: mente [Kopf].)

** (§ rehúsa algo en conformidad con un fin [Zwekmäßigkeit] — lo primero, oratoria; lo segundo, poesía.)

La reflexión precedente es anotada por Kant junto al § 33 del *Auszug* de MEIER: «Un conocimiento erudito: 1) Puede ser a la vez perfecto e imperfecto en un sentido lógico. Por ejemplo, un conocimiento correcto, distinto y cierto puede contener un defecto: que no sea práctico. 2) Puede ser en mayor grado perfecto que imperfecto en un sentido lógico, o más perfecto que imperfecto. 3) Puede ser perfecto en un sentido lógico y al mismo tiempo bello o feo. 4) Puede ser perfecto en un sentido lógico sin ser bello ni feo. 5) Puede ser imperfecto en un sentido lógico y al mismo tiempo bello o feo.» [AA 16, 109s.].

³²⁸ Véase también Ref 324, λ? ξ? φ?, AA 15, 127; *V-Menschenkunde*, AA 25, 876; así como la nota de Adickes en AA 15 127s., donde se aclara que se trata presumiblemente de una declaración de Waller sobre los poetas [cf. Samuel JOHNSON (1781): *The lives of the most eminent english poets, with critical observations of their works*, 1 380–82; así como la traducción alemana en *S. Johnson's biographische und critische Nachrichten von einigen englischen Dichtern. Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen vermehrt. 2. Theil*, 1783, 272–76].

En la pintura incluimos: la pintura propiamente dicha, la escultura, la arquitectura y la jardinería.

Mientras que en la música incluimos: la música propiamente dicha y la danza.

La música es en realidad el puro juego de las sensaciones, pues en tal caso no hay en absoluto figuras. Y ésta place tanto porque sus elementos singulares no contienen en sí nada [que pertenezca a lo] agradable. Así, es agradable meramente lo armónico [que hay] en la misma. |761| Ésta es vivificada mediante la imaginación. [La música] también posee la mayor impresión, pero también es propiamente transitoria.³²⁶

La oratoria guarda una gran semejanza con la pintura; ambas coinciden en que se ocupan más bien con la intuición que con la sensibilidad.

La poética se encuentra en conformidad con la música, pues se ocupa también de una medida. La oratoria es una ocupación propia del entendimiento, pero que es vivificada mediante el juego de la imaginación, mientras que la poesía es una ocupación de la sensibilidad a la que el entendimiento le aporta orden. Todas las bellas artes presentan una diferencia frente a las [artes] útiles. [Estas últimas] no placen inmediatamente, sino sólo en virtud de la utilidad, mientras que las bellas [artes] placen inmediatamente. Pero las ocupaciones que placen inmediatamente no son tareas, mientras que será un trabajo la ocupación que desplazca inmediatamente y sólo plazca en virtud de su utilidad. Todo lo que ponga a las fuerzas del ánimo en un movimiento armónico place inmediatamente.³²⁷

³²⁵ *Refl 974*, φ, AA 15, 426s.:

«Arte dispuesto para lo espiritual y arte vacío de lo espiritual; el último es mecánico; el primero es o bien arte oral (§ del discurso) o figurativo. El primero: oratoria y poética; éste: pintura y arte tonal.

En todas ellas rige conocimiento y espíritu. |427|

Para lo que es absolutamente nuevo debe haber un *principium* subjetivo de originalidad, tanto en la invención como en las maneras, puesto que el talento no se guía ni por reglas ni por un modelo. Algo es absolutamente nuevo según la forma cuando la materia está ya en la imaginación. Rareza del genio [...]. El talento y el esfuerzo no destacan tanto, pero son más útiles. El genio aporta un *principium* de las reglas.»

³²⁶ *Refl 282*, μ? υ?, AA 15, 106:

«La impresión [que provoca] la música es la más intensa de entre todas las sensaciones reflexionantes [*reflectierenden*], porque ella es un juego de las sensaciones y la conciencia vuelve sobre su estado interno mediante la regularidad [*Regelmaßigkeit*] [de la música].»

³²⁷ *Refl 922*, υ? (σ²?), AA 15, 409:

«La libertad del talento *de* (§ con respecto a la guía y la) coacción de las reglas [...] es necesaria en algunas (§ bellas) artes; principalmente en la *poesis*, donde la ocupación es meramente juego y entretenimiento, puesto que las reglas no posibilitan el ejercicio. No obstante, siempre deben subyacer reglas como fundamento, y éstas deben servir de guía [...], pero no para producir nada, sino para hacer [...] que las acciones sean armónicas. A ello pertenece primeramente un mecanismo del talento y, además de esto, finalmente, genio. La oratoria necesita más de la coacción (§ o guía) de la regla que la poesía [...].»

Refl 941, υ? ζ??, AA 15 417:

«Las artes del genio son aquellas en las que sus [...] obras sensibles pueden vivificarse* [...] mediante ideas. Artes del esfuerzo: aquellas en las que el producto viene posibilitado por el fin según una regla. Las obras de los artesanos son producciones según modelo y norma.

*(o donde se presenta una idea en la intuición.)»

Refl 807, υ? (ρ? σ?) (γ²?), AA 15, 358s.:

«El juego de la naturaleza (arte) y del azar. El primero coincide con una idea. Idea y juego.

pero en armonía con la sensibilidad. En los escritos ingeniosos debe salir a relucir el entendimiento, [760] pero también un cierto juego de los sentidos. Por lo tanto, en un bello espíritu las fuerzas superiores e inferiores deben encontrarse en conformidad.

Los *humaniora* son las artes y ciencias que pueden llegar a adornar a veces un bello espíritu y son preferibles [para] la erudición del orador y del poeta.³²⁴ Por tales *humaniora* entiendo:

- 1) La oratoria, [es decir] el arte de vivificar ideas del entendimiento mediante la sensibilidad.
- 2) La poética, [es decir] el arte de darle unidad al juego de la sensibilidad a través del entendimiento.

En la oratoria, el fin principal es el entendimiento, en tanto que éste es educado por la sensibilidad. En los poemas el fin viene dado por la sensibilidad y el entendimiento sólo debe aportarles unidad. Todo aquel que sostiene un discurso lo bosqueja primeramente desde el entendimiento; en tal caso, también puede convertirse en un tratado lógico. Ahora bien, si también interviene en ello el juego de la sensibilidad, entonces el discurso se convierte en [este juego], pero este [último] tampoco puede alcanzar más que la vivificación de las ideas. Un poeta — decide un tema y lo caracteriza sólo con meras imágenes, pero que deben estar constituidas de tal modo que se vean acompañadas por conceptos que les sean conformes. Las bellas — artes [consisten en] la vivificación armónica de las fuerzas del ánimo, y estas últimas son el entendimiento y la sensibilidad.

Las bellas artes se dividen en:

- 1) [Artes] materiales, las cuales a su vez son:
 1. Las artes de impresión duradera; tal es la pintura. Pero ésta sólo concierne a la figura [*Gestalt*]. También son fenómenos de lo múltiple en el espacio.
 2. Las artes de impresión transitoria; tal es la música. Éstas conciernen a menudo a la figura; son el juego, [así como] fenómenos de lo múltiple en el tiempo.
- 2) Las [artes] espirituales; tales son la oratoria y la poesía.³²⁵

entendimiento sean completamente perfectos si no se perfeccionan las fuerzas sensibles del alma; y en esta perfección de las fuerzas sensibles consiste precisamente la belleza del espíritu. Si las fuerzas inferiores del alma no son completamente perfectas, entonces suponen muchos obstáculos para las fuerzas superiores. Podría aducir aún muchas causas particulares de esta última exigencia [...]. Empero, he tratado suficientemente estas cuestiones en mi estética.»

³²⁴ *Refl 1892*, φ, AA 16 150:

«En la lógica no se tiene en consideración en absoluto la perfección práctica.

No hay ciencia de lo bello, sino sólo arte.

El arte es una facultad del ejercicio que no puede aprenderse enseñarse mediante reglas. Saber y poder son diferentes en este caso. Pues una exposición [*Darstellung*] (§ correspondiente) para el conocimiento no es conocimiento. Las reglas de la exposición son universalmente válidas en un sentido subjetivo y, sin embargo, *a priori*.

Elegir lo bello presupone ciencia. Los *humaniora* son la cultura del Juicio en lo que respecta a lo bello por medio de conocimientos.»

Considérese la primera oración de esta anotación como una corrección a MEIER, *Auszug*, § 30, AA 16, 108.

Una ocurrencia del ingenio sirve meramente para divertir; mientras que [una ocurrencia] del Juicio [sirve] para instruir. La mayoría de las ciencias tienen ocurrencias en sus comienzos. Divierte tratar los aforismos como ocurrencias, pero éstas nunca deben buscarse [...].

[758] [...]

A partir del § 589³²¹

La facultad creativa consiste en que producimos en nuestra alma representaciones voluntarias, y ésta se diferencia de la fantasía y de la *imaginatio*. La fantasía delira y es involuntaria. Propiamente, la facultad creativa es el producir representaciones voluntarias para el acopio de la *imaginatio*.³²²

Expresiones a través de las cuales nuestra lengua designa [la inventiva].

El descubrir algo: descubrimos algo cuando nos lo encontramos por primera vez pero ya se encuentra dado en el fenómeno. Por ejemplo, la tierra siempre se ha movido alrededor del sol, pero esto lo ha descubierto el primero que se dio cuenta [...].

[759] [...] El crear [*Dichten*] es lo mismo que la facultad de producir representaciones voluntarias en la imaginación.

Se finge [*erdichtet*] algo cuando se lo da a conocer sin suficientes notas. Por ejemplo, en la historia hay reyes que no han vivido nunca en absoluto, se trata de algo que se ha fingido. Todo el que idea una hipótesis debe crear.

La creación, y por lo tanto también los productos de la misma, como un arte, en tanto que productos del espíritu.

El juego armónico del entendimiento y de la sensibilidad lo podemos denominar la belleza del espíritu.³²³ Un bello espíritu piensa de tal forma que [en ello] interviene el entendimiento,

³²¹ Se refiere a BAUMGARTEN, *Metaphysica*, §§ 589–94, AA 15, 26s.: «Sectio VII. Facultas fingendi.»

³²² Véase la nota 314.

³²³ Meier se refería también a la belleza del espíritu, precisamente en el contexto de su *cognitio aesthetico-logica*, que tanto influyó en el desarrollo de las ideas kantianas sobre estética. Temas como la relación entre perfección estética y perfección lógica (véase en esta edición la nota 77 y 327) o la concepción del erudito como un *bel esprit*, en el que se concilian tales perfecciones en una recta proporción o armonía, son fundamentales para entender el desarrollo de una concepción de las bellas artes en Kant desde el marco subjetivo de la relación entre las facultades; MEIER, *Vernunftlehre*, § 588, 767s.: «Es imposible que la razón y el

usar los materiales que se encuentran en la imaginación y aplicarlos al servicio del entendimiento: ingenio y Juicio.³¹⁶

Por lo tanto, el entendimiento precisa de cierta facultad por la que se produzcan conceptos universales a partir de la comparación o se descubran semejanzas; [esta facultad] es el ingenio. Necesita una facultad para subsumir si algo pertenece o no a un concepto universal; esta facultad es el Juicio.³¹⁷ El ingenio, considerado en sí mismo, entretiene, porque le ofrece por sí mismo al entendimiento materia para las reglas (crea los conceptos universales para tales reglas) [...].³¹⁸ El ingenio puede ser tratado como un juego,³¹⁹ pero como un juego que en sí mismo entretiene sin sufrir ninguna coacción. Pero lo que es primeramente agradable debido a la consecución de cierto fin es una ocupación. El Juicio es una ocupación, pues sólo restringe [755] la regla, la limita y se pregunta si esto también sería suficiente para la regla. Sin embargo, lo que restringe nuestra libertad es desagradable o, al menos, árido. Por lo tanto, el ingenio juega, mientras que las acciones del Juicio son ocupaciones. El Juicio es un tipo de disciplina para el ingenio [...].³²⁰

A cierta expresión se la denomina inspirada [*sinnreich*] cuando ingenio y Juicio se han combinado, pero sobresale el ingenio; mientras que la expresión es sutil cuando el Juicio es el que se encuentra más implicado.

¿A qué se debe que el ingenio desplazca cuando se lo busca y que no desplazca un Juicio que ha sido buscado? El ingenio juega, por lo tanto a éste no se le debe forzar a jugar, porque un juego forzado es [algo] contradictorio.

Un Juicio se denomina caviloso cuando concierne a los detalles; la sutileza en combinación con la cavilosidad [*Griüblerey*] es la agudeza [*Spitzfindigkeit*] [...].

³¹⁶ *Refl 322*, v? (Q?) x³??, AA 15, 130:

«Las representaciones y su forma (g y combinación) nos son dadas, o bien a partir de los objetos, o bien son hechas o pensadas por nosotros mismos. Las primeras, según la relación del tiempo: fenómeno, [...] imagen reproducida [*Nachbildung*], imagen anticipada [*Vorbildung*]. Las segundas, o bien en la generación [*Erzeugung*] (ficción) o en la asociación (significación). Las terceras, en la comparación y conexión: ingenio y Juicio.»

³¹⁷ *Refl 813*, v, AA 15, 362:

«El Juicio es la actividad del ánimo por la que referimos lo múltiple en un objeto ~~una cosa~~ a su fin.»

³¹⁸ *Refl 462*, v-ψ, AA 15, 194:

«*Genera y species* (diferencia específica). El Juicio limita al ingenio. La sutileza es el refinamiento de ambos. Inspirado [...]»

³¹⁹ Sobre la relación entre ingenio y juego en la psicología empírica de Baumgarten, véase la nota 208. Sobre las diferencias entre esta concepción y la expuesta por Kant en su antropología, véase la nota 57.

³²⁰ *Refl 477*, v-χ, AA 15, 197:

«Ingenio y Juicio son facultades para aplicar la imaginación al servicio del entendimiento. El primero, para crear todo aquello que encaje; el segundo, para encontrar una elección en lo múltiple, lo que sea adecuado [*angemessen*] al concepto del entendimiento. Lo que corresponda [*Was sich schickt*].»

Pero desenfrenados son:

- 1) los mayores genios,
- 2) las personas hipocondríacas.

La fantasía desenfrenada es aquella que no comercia según los preceptos del entendimiento, y ésta no debe encontrarse ni siquiera en un poeta.³¹⁴

A partir del § 572³¹⁵

El ingenio es la facultad de establecer comparaciones que no son habituales [...].

[754] Sutileza [*Scharfsinnigkeit*]: es la facultad de discernir, a saber: con respecto a lo que no se nota con facilidad.

Un ser humano a menudo puede mostrar en sociedad mucho ingenio sin disponer de la sutileza [*Scharfsinn*] para aplicarlo bien.

Generalmente, sutil [*Scharfsinnig*] es aquello que se nota difícilmente. A menudo, la imaginación ocupa el lugar del entendimiento; el ingenio, el del Juicio; y la agudeza [*Spitzfindigkeit*], el de la razón [...].

La imaginación contiene en sí el repertorio del conocimiento que hemos percibido, pensado o tratado. El fin al que se dirige todo esto es el entendimiento. Hay dos facultades que permiten

³¹⁴ *Refll 334*, φ? ζ??, AA 15, 132:

«*Imaginatio* es aquello que contiene en sí el acopio de las representaciones. *Fantasia* es el juego natural e involuntario de las mismas para reproducirlas y transformarlas. La fantasía delira; la *imaginatio* representa algo de forma fiable o no, de forma viva, etc.

Combinación natural o artificial de las representaciones.

La representación que vale meramente como un medio para producir otra (reproducir) es un signo.»

Refll 337, φ-χ? (σ?), AA 15, 133:

«La imaginación es la facultad al servicio del libre albedrío. Ella es fantasía cuando se opone al albedrío.»

Refll 338, φ-χ? (σ?), AA 15, 133:

«La facultad para hacer una imagen o representación sensible de aquello (§ objeto) que no está presente: facultad de la reproducción o facultad creativa. [A partir de éstas]:

[1] la imaginación es activa. Jugamos con ella. Ley de asociación.

[2] La fantasía es pasiva. Juega con nosotros. No se conoce aún la ley [...].»

Refll 369, φ-χ? (σ?), AA 15, 144:

«La fantasía peca, ya sea *in defectu* (débil), ya sea [*in*] *excessu* (extravagante); la última es o bien desenfrenada, en la medida en que no se encuentra bajo el *poder del albedrío*; o bien irregular, en la medida en que [...] contradice la *regla del entendimiento*.

La fantasía tiene necesidad de una disciplina; la imaginación, de una instrucción. La primera debe ser atada; la segunda, debe hacerse fecunda y regular.»

Refll 950, φ, AA 15, 421:

«La idea vivifica la imaginación; y ésta a su vez le da vida a la idea, es decir material para la vivificación, a saber: la sensibilidad, como una vida animal.»

³¹⁵ Se refiere a BAUMGARTEN, *Metaphysica*, §§ 572–78, AA 15, 22–24: «Sectio v. Perspicacia.»

Con nuestra imaginativa nos formamos un mundo, y el hecho de que éste nos plazca mejor se debe a que formamos [este mundo] según nuestros sentidos.

La ley de la reproducción es: las ideas asociadas se producen entre sí mutuamente. Por ejemplo, cuando se ha estado en un lugar y se piensa en el mismo, nos invaden inmediatamente todas las circunstancias que allí hemos soportado. La ley de las asociaciones de las ideas se basa en:

- 1) El acuerdo [*Einträchtigkeit*] de las representaciones. Las cosas que concuerdan entre sí son aquellas que son semejantes entre sí. Esta concordancia también ocasiona que demos el mismo nombre a cosas semejantes [...]. Claro que éste es un fundamento muy efectivo, pero no conforme a la razón.
- 2) La contigüidad de las representaciones. Las cosas contiguas son aquellas que estuvieron cerca una de la otra en el mismo tiempo y en el mismo espacio.
- 3) El parentesco — — — ésta es la mayor cadena de representaciones y también la que más conforme es con el entendimiento. El parentesco de las ideas consiste en la conexión de causas y efectos [...].

La primera condición puede denominarse la más lejana; la otra, la [condición] geográfica o cronológica; y la tercera, la [condición] física [...].

[753] [...] La fantasía, que es la *création* involuntaria de las imágenes, mezcla muchas ficciones [*Erdichtungen*] entre las verdades y a menudo sorprende con mentiras a quien acostumbra a tratar con verdades. En un mentiroso la fantasía también tiene mucho que despachar, pues éste querrá vivificar las cosas al encontrarlas demasiado áridas.

La *imaginatio* tiene una magnitud extensiva si produce aquello que permanece unido en nuestros sentidos; protensiva, si lo produce a través de imágenes que persisten con intensidad; intensiva, si lo produce con imágenes que afectan con intensidad. Aquellos a los que les falta un sentido tienen una gran *imaginatio*.³¹³

La fantasía trastornada se divide en:

- 1) Una [fantasía] irregular, que no es conforme con el entendimiento;
- 2) una [fantasía] desenfrenada; en la medida en que no es conforme con el libre albedrío; ésta tira de alguien hacia donde a menudo no quiere, por lo tanto ésta:
 - 1) se anticipa a la reflexión de nuestra voluntad,
 - 2) y hasta contradice al albedrío.

³¹³ Véase *Refl 361, λ-σ?* (φ^{1?}), AA 15, 141.

[*bildenden Vermögen*], con independencia de la presencia del objeto.³¹² Ésta no se encuentra bajo el albedrío, tal como exige el entendimiento.

Se trata también de una facultad que no se cansa de ser siempre activa.

A veces se diferencia la imaginativa [*Einbildung*] de la fantasía. La imaginativa es la facultad de la formación de imágenes en la medida en que se encuentra en alguna medida bajo el albedrío. La fantasía [se produce] sin albedrío, incluso contra nuestra voluntad. No es fantasioso quien posee demasiadas imágenes, sino quien se carga de imágenes contra su voluntad. Ciertamente, la imaginativa tampoco se orienta según nuestra voluntad, pero podemos conducirla a los objetos. Ésta adopta el curso de cualquier cosa y a través de ello arrastra consigo la asociación de las ideas. La fantasía es un engaño, como si tales objetos estuvieran presentes en realidad.

En el producto de la imaginación presenciamos siempre un mundo diferente. Pero éste es como el [mundo] presente, sólo que nos encontramos en una posición diferente en el mismo. Desempeñamos en él un papel totalmente diferente, y más bien es esto lo que nos representamos.

No podemos formarnos ninguna imagen si no se nos da el material mediante el objeto. Pero [la imaginación] ve juntas las imágenes y forma otras nuevas. En esto consiste el entretenimiento consigo mismo.

Generalmente se cuenta como propio de la *imaginatio* la recuperación de ideas pasadas. Pero esta expresión tiene un significado más amplio y [significa] también la facultad [752] de representarse la imagen sin la presencia de la cosa. Un arquitecto puede imaginarse una casa o bien al ver una que tiene delante, según la cual ha de construir otra, o bien meramente a través de la imagen. La representación de la *imaginatio* es también una intuición, lo cual se comprueba en el sueño.

La facultad de la reproducción [*reproductions-Vermögen*] es la facultad de producir en sí de nuevo imágenes pasadas, mientras que la facultad creativa [*Dichtungs-Vermögen, oder creations-Vermögen*] [es] la facultad de producir imágenes que aún no hemos tenido, en lo cual, no obstante, siempre existe una reproducción, a saber, de los materiales. Por ejemplo, no podemos representarnos otros colores, tampoco podemos imaginarnos otro cuerpo para un ser racional más que [el de] un ser humano.

³¹² *Refl 331*, v? (Q??), AA 15, 130:

«La imaginativa [*Einbildung*] se diferencia de la fuerza de formación de imágenes [*Bildungskraft*] en que forma una imagen sin la presencia del objeto (naturalmente, a partir de materiales de los sentidos), ya sea *fingendo* o *abstrahendo*.»

[750] [...]

Sobre la imaginación [*Einbildungskraft*]

Los sentidos son más vivaces, pero el campo de la imaginación es más amplio. El mundo es decorado a través de los productos de la imaginación. Se trata de representaciones de las cosas que no se encuentran presentes. A través de éstos podemos estimular el ánimo mejor que con cualquier disfrute terrenal [...].³¹¹

[751] [...] Aquí no trataremos la imaginación en un sentido psicológico, sino práctico. En sentido restringido, la imaginación es la representación de las cosas que han ocurrido. Pero a menudo se entiende por imaginación todo el campo de la facultad de formación de imágenes

Refl 219, v-χ, AA 15, 83:

«La diferencia lógica de lo sensible y lo intelectual. La diferencia real. *Genesis*.»

Refl 220, v-χ? ψ!??, AA 15, 84:

«La diferencia de la sensibilidad con el entendimiento es 1) formal, dado que el primer conocimiento es intuitivo y el segundo es discursivo. Se trata de una diferencia en los seres humanos. La primera es una forma estética; la segunda, lógica. De ahí que aportarle sensibilidad a un conocimiento (§ discursivo) sea tanto como hacerlo intuitivo. En cada una de ambas formas puede tener lugar distinción o indistinción; a saber, en la intuición o en el concepto. La distinción en la intuición tiene lugar donde no hay en absoluto ningún concepto; por ejemplo, donde no se dispone de nombre alguno para lo múltiple en un edificio y, sin embargo, se diferencia todo perfectamente. Tampoco se debe contar como imperfección propia de la forma de la sensibilidad la que propiamente sólo concierne a la forma del entendimiento. La diferencia del entendimiento no se basa por lo tanto en confusión y distinción, pero sí, según la forma, en la intuición y el concepto. Empero, [...] sólo en el conocimiento humano es la sensibilidad la condición de toda intuición, porque el ser humano no es el ser originario ni da *a priori* objetos, sino que éstos deben dársele y él debe percibirlos. 2) [Diferencia] real o genética (§ relación con el objeto): a partir de qué surgen; o bien con independencia de la sensibilidad, y por lo tanto sin verse restringidos por la condición aportada por ésta (lo cual, empero, no es más que una esfera mayor negativa de la aplicación, porque sin los sentidos no tendríamos de otros objetos); o bien sólo en relación al modo de ser afectados.

Y es que no podemos conocer nada *a priori* sino nuestro propio sujeto y las condiciones que radican en él y por las cuales podemos intuir o pensar un objeto que pueda sernos dado.

El conocimiento discursivo se denomina pensamiento.»

Refl 221, v-χ, AA 15, 84:

«No [se trata de] la facultad de las representaciones *indistintas*, sino de la facultad de la *intuición*. Los conceptos pertenecen al *entendimiento*.»

Kant había anotado esta reflexión sobre el encabezado de la sección segunda de la *Metaphysica* de Baumgarten, titulada «Facultad cognoscitiva inferior», y en la que éste define la facultad inferior como la facultad de las representaciones confusas e indistintas: «Unde *facultas* obscure confuseque seu indistincte aliquid cognoscendi *cognoscitiva inferior* est. Ergo anima mea habet facultatem cognoscitivam inferiorem.» [§ 520, AA 15, 9].

Refl 222, v-χ, AA 15, 85:

«La sensibilidad se emplea en relación con las tres facultades: conocimiento, sentimiento y deseos. El entendimiento [se emplea] sólo en relación con una [facultad], que rige sobre todas las representaciones. Pero es o bien *teórica* o bien *práctica*.»

Refl 223, v? ω? ψ??, AA 15, 85:

«*Sensibilidad*. — Sentido e imaginación — Combinación, y también el intercambio de ambos.

Entendimiento (Juicio. Razón). Combinación con [aquella].

Facultad superior e inferior. —

Todas las facultades, la facultad de conocer, la facultad del sentimiento y la facultad de desear, pueden ser sensibles o intelectuales.»

³¹¹ Sobre las relaciones y divergencias entre la concepción kantiana de la imaginación y la teoría procedente de la psicología empírica de Wolff y Baumgarten, véanse las notas 40 y 45.

humano [y] el entendimiento [es] la espontaneidad [*spontaneität*] del mismo; este último muestra una auto-actividad [*Selbstthätigkeit*]. Aunque no es tan sublime como el entendimiento, la sensibilidad es también, no obstante, imprescindible. Pues si el ser humano no tuviera la sensibilidad, tampoco tendría sentido, y la sensibilidad debe ofrecerle a éste materia para casi todas las cosas y es hasta más imprescindible que el entendimiento. Pues el entendimiento es una facultad que dispone [de otras cosas], y no podemos avanzar sólo con éste, pues a la facultad de juzgar debe precederle el conocimiento de las cosas. Esta sensibilidad tiene también una gran utilidad y es muy necesaria cuando sirve a la espontaneidad, lo cual sólo ocurre:

- 1) a través de las intuiciones que se corresponden con los conceptos,
- 2) a través de las impresiones [...].

[739] [...] ¿Pero dónde ha de radicar la mayor perfección de la naturaleza humana? En que todas nuestras fuerzas y facultades se sometan a nuestro albedrío.

Hay dos tipos de distinción

1) [La distinción] de la sensibilidad, 2) [la distinción] del entendimiento. Una distinción de la sensibilidad se corresponde con la naturaleza constitutiva de las intuiciones, en la medida en que lo múltiple puede ser diferenciado entre sí. Esta distinción sensible se denomina estética y la [distinción] del entendimiento [se denomina] lógica.

Hay virtuosos de la sensibilidad, [como] los pintores y poetas; [y virtuosos] del entendimiento, [como] los matemáticos y los filósofos.

Si se traza la historia de la humanidad, ésta es el paso de la sensibilidad al entendimiento [...].³¹⁰

³¹⁰ *Ref 216*, v, AA 15, 82s.:

«Es muy necesario aportar los conocimientos, las teorías generales, incluso las [teorías] matemáticas (§ construcciones geométricas), mediante la relación con los casos *in concreto* (§ sensibilidad). Con ello se fomenta el uso en relación con los objetos efectivamente reales. [Es] el único medio en lo práctico. La diferencia entre el estudio para el mundo y para la escuela. El [83] entendimiento aislado no tiene preferencia por la sensibilidad en su totalidad. Sin el primero no pensaríamos; sin ésta no tendríamos objeto del pensamiento.

El entendimiento: la fuente de las reglas; pero la aplicación de éstas se basa en los conocimientos de los sentidos. [Esta aplicación] debe ejercitarse y no admite a su vez reglas. [Es] de la mayor excelencia la comunicación del entendimiento con los sentidos. Evidencia. Aridez.»

Ref 217, v-γ, AA 15, 83:

«La confusión concierne al entendimiento tanto como a la sensibilidad: pensamientos oscuros.»

Sobre esta cuestión, véase nota 23.

Ref 218, v-γ, AA 15, 83:

«La sensibilidad aporta intuiciones; el entendimiento, conceptos (diferencia lógica). La sensibilidad representa los objetos según el fenómeno; el entendimiento [los representa] en sí mismos (diferencia real).»

Esto [es] también [lo que] querían decir los estoicos cuando afirmaban que el dolor no podría sentirse, es decir, no sería un dolor si no alcanzara al ánimo. Y el esfuerzo de los estoicos radicaba en este dominio del *intelligens* sobre la animalidad. Pues nada hay que pueda ser un mal para mí excepto lo que afecta al *intelligens*, aun cuando pueda denominarse una desgracia [...].

Esta expresión, “Yo” [*Ich*], o la facultad de representarse uno a sí mismo, no sólo es lo más noble de la naturaleza humana, sino que constituye toda la dignidad del ser humano.

La personalidad [*Persönlichkeit*] es la facultad de una criatura por la que se contempla a sí misma y refiere a sí todo en la creación.

En la psicología, las grandes investigaciones del alma humana, de sus capacidades, de la libertad, etc., se siguen en su totalidad del pensamiento del *Sí mismo*. La conciencia de uno mismo se alcanza a través de la observación de su *Sí mismo* y a través de la atención sobre sí. Obtenemos el tratamiento del propio *Sí mismo* cuando conocemos:

- 1) la naturaleza humana,
- 2) lo individual.

[...] | 737 | [...] A partir de la conciencia del *Sí mismo* y del propio estado nace la claridad de las representaciones. Pero a menudo la oscuridad también es algo que sirve a lo que es agradable. A menudo provoca que no se vean las cosas desagradables [...].

La distinción es también un grado de la claridad. Una multiplicidad es distinta cuando pensamos en ella un orden; la confusión, empero, acarrea desorden.

Hay un espíritu del orden, pero que se diferencia del genio, pues este [último] se encuentra en disposición de inventar cosas, mientras que el primero es una facultad para confrontar y conectar las cosas [...].

| 738 | [...]

Diferencia entre intelección y ocurrencia

La intelección es lo que hace que crezca nuestro conocimiento, mientras que en la ocurrencia se llega a algo cuando menos se lo espera, de forma que parece que no se ha pensado en absoluto en ello [...].

Fuerzas superiores e inferiores del ser humano. La facultad inferior se denomina sensibilidad o también lo sensible [*sensuelle*], mientras que la facultad superior [se denomina] entendimiento o también lo intelectual. La sensibilidad es la pasibilidad [*Passibilitaet*] del ánimo

3) Enseña a estar satisfecho con uno mismo cuando se tiene como propio el bien que poseen los otros.

4) |735| Nos aporta los principios subjetivos de todas las ciencias.³⁰⁸ Y estos principios subjetivos tienen gran influencia:

- 1) en la moral,
- 2) en la religión,
- 3) en la educación.³⁰⁹

Tractatio ipsa

No hay pensamiento mayor ni más importante que [el pensamiento] de nuestro Yo [*Ich*]. Todo es interesante para mí sólo en la medida en que tiene una relación conmigo [...]. |736| [...]

En mi *Sí mismo* [*Selbst*] se halla un sujeto doble, pues en tanto que ser humano soy:

1) un animal; 2) *intelligens*. De esta forma, a menudo el ser humano piensa que algo no le incumbe al tratarse de su animalidad, y se esconde bajo el *intelligens*. A partir de esto se aclara también la contradicción que a menudo está presente en el ser humano. Por ejemplo, [un] hombre dice «temo la muerte, pero tampoco la temo». Como animal, tiemblo ante ésta, pero como *intelligens* no puedo temerla, pues entiendo que he de morir en algún momento, y también sé cuan miserable ha de ser vivir eternamente en un estado miserable.

³⁰⁸ *Ref* 875, φ, AA 15, 384:

«Pertenece a la antropología todo cuyas reglas no pueden deducirse de fundamentos objetivos, sino subjetivos: gusto, sentimiento.»

³⁰⁹ Sobre el significado pragmático de la antropología en relación con la moral, pueden consultarse los siguientes materiales:

Ref 681Z, υ? (μ? ο?), AA 19, 171:

«[...] La filosofía práctica trata, o bien de la posibilidad de las cosas mediante el libre albedrío, y se denomina pragmática, o bien de la posibilidad de este mismo albedrío, y es en sentido estricto [filosofía] práctica. Es la filosofía sobre la *praxis* en general, es decir sobre los fundamentos del querer [*Wollens*], no [sobre] los medios de los que se sirve la voluntad para las cosas.»

Ref 6823, υ-ψ, AA 19, 172s.:

«Es práctico todo lo que hace diestro; [es] pragmático lo que hace prudente; |173| [es] moral lo que hace sabio. Lo primero sólo concierne a la forma de la acción; lo segundo, al fin universal de la misma: la felicidad; lo tercero, a la idea de unidad [...], de la unanimidad de estos fines entre sí.»

Ref 6832, φ? (ξ-ο?), AA 19, 176:

«La virtud se ve estimulada: 1) mediante la pasión (romanos.), 2) mediante la utilidad: pragmático; 3) mediante la superstición de la religión o mediante la moralidad pura.»

Ref 6943, φ, AA 19, 210:

«La benignidad [*Gütartigkeit*] del puro albedrío. Moral. La benignidad pura no es mediata, problemática o pragmática en un sentido indirecto.»

En el mundo incluimos:

1) La naturaleza, 2) los seres humanos. Hay una contraposición entre ambos porque el ser humano es el único ser sobre la faz de la tierra que actúa de forma libre. Pero la naturaleza y la libertad se contraponen entre sí. En la geografía física tratamos la naturaleza, mientras que en la antropología [tratamos] al ser humano o la naturaleza humana en todas sus situaciones. Ambas ciencias constituyen el conocimiento mundano.

Cuanto más se comienza a tratar la naturaleza de una cosa, más se comienza a amar la misma cosa. |734|

Por lo tanto, cuando se trata la naturaleza humana, ello nos llena de un gran amor hacia la misma. Por lo tanto, cuando se trata la naturaleza humana, ello inspirará en nosotros un gran amor hacia la misma.

Diferencia del conocimiento mundano

1) Un conocimiento mundano local, que poseen los comerciantes, el cual también se denomina empírico. 2) Un conocimiento mundano general, que posee un hombre de mundo y que no es empírico, sino cosmológico. El local se encuentra vinculando espacio-temporalmente y tampoco aporta reglas para actuar en la vida común [...].

Utilidad de la antropología

1) Cuanto mejor conocemos al ser humano, mejor orientamos nuestras acciones para que se adecúen a las de ellos.

2) Se enseña cómo puede uno ganarse a las personas.

³⁰⁶ Una expresión que puede haber adoptado Kant a partir de la fuerte influencia que ejerció Basedow en la conformación de su ideal pedagógico; véase Johann Bernhard BASEDOW (1775): *Rede für das pädagogische Philanthropin in Dessau*, Dessau: 5.

³⁰⁷ *RefI 205L*, φ, AA 16, 214:

«Conocimiento mundano y sabiduría escolástica. Sano entendimiento.»

RefI 6878, υ? η?, AA 19, 189:

«El bien supremo sólo en este mundo es la prudencia mundana [*Weltklugheit*] (y la sabiduría mundana [*Weltweisheit*]).

El bien supremo de este y otro mundo es la santidad.

El bien supremo de la candidez [*Einfalt*]: prudencia, virtud, santidad.

[El bien supremo del] ser humano de la naturaleza: hombre de mundo, sabio, cristiano.»

RefI 3376, υ-ψ, AA 16, 804:

«El método histórico (s de la historia) es pragmático cuando tiene una intención diferente que el [método] escolástico, [es decir,] cuando no es solamente para la escuela, sino también para el mundo o la moralidad [*Sittlichkeit*].»

ANTROPOLOGÍA PILLAU

Semestre de invierno de 1777/1778³⁰⁵

| 733 |

Antropología. Prolegomena

No hay investigación más grande e importante para los seres humanos que el conocimiento del ser humano. Éste ha sido considerado por muchos como [un conocimiento] muy fácil, por las siguientes causas:

- 1) Se creía que una disciplina al respecto no sería necesaria por versar sobre algo que podía aprenderse con tantísima facilidad a partir del trato cotidiano; y por eso se lo tenía por algo fácil, pero no por inútil. Lo mismo ocurre con la moral: se creía que ésta era importante, pero [que] sería superfluo hacer una ciencia sobre la misma.
- 2) No se la tenía por algo demasiado importante. Sin embargo, los seres humanos son la mayoría de las veces el objeto más importante de nuestra ocupación. Todas las pasiones, por cierto, se dirigen sólo y únicamente a los seres humanos. Por otro lado, no se tenía [a esta disciplina] por algo tan necesario, pues parecía que la conducta de los seres humanos carece de leyes. Sin embargo, esta consideración de los humanos es una de las materias más agradables.

Podemos ocuparnos con este conocimiento del ser humano en dos sentidos diferentes:

- 1) Como [un conocimiento] especulativo, pues al entendimiento le provoca un agrado la mera indagación debida al afán de instrucción.
- 2) Como [un conocimiento] pragmático, que no se dirige más que a aquellos conocimientos de los que podemos extraer una utilidad segura.

Cuando [este conocimiento] es tratado en un sentido pragmático, entonces se trata de un conocimiento mundano y forma a un hombre de mundo³⁰⁶ [Weltmann].³⁰⁷

³⁰⁵ Título completo en la *Akademie-Ausgabe*: «La lección del semestre de invierno de 1777/78 a partir de los apuntes de Pillau.»

BORRADOR

Comienza a bosquejarse uno de los temas más importantes que abordará Kant en su filosofía moral, la relación entre razón práctica y sensibilidad en el contexto de una comprensión de la motivación moral y del sentimiento que le acompaña. Véase *Grundlegung*, AA 04, 460–63; *KpV*, AA 05, 57–67, 78s.

voluntad con la que uno se sirva de esto. La buena voluntad es en sí buena e incondicionada.³⁰³ El ser humano tiene un gran valor en la medida en que tiene una buena voluntad; mediante la buena voluntad éste es bueno en sí mismo, de lo contrario el ser humano sólo podría ser bueno como un medio para un fin. De ahí que la moral sea la mayor entre las ciencias, pues por ella el ser humano es bueno en sí mismo. La fuente de los fines buenos es la buena voluntad, y la fuente de los fines malos es la mala voluntad. Esto también se denomina modo de pensar. Muchas personas no actúan en absoluto porque piensen, sino porque sienten [*empfinden*]; llevan a cabo buenas acciones, pero no según el modo de pensar, sino según la sensación. Pero el modo de pensar es ya un *principium* para actuar según principios. Pues bien, ¿en qué consiste entonces este modo de pensar para actuar según conceptos, es decir, esta facultad de las máximas y los principios a partir de la cual el ser humano tiene el poder de dominar sus propias inclinaciones? La facultad de actuar según principios y máximas se basa en que el ser humano puede actuar según conceptos, pero en él los conceptos deben convertirse en móviles. Ciertamente, los conceptos en sí no son móviles, pues lo que sea un objeto del entendimiento no puede ser, sin embargo, un objeto del sentimiento; pero un móvil, si ha de poder movernos, es un objeto del sentimiento. Ahora bien, aunque los conceptos de bueno y malo no son objetos del sentimiento, pueden servir sin embargo para provocar una reacción en el sentimiento para actuar según tales conceptos, de forma que se actúe según principios y máximas. Sin embargo, no puede entenderse cómo un concepto, tal como puede ser el de la injusticia que se ha cometido contra alguien, pueda provocar una reacción en el sentimiento y |650| movernos a asistir a esta persona, y sin embargo es algo que ocurre. Pues el instinto, ante la falta de conceptos y principios, nos ha proporcionado la precaución [*Vorsicht*]. Por lo tanto, en nosotros los conceptos han de convertirse en móviles, han de provocar una reacción en el sentimiento y movernos a actuar según tales conceptos y, por consiguiente, según principios. No tienen sentimiento moral las personas que no tienen un sentimiento tal que pueda verse afectado por un concepto. Éste consiste en la irritabilidad, la emotividad o el sentimiento [en tanto que provocado] por todos los conceptos del entendimiento [...]. No se sabe a qué se debe que los seres humanos no tengan sentimiento moral; si es algo que se debe a la ampliación o al refinamiento del sentimiento es algo que no puede ser entendido ni tampoco explicado [...].³⁰⁴

³⁰³ Cf. *Grundlegung*, AA 04, 393–401.

³⁰⁴ *Refl 762*, π? ρ!? ζ??, AA 15, 335s.:

«El gusto moral es la facultad de hallar satisfacción en aquello que pertenece a la *universalidad* en lo bueno. El gusto estético: la facultad de hallar satisfacción en aquello que pertenece a la universalidad en la satisfacción sensible.

El gusto moral concierne a las intenciones [*Absichten*]; el gusto estético, a los medios para llevarlas a cabo. |336|

El sentimiento moral es la facultad de verse movido por lo moral en tanto que un móvil.»

El temperamento es la proporción de los sentimientos sensibles y los deseos. En el ser humano todo depende de la relación y no del grado de una u otra capacidad. La proporción adecuada de las fuerzas de conocer, de las sensaciones y de los deseos constituye aquello que caracteriza en la sensibilidad a los seres humanos en lo relativo a su temperamento. En el caso del temperamento, no actuamos según principios ni convicciones, como [ocurre] con el carácter, [donde actuamos] según las inclinaciones. Para el temperamento se requieren dos componentes: el sentimiento y los deseos. La proporción entre ambos constituye el temperamento [...].

|637| [...] Sin embargo, al tratar de la facultad del placer y del displacer hemos comprobado que la vida es el sentimiento de un juego libre y regular entre las fuerzas del ser humano, mientras que el sentimiento del impedimento de la vida es el dolor y el sentimiento del fomento de la misma es el agrado [...].

|648| [...]

Sobre el carácter in specie

En el ser humano el carácter es algo principal, todo pasa por el carácter, de modo que es preciso buscar su fuente. El buen carácter sería la buena voluntad. La buena voluntad se diferencia de los buenos instintos e impulsos. Tenemos inclinaciones y nos avergonzamos de ellas, podemos hacer algo malo por inclinación avergonzándonos de ello debido a nuestros principios; según esto, se tiene una buena voluntad, que desea algo a partir de principios. Tenemos una voluntad en virtud de la cual deseamos algo a partir de principios y conceptos, de forma que también uno puede anhelar para sí buenas inclinaciones |649| al inteligir a partir de conceptos que las presentes son malas. Por lo tanto, una persona puede tener un temperamento infeliz y no obstante una buena voluntad, la cual es un fundamento para un buen carácter. Al carácter también se lo denomina modo de pensar [*Denckungs Art*], pero con ello no se alude a la naturaleza constitutiva del entendimiento; pues del mismo modo que la voluntad tiene un sentido universal, pero con ello tan sólo se piensa en la inclinación [*Gesinnung*], del mismo modo el concepto del entendimiento también tiene un significado universal, que tan sólo alude a la facultad de servirse bien del propio entendimiento. Tenemos algo en alta estima si es un instrumento para un buen uso; nada es bueno de forma incondicional, sino que depende de la

objeto se diferencia de la realidad del objeto que existe. Todos los deseos se dirigen a lo que es activo, pues el ser vivo hace algo según la facultad de desear y el ser inerte hace algo como si fuera movido por fuerzas externas. La relación de los deseos es determinar la actividad [...].

| 624 | [...]

Pars II. Anthropologieae

Después de haber conocido al ser humano en la parte general según sus fuerzas y facultades del alma, debemos intentar ahora en la parte especial una aplicación del conocimiento del ser humano y hacer uso de este conocimiento. Por lo tanto, en este momento trataremos las determinaciones humanas en su relación mutua y examinaremos el concepto que uno se hace del ser humano o lo distintivo de éstos en relación con otros [seres humanos]. En este momento, podemos tratarlo en lo relativo a su cuerpo y a su ánimo [...].

| 625 | [...] En el ser humano lo dividimos todo en naturaleza y libertad. En la naturaleza contamos el natural, el talento y el temperamento; mientras que en la libertad [contamos] el ánimo, el corazón y el carácter [...].

| 626 | [...] En lo que respecta al ánimo, podemos dividir los *principia* de la actividad en el natural, el talento y el temperamento. El natural es la capacidad de la receptividad para recibir ciertos objetos. El natural pertenece por lo tanto a la capacidad. El talento es una facultad para producir, y por lo tanto pertenece a la fuerza. El temperamento es la conciliación de ambos [...].

| 627 | [...] El temperamento se basa en la conciliación del natural y del talento, en la facultad práctica y en los móviles del ánimo en lo que respecta al natural y al talento [...].

| 628 | Al hablar del natural, del talento y del temperamento hemos examinado la fuente de los sentimientos e inclinaciones del ser humano y el *principium* de la vida. Ahora queremos tratar el *principium* de la actividad para usar tales sentimientos e inclinaciones, es decir lo práctico en el ser humano. Con esta intención, diferenciamos entre corazón, ánimo y carácter [...].

| 636 | [...]

Sobre el temperamento in specie

un agrado que no aumenta añadiéndole nada nuevo y que no se ve afligido por dolor alguno, [562] es alguien que no se alegra por el agrado ni se siente afligido por el dolor. Uno puede sentir dolor y agrado sin sentirse muy afligido por lo primero ni encontrar mucho placer en lo segundo. Las personas que se alegran de cada pequeñez también se sentirán afligidas con cualquier pequeñez. Por lo tanto, el bienestar debe ser una suma determinada que siento en mí, que no aumenta de forma extraordinaria con la adición de agrado ni decrece por las contrariedades. Como se ha indicado, el dolor no es el impedimento de la vida, sino más bien el sentimiento del impedimento de la vida. Si dejamos de sentir nuestra vida, esto no se debe a que no haya más impedimento, sino a que no tenemos más sentimiento [...]. Todo depende de cómo sintamos el impedimento de la vida. ¿Cómo podemos mantener entonces sana nuestra alma? No a través del disfrute provocado por cualquier alegría impetuosa, tampoco mediante la indiferencia frente a todo mal, sólo mediante la ecuanimidad. Quien quiera ser perfectamente feliz debe permanecer indiferente frente al dolor y al agrado; esta persona sentirá en sí misma un agrado permanente. Es algo que también depende del cuerpo. ¿Pero cómo se alcanza esta ecuanimidad? Es algo que no puede provocarlo una meditación en el caso singular, sino que debe alcanzarse mediante el ejercicio, por lo que se debe comenzar temprano a mostrar cierta ecuanimidad [...].³⁰²

[563] [...]

Sobre el humor

[...] [577] La tercera facultad del alma es la facultad de desear. El deseo es la satisfacción [causada] por la realidad del objeto. Los deseos no pueden ser explicados con exactitud; sin embargo, en tanto que pertenecen a la antropología, éstos son en el sujeto pensante lo que la fuerza motriz es en el mundo corpóreo. Se trata de la fuerza activa de la auto-determinación de las acciones en el ser pensante. Se trata de algo sutil.

Podemos tener una satisfacción en los objetos aunque la realidad del objeto nos sea indiferente. Por ejemplo, cuando viajamos, puede placernos una casa que vemos en el camino, aunque nos dé igual también que esté ahí, sólo que nos place una vez que ya se encuentra ahí. El objeto nos place pero la existencia puede sernos indiferente. Así pues, el enjuiciamiento del

³⁰² Sobre la ecuanimidad y los diferentes estados de ánimo vinculados a la relación del sujeto con el propio sentimiento de placer y displacer, véase también *Ref/ 1488*, σ^2 (χ^2), AA 15, 726–29.

En lo que respecta a su objeto, los agrados pueden ser diferentes, a saber, en lo que respecta al objeto del fenómeno y del entendimiento. En lo que respecta al objeto, el ánimo se comporta al principio con indiferencia. Esta indiferencia [*Gleichgültigkeit*] puede surgir de la apatía [*Fühllosigkeit*], de la falta de susceptibilidad [*Unempfindlichkeit*] o del equilibrio [*Gleichgewicht*]. La falta de susceptibilidad es la indiferencia con respecto a la impresión, y la indiferencia con respecto al equilibrio es la indiferencia con respecto a la elección. Ha de distinguirse entre la indiferencia y la ecuanimidad [*Gleichmüthigkeit*]. La indiferencia que se debe a la falta de susceptibilidad es la estupidez [*Stupidität*], mientras que la ecuanimidad es un efecto de la fuerza y no de la debilidad; consiste en la posesión del bienestar sin diferencia de la condición del objeto externo, así como en la conciencia de la magnitud del bienestar, que prima por encima de cualquier circunstancia externa. La ecuanimidad es propia de los filósofos. La emotividad [*Empfindsamkeit*] es la capacidad de la receptividad con respecto a agrados ideales; se opone a la indiferencia, pero no a la ecuanimidad.

La susceptibilidad es una debilidad, según la cual se modifica en su totalidad el estado del ser humano [...].

De la misma forma que la indiferencia se opone a la emotividad, la ecuanimidad se opone a la susceptibilidad. La ecuanimidad es en realidad el sentimiento que un alma sana tiene de sí misma, de la misma forma que el sentimiento de sí que le pertenece al cuerpo es la salud completa. Uno siente en sí la fuente de la vida [...]. El fundamento de esto reside en el mismo ser humano. Quien tiene tal fortaleza de ánimo que siente la suma total del placer y del agrado,

necesariamente. — Pero lo bello no place a cada cual de forma necesaria, sino que la conformidad del juicio es contingente. Pero la conformidad de los juicios de satisfacción o insatisfacción mediante el entendimiento, según la cual el objeto es bueno o malo, es necesaria [...]. [250]

[...] Por lo tanto, disponemos de un patrón de medida para la investigación de lo bello y lo feo: se trata del sentido común. Este sentido común nace a partir de lo siguiente: cada sensación privada no es por ello una sensación completamente particular, sino que la sensación privada de uno debe coincidir con la sensación privada del otro, y a través de esta conformidad recibimos una [251] regla universal. Esto es el sentido común o el *gusto*. Entonces aquello que es conforme es bello. Ahora bien, esto, ciertamente, puede perfectamente no placere a un sentido privado, pero aun así place según la regla universal. No tiene gusto aquel a quien no le place, cuyo sentido privado no es conforme con la regla universal. Por lo tanto, el gusto es el Juicio de los sentidos a través del cual se conoce lo que es conforme con el sentido de los otros; por lo tanto, es un placer o displacer en comunidad con otros. La conformidad universal de la sensibilidad es lo que constituye el fundamento de la satisfacción en el caso del gusto [...]. Es posible discutir sobre la belleza, porque la conformidad de muchos seres humanos da lugar a un juicio que puede oponerse a un juicio singular. El gusto tiene su regla; pues el fundamento de la regla es cada conformidad universal en una nota. Estas reglas no son *a priori*, ni [valen] en y por sí mismas, sino que son empíricas, y la sensibilidad debe ser conocida *a posteriori*. Así pues, perfectamente puede discutirse *a posteriori* sobre la regla, pero no disputar [*disputieren*]. Pues disputar significa contradecir el fundamento del otro a partir de principios de la razón. Es falso decir que alguien tiene un gusto completamente particular, pues no tiene gusto en absoluto si escoge aquello que displace a todos los otros, dado que el gusto debe enjuiciarse según el sentido común [...].

También se podría decir que algunas reglas del gusto serían *a priori*, pero no inmediatamente *a priori*, sino de modo comparativo, de tal forma que estas reglas *a priori* se fundaran a la vez en las reglas universales de la experiencia. Por ejemplo, el orden, la simetría, la [252] armonía en la música: son reglas que conozco e inteliijo *a priori*, que placen a todos, pero que a la vez se fundan en reglas universales *a posteriori*.»

conceptos [...]. Sin embargo, el conocimiento no es aquello en lo que hallamos el placer, sino el *sentimiento*, para el cual el conocimiento es la condición. — Todos los predicados de las cosas que expresan el placer y el displacer no son predicados que correspondan al objeto en y por sí mismo, o predicados que estén en relación con nuestra fuerza de conocer, sino que son predicados de la facultad en nosotros por la que somos afectados por las cosas. Se ha dicho que esta facultad sería un conocimiento de la perfección e imperfección de los objetos; sin embargo, la perfección no es el sentimiento de lo bello y agradable, sino la completud del objeto. Pues bien, es verdad que toda perfección place y que tenemos una facultad para aplicar a todo la idea de la completud y para desarrollarlo todo de forma completa en imágenes; sin embargo, conocer la completud, es decir la perfección del objeto, no es un conocimiento del placer, sino que aún permanece abierta la cuestión de si [esta completud] se encuentra en conexión con el placer y el displacer en ciertos casos. Bajo el presupuesto de que el objeto es un objeto de placer, también place la perfección, y entonces la completud no es en cada caso también necesaria para el placer. En el placer y displacer no depende del objeto, sino de cómo el objeto afecta al ánimo [...]. —

¿Pero qué es un placer? Es algo que es difícil de determinar. Nos sentimos [*empfinden*] a nosotros mismos. Las representaciones pueden ser de dos tipos: |247| representaciones del objeto y del sujeto. Nuestras representaciones pueden ser comparadas o bien con los objetos o bien con la totalidad de la vida del sujeto. La representación subjetiva de la totalidad de la fuerza vital para recibir los objetos o excluirlos es la relación de la satisfacción o insatisfacción. Por lo tanto, el sentimiento no es la relación del objeto con la representación, sino con la totalidad de la fuerza del ánimo por la que éstos son recibidos o excluidos internamente. El recibir es el sentimiento de placer y el excluir el de displacer. *Lo bello no es, por lo tanto, la relación del conocimiento con el objeto, sino con el sujeto.* Sobre esto no es posible decir nada más. Según esto, tenemos dos perfecciones: [perfecciones] *lógicas* y [perfecciones] *estéticas*. La primera perfección es aquella que se da cuando mi conocimiento es conforme con el objeto; y la segunda perfección es aquella que se da cuando mi conocimiento es conforme con el sujeto.

Tenemos un principio interno por el que actuamos a partir de representaciones, y esto es la vida. Ahora bien, cuando una representación coincide con la totalidad de la fuerza del ánimo, con el principio de la vida, entonces esto es el *placer* [...]. Según esto, los objetos no son bellos, feos, etc. por y en sí mismos, sino en relación con el ser vivo. *Pero aquello que tiene lugar sólo en relación con el ser vivo debe tener su fundamento en el ser vivo.* Por consiguiente, en el ser vivo debe existir una facultad por la que percibe tales propiedades en los objetos. Por lo tanto, el placer y el displacer son una facultad de la conformidad o el conflicto del principio de la vida en confrontación con ciertas representaciones o impresiones de los objetos [...]. |248| [...]

La vida es de tres tipos:

- 1) la [vida] *animal*,
- 2) la [vida] *humana*,
- 3) la [vida] *espiritual*.

Por lo tanto, hay tres tipos de placer. El *placer animal* consiste en el sentimiento de los sentidos privados. El *placer humano* es el sentimiento según el sentido universal, por mediación del Juicio sensible; se trata de un ser híbrido [*Mittelding*] y se lo conoce mediante la idea [que nos formamos] de la sensibilidad. El *placer espiritual* es ideal y se lo conoce a partir de conceptos puros del entendimiento. El placer o displacer, la satisfacción o insatisfacción, son de tipo objetivo o subjetivo. Estamos ante la satisfacción o insatisfacción subjetiva cuando el fundamento de la satisfacción o insatisfacción del objeto es conforme con el sujeto particular. Surge de los sentidos. Todo sentido específico es un fundamento de la satisfacción subjetiva. Por lo tanto, lo que place o displace según fundamentos privados del sentido de un sujeto es la satisfacción o insatisfacción subjetiva.

La satisfacción a partir de fundamentos privados del sentido de un sujeto es el *agrado*, y el objeto es agradable. La insatisfacción a partir de fundamentos privados del sentido del sujeto es el *desagrado* o *dolor*, y el objeto es desagradable. Pero si digo que algo es agradable o desagradable, esto sólo expresa una satisfacción o insatisfacción subjetiva a partir de fundamentos de la satisfacción o insatisfacción que son válidos de modo privado. Del hecho de que un objeto siempre se presente de modo agradable o desagradable no se deriva que [tal objeto] deba presentarse a cada cual de tal modo. De ahí que no se pueda discutir [*streiten*] sobre esto. La satisfacción o insatisfacción *objetiva* consiste en el placer o displacer por el objeto, no en relación con las condiciones particulares del sujeto, sino en relación con el juicio universal que tenga validez universal y valga para cada cual, con independencia de las condiciones particulares del sujeto. Por lo tanto, aquello que es un fundamento universal de la satisfacción o insatisfacción universalmente válida es una satisfacción o insatisfacción *objetiva*. Esta satisfacción o insatisfacción objetiva es *de dos tipos*. Algo place o displace, *o bien* según la sensibilidad universal, *o bien* según la fuerza de conocer universal. Lo que place por la conformidad con el sentido universal es bello, y si displace por este mismo motivo es feo. Lo que place por la conformidad de la fuerza de conocer universal es *bueno*, y si displace por el mismo motivo es *malo*.

El sentido *universal* es aquello en lo que concuerda el sentido de los seres humanos. Pero, ¿cómo puede alguien emitir un juicio según el sentido universal, dado que considera el objeto según su sentido privado? La comunicad [*Gemeinschaft*] entre los seres humanos da lugar a un sentido común [*gemeinschaftlichen Sinn*]. A partir del trato con el ser humano nace un sentido común que vale para cada cual. Por lo tanto, quien no se integra en ninguna comunidad no tiene un sentido común. — Lo bello y lo feo sólo puede ser discernidos por los seres humanos, en la medida en que forman parte de una comunidad. Por lo tanto, tiene *gusto* aquel a quien algo place según un sentido común y universal. De ahí que el gusto siempre sea una facultad de enjuiciamiento por mediación de la satisfacción o insatisfacción, según un sentido válido en comunidad y universalmente. Sin embargo, el gusto es siempre sólo un enjuiciamiento mediante la relación de los sentidos, y por este motivo esta facultad es una facultad del placer y del displacer. La satisfacción o insatisfacción objetiva, o el juzgar objetos según los fundamentos universalmente válidos de la fuerza de conocer, es la facultad superior del placer y del displacer. Ésta es la facultad de enjuiciar si el objeto place o displace a partir del conocimiento del entendimiento según principios universalmente válidos. Algo es bueno cuando es un objeto de la satisfacción intelectual; es malo si es un objeto de la insatisfacción intelectual. — Es bueno lo que debe placerte a cada cual

de vivificar, debe ser intenso, vivaz y libre. El placer intelectual consiste en la conciencia del uso de la libertad según reglas. La libertad es la vida suprema del ser humano; a través de la misma éste ejercita su actividad sin impedimento. Si hay algún impedimento de la libertad, con ello se limita la vida, porque la libertad no se encuentra sometida a la coacción de la regla. De ser así, entonces ésta no sería libre. Si [la libertad] no es dirigida por el entendimiento, esto supondría una ausencia de reglas [*Regellosigkeit*]. Pero la ausencia de reglas se impide a sí misma, de tal modo que no nos placera la libertad a no ser que se encuentre bajo las reglas del entendimiento. Se trata del placer intelectual, que se dirige a lo que es moral.³⁰⁰

Aunque nuestros agrados no son del mismo tipo en lo que respecta a los objetos, pueden ser planteados formando un todo, como si fueran |561| del mismo tipo, en tanto que constituyen el bienestar en su totalidad. Aunque estos agrados son muy diferentes y uno es un [agrado] ideal y el otro un [agrado] sensual, de esta forma los comparamos y los tomamos en una suma. La razón de esto es que todos los agrados se refieren a la vida, y la vida es una unidad, de forma que, con independencia de las fuentes de las que surgen, sean éstas las que sean, todos los agrados son de la misma naturaleza en tanto que todos se dirigen a la vida.³⁰¹

³⁰⁰ *Ref* 782, π-σ, AA 15, 342:

«El sentimiento espiritual [*geistige Gefühl*] se debe a que uno siente [*empfindet*] su pertenencia a un todo ideal [...]. El todo ideal es la idea fundamental de la razón, así como de la sensibilidad que se concilia [con la razón], y es el concepto *a priori* del que se debe extraer el juicio que sea correcto para cada cual. Incluso el sentimiento moral en relación con los deberes para con uno mismo es observado en la humanidad y enjuiciado en tanto que se toma parte de la humanidad. El *sentiment* es la propiedad del ser humano por la que éste sólo puede juzgar lo particular en lo universal. La simpatía es algo completamente distinto y se dirige meramente a lo particular, aunque se dirija a otros; [mediante la simpatía] uno no se sitúa en la idea de un todo, sino en el lugar de otro.»

³⁰¹ Una exposición mucho más detallada sobre el sentimiento la encontramos en un texto cercano cronológicamente a esta lección, que presenta además claros paralelismos con la exposición de ésta. En él, además, Kant profundiza en el significado del gusto y del sentido común, que apenas reciben atención en su lección de antropología. Ha sido recogido aquí extensamente, por dos motivos principales. En primer lugar, dada la cercanía cronológica de ambos textos, demuestra que en este período Kant no ha abandonado su interés por el concepto de gusto; en segundo lugar, es posible comprender mejor las variaciones que experimenta su pensamiento con respecto a la lección del semestre de invierno de 1772/1773.

Metaphysik L, AA 28, 244–46:

«Sobre la facultad de *placer* y *displacer*.

La segunda facultad del alma es la facultad de discernir cosas según el sentimiento de *placer* y *displacer*, o [el sentimiento] de la satisfacción e insatisfacción. La facultad de *placer* y *displacer* no es una facultad de conocer, sino que se distingue completamente de ésta. Las determinaciones de las cosas en relación con las cuales mostramos *placer* y *displacer* no son determinaciones que correspondan meramente a los objetos, sino que se refieren a la naturaleza constitutiva del sujeto. Mediante la facultad de conocer no puedo tener representaciones de las cosas más que según la determinación que se obtendría de ellas aun cuando no fuesen representadas en absoluto; por ejemplo, conocería la figura redonda en un círculo sin que el círculo haya sido representado. Pero las determinaciones de lo bueno y lo malo, de lo bello y lo feo, de lo agradable y lo desagradable, son determinaciones que no podrían percibirse en las cosas si no fuesen conocidas mediante representación. Por consiguiente, no podrían pertenecer a la facultad de conocer aquellas determinaciones que no pueden ser conocidas en las cosas sin representación; pues [la facultad de conocer] puede conocer las determinaciones que corresponden a las cosas también sin la representación de las mismas. Más bien debe existir una facultad *especial* en nosotros para percibir tales [determinaciones]. Por tanto, no se trata de determinaciones que se refieran a nuestra facultad de conocer, sino a otra facultad completamente diferente, cuya condición es obvio que es, ciertamente, la facultad de conocer, pues sin ésta no puedo tener *placer* y *displacer* en relación con el objeto; pero es una facultad especial, que se diferencia de la facultad de conocer. Cuando hablo del objeto en tanto que es bello o feo, agradable o desagradable, entonces |244| no conozco el objeto en sí tal como él es, sino tal como me afecta [...]. Todo *placer* y *displacer* presupone conocimiento del objeto; o bien un conocimiento de la sensación, o de la intuición, o de los

agrado, aun cuando a través de ello se impida la vida. De esta forma, el impedimento de la vida puede ser pequeño y el dolor grande, y el impedimento de la vida puede ser grande y el dolor pequeño. Por ejemplo, el pinchazo de la aguja no supone ningún gran impedimento para la vida, pero el dolor es grande, y un daño en la lengua supone un dolor pequeño, pero un gran impedimento para la vida. La causa de esto es que el dolor no es grande allí donde a los nervios les falta estímulo, pero en la mano los nervios tienen la mayor sensación, por lo que también el dolor en la misma es muy grande. Los dolores no conciernen a la proporción del mal, sino a la proporción del sentimiento del mal [...]. Hay agrados meramente en el disfrute de la vida sin que se sienta la causa que la vivifica. El dolor es el sentimiento del impedimento en un momento de la vida; si se siente la suma total de la vida y se extrae de ella el dolor, entonces se tiene más sentimiento del agrado que del impedimento de la vida, según lo cual los seres humanos prefieren soportar el dolor antes que abandonar toda su vida; pero si el dolor sobrepasa la suma total de la vida y nos hace inactivos para sentir el agrado de la misma, entonces se prefiere abandonar por entero la vida para que desaparezca el dolor. El agrado es sensual, ideal o intelectual. Los agrados sensuales son agrados de los sentidos, cuya [560] intelección es fácil, pero los agrados ideales exigen más explicaciones; éstos se basan en el sentimiento del juego fácil de las fuerzas del ánimo. Los sentidos son la receptividad de las impresiones, que fomentan el agrado sensible, pero no podemos poner nuestras fuerzas del ánimo en agitación a través de objetos en la medida en que éstos provocan una impresión en nosotros, sino en la medida en que los pensamos, y éstos son los placeres ideales, los cuales, si bien son sensibles, no son agrados de los sentidos. Un poema, una novela o una comedia tienen la capacidad de provocar en nosotros placeres ideales; su producción depende de la forma como el ánimo se forma conocimientos a partir de representaciones de todo tipo. Pues bien, cuando el ánimo siente un libre juego de las fuerzas, entonces un placer ideal es aquello que es provocado por este juego fácil. Hay un dolor que sirve al agrado, como la tragedia, por ejemplo. ¿Cómo se produce esto? Debemos fijarnos en el resultado. Todas estas impresiones son el fundamento para el fomento de la vida. El ánimo que presencia esta tragedia entra por ello en agitación, todos los órganos trabajan sin pausa; se trata por tanto de un movimiento interior por el que uno se encuentra a gusto. Montaigne²⁹⁹ afirma que el ánimo contribuye más a la salud y el fomento de la vida que cualquier medicina. Si una persona ha de ser vivificada, entonces su ánimo ha de ser agitado. Es algo que place debido a que esto provoca un sentimiento. El juego de las fuerzas del ánimo, si ha

²⁹⁹ Véase la nota 260.

por el cual son pocos los genios que provienen de las mismas [...]. Pero a un talento completo no le pertenece tanto el grado del conocimiento como la proporción de sus fuerzas y el desarrollo de las mismas.

Con esto hemos acabado la primera parte dedicada al tratamiento de lo psicológico, es decir de las facultades de conocer, y ahora sigue la segunda facultad del alma, a saber, el sentimiento de placer y displacer, al cual le seguirá entonces la tercera facultad, a saber, la facultad de desear.²⁹⁸

La segunda fuente *phaenomenorum* del alma es el sentimiento de placer y displacer, de la aprobación o desaprobación, de la satisfacción o insatisfacción. Esta facultad debe distinguirse completamente de la facultad de conocer.

| 559 | Conocer algo y tener una satisfacción relacionada con algo son dos cosas diferentes. Puedo tener una representación de algo, pero el sentimiento de placer y displacer es el efecto de las cosas sobre la totalidad del ánimo. El sentimiento del impedimento de la vida es el dolor o displacer.

El sentimiento del fomento de la vida es el agrado o el placer. La vida es la conciencia de un juego libre y regular de todas las fuerzas y facultades del ser humano. El sentimiento del fomento de la vida es el placer, y el sentimiento del impedimento de la vida es el displacer. Puede haber un agrado que debilite la vida pero aumente el sentimiento. El sentimiento de vivificación es el agrado, cuando la sangre y los espíritus vitales son puestos en movimiento con intensidad, y si se siente en una parte con más intensidad, entonces este sentimiento es un

²⁹⁸ *Metaphysik L₁*, AA 28, 228s.:

«Sobre la división general de las facultades del espíritu.

Me siento [*fühle*] [a mí mismo] o bien *de forma pasiva*, o bien como *espontáneo* [*selbstthätig*]. Lo que pertenece a mi facultad inferior. Lo que pertenece a mi facultad en tanto que soy activo [*thätig*] pertenece a mi facultad superior.

Tres cosas pertenecen a mi facultad:

- 1) representaciones;
- 2) deseos; y
- 3) el sentimiento de placer y displacer.

La facultad de las representaciones, o la facultad de conocer, es o bien la facultad inferior de conocer o bien la facultad superior de conocer. La facultad inferior de conocer es una fuerza de tener representaciones en la medida en que somos afectados por objetos. La facultad superior de conocer es una fuerza de tener representaciones a partir de nosotros mismos.

La facultad de desear es o bien una facultad superior o bien una facultad inferior de desear. La facultad inferior de desear es una fuerza de desear algo en la medida en que somos afectados por objetos. La facultad superior de desear es una fuerza de desear algo a partir de nosotros mismos, con independencia de los objetos.

Del mismo modo, la facultad del placer y displacer también es una facultad superior o inferior. La facultad inferior del placer y displacer es una fuerza [229] de encontrar una satisfacción o una insatisfacción en los objetos que nos afectan. La facultad superior del placer y displacer es una fuerza de sentir en nosotros mismos un placer o displacer con independencia de los objetos. Todas las facultades inferiores constituyen la sensibilidad [*Sinnlichkeit*], y todas las facultades superiores constituyen la intelectualidad. La sensibilidad [*Sensitivität*] es una condición de los objetos, para conocer algo en la medida en que uno se ve afectado por los mismos, y de desear algo o tener una satisfacción o una insatisfacción en la medida en que uno se ve afectado por ellos. — Pero la intelectualidad es una facultad de las representaciones, de los deseos o del sentimiento de placer y displacer en la medida en que se es completamente independiente de los objetos.»

En ella es posible perfeccionar el talento mediante la instrucción de tal forma que se puedan inventar muchas cosas siguiendo la guía de las reglas de la matemática. Pero mediante la instrucción no puede aprenderse cómo se inventa un nuevo método. Por lo tanto, uno debe inventar por sí mismo el método, pues no hay un método para inventar a su vez un método.²⁹⁷ Ha de diferenciarse también entre espíritu [*Geist*] y genio. Se tiene genio sin espíritu, así como espíritu sin genio. El espíritu es una propiedad particular del talento; consiste en |557| que el ánimo es vivificado, pues el espíritu es el fundamento de la vivificación. En la química, el agua es la flema y el espíritu es el *spiritus*. Quien tiene el talento de vivificar, tiene espíritu; por ejemplo, [para vivificar] una sociedad por medio de un discurso. Un libro tiene espíritu cuando su lectura vivifica. Ciertamente, un libro puede enseñar algo sin vivificar. La vivificación se encuentra en todos los productos, como en lienzos, por ejemplo, que no tienen vida, pero sí vivificación. Por lo tanto, el espíritu es vivificar los productos del entendimiento. A menudo se percibirá el espíritu en el discurso. En tal caso, no se trata del genio, pero tiene la propiedad particular de vivificar, [es decir,] de aportar de una vez un nuevo impulso. El ingenio no siempre es espíritu. El espíritu es lo que no puede ser descrito de cada producto. El genio debe tener espíritu, pero a menudo las personas tienen espíritu y no genio. Podemos distinguir el talento entre el talento de imitación y el talento creador, y este [último] es el genio. El genio pertenece a la invención en las ciencias; el natural, al aprendizaje de las mismas; y el talento, a la enseñanza a los otros. Todas las ciencias bellas son ciencias del genio: el poeta, el escultor, el pintor. Para la copia sólo se necesita talento, pues todos estos componentes no pueden aprenderse con la instrucción. Los genios son raros, es decir, no todos los días se inventa algo [...]. El genio debe ser siempre algo extraordinario. El genio no se encuentra sometido a la coacción de las reglas, sino que es un modelo para las reglas, pues éstas podemos aprenderlas, mientras que el genio no puede aprenderse. Sin embargo, como todo lo que se produce debe ser regular, el genio debe estar en conformidad con la regla; de lo contrario, debe surgir una regla del mismo genio, que se convertirá entonces en modelo [...]. Por lo tanto, se reprimirá el genio si se introduce en la instrucción cierto mecanismo. Éste es el defecto de todas nuestras escuelas |558| y el motivo

²⁹⁷ *Refl 1651*, κ? (λ?) (ξ-ο?) (γ?) (η?) ο??, AA 16, 165s.:

«“Aprender una *filosofía*” significa [aprender] la filosofía subjetiva, es decir aquello que se piensa efectivamente, pero entonces ésta no puede ser enjuiciada. “Aprender a filosofar” es [algo] objetivo: [trata sobre] cómo se debe pensar, es decir [sobre] las reglas del uso correcto de la razón. Por lo tanto, el espíritu filosófico se diferencia del espíritu de una filosofía, y consiste en el método de la razón. Así, el espíritu filosófico es original y, con ello, [es] genio (pues algo no es original por ser singular, sino aquello que no es un *ετυπον*).

La matemática puede aprenderse. Inventa su conocimiento a partir de ideas distintas (§ ella idea *data* para sí misma). La filosofía [inventa su conocimiento] mediante el análisis de [ideas] confusas (§ ésta debe ser buscada).

El método [de la matemática] es sintético; [el de la filosofía], analítico.»

Justamente lo mismo se aplica al ánimo. Lo propio de la mente depende de la proporción de sus fuerzas [...]. Por lo tanto, en la educación no se debe tomar en consideración la magnitud de las fuerzas, sino la adecuada proporción del tipo de ánimo; de ahí que no se deba cultivar sólo la memoria, desatendiendo el Juicio, como tampoco se debe formar sólo el ingenio y no el entendimiento. Sin embargo, esto es aún un problema. Se entiende que, tal como debe ser, en primer lugar debe cultivarse la memoria para que el Juicio y el entendimiento tengan materia, | 556 | según lo cual debe cultivarse más el entendimiento que la razón, puesto que el primero es más necesario; y el ingenio debe cultivarse en menor medida. Sin embargo, falta la regla para determinar la proporción de la cultura [*Cultur*]. En el ánimo humano hay que diferenciar entre el natural, el talento y el genio. La diferencia entre el natural y el talento es la siguiente: el natural es una capacidad del ánimo, mientras que el talento [es] un don del ánimo. El natural es la mente para aprehender algo, mientras que el talento [es la mente] para producir algo. El natural es la facilidad para ser formado [*gebildet*], mientras que el talento [es la facilidad] para inventar algo; por ejemplo, la memoria pertenece al natural. La diferencia entre el talento y el genio es que el talento es el grado de las fuerzas del ánimo según el cual puede producirse algo si ha precedido la instrucción.²⁹⁵ El genio prescinde de toda instrucción y sustituye al arte [*Kunst*]. Todo lo que pertenece al genio es innato, y por lo tanto opuesto al arte. Una obra [producto] de la instrucción es arte, mientras que el genio es un talento creador, es decir, el producir algo sin ninguna guía, sin ninguna regla. Se trata por tanto de la libertad con respecto a la guía de la regla. El genio está libre de reglas porque no necesita ninguna, por lo que las personas que no son un genio pero quieren ser tenidas por tales abandonan las reglas para aparecer como tales. Pero las reglas conservan su valor. Quien no sea un genio no puede tener la osadía de abandonarlas.²⁹⁶ El genio no puede ser producido. Nos encontramos con conocimientos que [son] de tal forma que no pueden ser producidos por instrucción alguna, como el poetizar o el escribir bien. Lo cierto es que se puede despertar el genio, pero no se puede hacer un genio a partir del talento, pues no es un producto de la instrucción. Por lo tanto, a nadie se le puede enseñar la filosofía, pero sí es posible despertar su genio para el filosofar, con lo cual se muestra si tenía genio o no. La filosofía es una ciencia del genio. En cambio la matemática puede aprenderse por instrucción.

²⁹⁵ *Refl 149Z*, σ, AA 15, 769:

«[...]» (La receptividad del talento es la inteligencia [*Gelehrigkeit*]. La originalidad es genio. El *mechanismus* del talento es lo opuesto al genio.)

(La capacidad del natural es la inteligencia; la originalidad del talento, genio.)»

Metaphysik L₁, AA 28, 244:

«En relación con los conocimientos se diferencia entre *natural* y *genio*. — El natural es una inclinación a aprender; pero el genio [es una inclinación] a encontrar conocimientos que en absoluto pueden ser enseñados.»

²⁹⁶ Compárese con *Refl 762*, π, AA 15, 332.

bosquejar los primeros fundamentos e inteligir las reglas y principios superiores de determinación de la razón así como sus fronteras: éste es el filósofo [...].²⁹⁴

| 552 | La razón es además una facultad de conocimiento a partir de conceptos. Diferentes personas tienen un uso de la razón con ocasión de la intuición, pero no a partir de conceptos puros, que es el uso puro de la razón. Aquellos que inteligen algo según la analogía, mediante imágenes, hacen uso de la razón, pero no a partir de conceptos. Hay una parte importante del género humano a la que parece que la naturaleza le ha privado de la facultad de juzgar a partir de conceptos. A ella pertenecen todos los pueblos orientales. De esto se sigue que en ellos la moral no pueda ser pura en su totalidad, porque ésta debería conocerse a partir de conceptos. A su moral le falta el concepto moral puro, por lo que en ellos nada puede surgir del principio de la moralidad. La ambición de honores en los pueblos orientales es totalmente distinta de la ambición de honores en los [pueblos] occidentales. Entre éstos, el concepto de honor es un concepto genuino, sólo que los pueblos orientales perseguían el honor, por ejemplo, mediante el poder, por lo tanto en la sensibilidad, y no a partir de conceptos. Incluso en la arquitectura debe subyacer un concepto, si ha de tener gusto y toda la aprobación de nuestra alma. Así, los edificios en oriente son, ciertamente, ricos en oro y piedras preciosas, es decir para la sensibilidad; pero no han surgido a partir de idea alguna, a partir de ningún plan sobre el todo. Oriente es el país de la sensación, mientras que occidente [es el país] de la razón sana y pura. El mérito de occidente es juzgar de forma determinada a través de conceptos; de ahí que esta ventaja del talento occidental no deba destruirse con analogías e imágenes, pues esto sería la ruina del gusto occidental [...].

| 554 | [...]

Lo peculiar de cada tipo de mente

La mente [*Kopf*] es la suma de todas las fuerzas de conocer, de la misma forma que el corazón es la suma de todas las fuerzas de desear. Lo propio de cada mente | 555 | depende de la proporción de las fuerzas del ánimo. Si una persona ha de ser bella, esto no se debe a su magnitud, sino a la proporción de sus componentes. Todo rostro tiene algo que le es propio, por lo que puede diferenciarse de cualquier otro, y su belleza se debe a la proporción de sus partes.

²⁹⁴ Compárese con *KrV*, A 839/ B 867.

de la cual se posibilita y facilita su uso más universal.²⁹² Toda naturaleza se entretiene a sí misma; de ahí que la razón se sostenga a sí misma cuando no contempla más regla que aquella a través de la cual es posible su [propio] uso [...].

| 550 | Por lo tanto, la sana razón tiene máximas y la [razón] especulativa tiene reglas. La sana razón dirige nuestros juicios con sus máximas [...].

Muchas cosas son de tal naturaleza que sólo pueden ser conocidas con la razón; por lo tanto, no con el entendimiento. Ciertamente, hay muchas cosas que son conocidas con la razón pero también con el entendimiento, a partir de la experiencia. Y entonces los conocimientos [que se obtienen] mediante la razón son más distintos. Sin embargo, hay muchas [cosas] que sólo pueden conocerse mediante la razón. Se trata de aquellas donde la razón aporta al fundamento la idea, como por ejemplo la virtud. Es cierto que conozco [la virtud] mediante la razón sana y común, pero sigue siendo mediante la razón. Es cierto que la experiencia nos da ejemplos de la virtud, pero debo disponer del concepto para enjuiciarla. Se precisa en todo momento razón para todos los casos del conocimiento en los que se pregunta, no cómo sea algo, sino cómo deba ser, pues la razón muestra cómo deben ser las cosas, mientras que la experiencia sólo [muestra] cómo son [...]. Si un conocimiento | 551 | sobre las cosas es un modelo según el cual se ordena algo, [entonces] este conocimiento es la idea. Según esto, hay muchos conocimientos a los que les subyacen ideas. Por lo tanto, la idea se diferencia de la experiencia, se halla en la razón y no en la experiencia [...]. Platón dice que la obra más elevada del filósofo consiste en desarrollar la idea.²⁹³ La razón es esa facultad de bosquejar algo según una idea. La razón puede formarse una idea de su determinación, de las fronteras de su uso. Este conocimiento de su esfera es el uso arquitectónico de la razón. El uso técnico de la razón existe sólo en el desarrollo de los planes, pero no en el bosquejo de los mismos. En esto radica la diferencia entre el artista de la razón [*Vernunftkünstlers*] y el legislador [*Gesetzeskundigen*] de la razón humana. En este punto se da justamente la misma diferencia que entre un cirujano y un médico. Éste dispone de la idea que es desarrollada por el cirujano. De esta forma, el matemático y el físico son artistas de la razón. El legislador de la razón humana es, en su sentido genuino, un filósofo. Éste debe

²⁹² *Refl 1616*, Q, AA 16, 37s.:

«Debemos disponer de máximas para el uso de la razón, no sólo de reglas. | 38 |

Una máxima lógica es la de la comunicación [*theilnehmung*]. Nada es falso *totaliter*»

*Metaphysik L*₁, AA 28, 300:

«Pero la máxima de la sana razón es la siguiente: *no admitir, sino rechazar, las experiencias y los fenómenos de tal naturaleza que, cuando los acepto, imposibilitan el uso de mi razón y anulan las condiciones sólo bajo las cuales puedo hacer uso de la misma.*»

²⁹³ PLATÓN, *Politeia*, 534b-d.

Sobre el uso de la razón en relación con lo práctico

Para la experiencia y el enjuiciamiento de los fenómenos se requiere entendimiento. La experiencia aporta reglas y leyes de tal forma [que éstas son] observadas por el entendimiento. La razón se da sin embargo allí donde hay que juzgar *a priori* con anterioridad a la experiencia y ésta ya no nos guía [...]. La razón es tan creativa en las fuerzas superiores como la *facultas fingendi* en las fuerzas inferiores. A través del entendimiento sólo juzgamos, pero a través de la |546| razón conocemos algo a partir de fundamentos universales y *principiis*. Nuestros juicios llegarían tan lejos como nuestra experiencia si no pudiéramos más que juzgar a partir de la experiencia, sin extraer nada a partir de fundamentos universales. Ahora bien, tenemos la facultad de extraer algo de fundamentos universales.

Raciocinar [*vernünfteln*] significa elevar la razón sobre las fronteras del uso práctico. Puedo usar la razón en un sentido práctico y en un sentido especulativo. Quien sobrepasa la experiencia y usa la razón en un sentido especulativo está racionando [...]. El uso de la razón por encima de lo práctico es a menudo irrisorio y adverso [...].

|548| [...] La sana razón es aquella cuyo uso correcto puede ser confirmado mediante la experiencia. Ésta no concierne a la magnitud de la razón, pues una razón pequeña puede ser también sana. Empero, la sana razón es ya una limitación, pues designa la suficiencia de la razón dentro de sus propias fronteras, que sólo se refieren a la experiencia. Cualquiera quiere tener una sana razón. ¿Cómo podemos reconocerla? En las máximas, cuando sus máximas son de tal naturaleza que a través de ellas es posible el mayor uso [de la razón]. Censuramos a una persona que no tenga sana razón como si tuviera la culpa de ello; exigimos de cada uno la justa medida de perfección de la razón humana, del mismo modo que exigimos de cada uno la justa medida de la magnitud del cuerpo. No es posible determinar el grado de la justa medida del sano entendimiento y de la sana razón, así como de todas las fuerzas del ánimo y también de la magnitud del cuerpo, aun cuando todas las personas estén de acuerdo con respecto a esto, de la misma forma que una mujer ingeniosa |549| dijo de un hombre feo: «Éste abusa del permiso de los hombres para ser feos». Es más difícil determinar la sana razón que el uso artificial de la misma. La sana razón tiene ciertas máximas. La máxima de la sana razón es la siguiente: [no debe] tomarse como válida ninguna otra regla para el uso de la [sana razón] que aquella a través

que] el entender [ocurre] mediante el entendimiento; de ahí que no todo conocer sea un entender, sino sólo [aquel que ocurre] mediante el entendimiento.

[...] El entendimiento se diferencia además en [entendimiento] común y entendimiento especulativo. El entendimiento común es la facultad de juzgar *in concreto*, mientras que el entendimiento especulativo [es la facultad] de juzgar *in abstracto*. El entendimiento común y el sano entendimiento no se denominan “común” por darse entre gente común, sino porque son exigidos por doquier y por cualquiera. Las personas de entendimiento común juzgan *in concreto*. Exigen un ejemplo tan pronto como se les presenta algo general y abstracto; su entendimiento no se encuentra ejercitado para juzgar *in abstracto*, pero *in concreto* sí juzgan con corrección. El entendimiento especulativo debe ser siempre un sano entendimiento, lo cual se sigue de forma necesaria; pero un sano entendimiento no es especulativo.²⁸⁹ El sano [entendimiento] es a la vez el entendimiento práctico, porque sólo puede juzgar en casos dados, mientras que se precisa entendimiento especulativo para hacer planes.

El Juicio es el componente principal que ha de esperarse de todo entendimiento y es exigido por todos. Uno debe saber hacer uso de toda regla que haya sido inteligida *in abstracto* y ha de saber aplicarla. La totalidad del entendimiento y de sus conocimientos son improductivos sin el Juicio. La falta de conocimientos y de conceptos da lugar a un obtuso, [mientras] que la falta [539] de Juicio da lugar a un idiota. La falta de Juicio lleva a la comicidad, no así la falta de conocimientos del entendimiento. Un pedante es aquel que posee muchos conocimientos e intelecciones pero carece del Juicio para aplicar sus conocimientos en los casos dados. A una persona así no le falta la facultad del Juicio, tan sólo que ésta no está ejercitada para aplicar todos los conocimientos en el mundo. Esto se debe a la falta de conocimientos mundanos. La falta de Juicio no puede ser compensada, porque éste no puede ser compensado mediante la instrucción. Pues el Juicio no permite que se le aporte información, [mientras] que el entendimiento sí. El Juicio no puede ser transmitido ni mediante la escuela ni mediante otras enseñanzas, sino que es dado ya por naturaleza, aunque puede ser ejercitado. Aquello que juzga el entendimiento debe aplicarse en el ejercicio, y de este modo se ejercita el Juicio.²⁹⁰ Así, la Reina Cristina²⁹¹ hablaba con prudencia y actuaba sin prudencia [...].

[545] [...]

²⁸⁹ Una relación de dependencia que reproduce la idea defendida por Baumgarten y Meier según la cual el ingenio erudito debe presuponer el ingenio natural. Sobre esta vinculación histórica, ya presente en las primeras lecciones de 1772/1773, véanse las notas 60 y 66.

²⁹⁰ Sobre la imposibilidad de aportar reglas o preceptos que rijan el sano entendimiento o el Juicio, problemática que recogerán tanto la *Kritik der reinen Vernunft* como la *Kritik der Urteilskraft*; véase en esta edición la nota 223.

²⁹¹ Referencia a la Reina Cristina de Suecia (1626–1689).

mediante imágenes, a lo cual pertenece la historia de Nadir Shah²⁸⁸. No le hacen favor alguno al entendimiento quienes imitan ese modo de escritura en nuestro tiempo. A los pueblos orientales les es casi imposible hablar mediante conceptos. Debemos agradecerle a los griegos que fueran los primeros en librarse de la mezcla confusa de imágenes [...].

|537| [...]

Sobre la facultad del conocimiento superior

La facultad del conocimiento superior [*Obererkenntniß Vermögen*] es la facultad de reflexionar sobre las representaciones que nos son dadas. *Generaliter* esta facultad del conocimiento superior designa el entendimiento, y éste se diferencia de la sensibilidad o la facultad del conocimiento inferior [*Untererkenntnis Vermögen*], a través de la cual se generan las representaciones. El entendimiento es la fuerza de hacer uso de todas las representaciones. El entendimiento y la sensibilidad se contradicen entre sí. El entendimiento no es nada sin la sensibilidad, tan sólo una mera facultad, justamente igual que el gobierno sin súbditos y la economía sin nada que economizar. El entendimiento, tomado en general, en tanto que comprende toda la facultad de conocer, es la facultad de reflexionar y de pensar. No todo memorizar es pensar. El pensamiento presupone reflexión, es decir, el subsumir representaciones bajo reglas universales del conocimiento. Pensar no es representarse cosas, lo cual ocurre mediante la sensibilidad, sino la elaboración de los materiales que presenta la sensibilidad. La facultad del conocimiento superior comprende en sí tres componentes: entendimiento en particular, en la medida en que se opone a la razón, Juicio y razón. El entendimiento es la facultad de los conceptos. El Juicio es la facultad de aplicación de los conceptos en un caso dado, y la razón es la facultad de los conceptos *a priori in abstracto*. El entendimiento es la facultad de las reglas; el Juicio, |538| la facultad de aplicación de las reglas, y la razón, la facultad de aplicación de las reglas *a priori*.

Si conozco algo según una regla universal, entonces mi conocimiento no es un conocimiento del entendimiento. Todos los conocimientos del entendimiento son conocimientos universales, y todos los conocimientos universales son reglas.

Se precisa entendimiento para comprender algo. Pero se ha de diferenciar entre entender [*Verstehen*] e inteligir [*Einsichten*]. El inteligir [*Einsehen*] se produce mediante la razón, [mientras

²⁸⁸ Nadir Qoli Beig (1688–1747), Sah de Persia, fundador de la dinastía de los Afsháridas.

Muchos poemas son meramente juegos de la sensación, como por ejemplo los poemas de amor. Un poeta de talento no debe ocuparse con éstos, porque es muy fácil excitar tales sensaciones, dado que cada uno las posee por sí mismo. Pero poner en juego armónico la virtud y sus sensaciones correspondientes es una aportación positiva, pues se trata de algo intelectual, y hacerlo sensible es una verdadera aportación, como [ocurre,] por ejemplo, [con] el *Ensayo sobre el ser humano* de Pope²⁸⁶ [...].

| 536 |

Sobre la facultate characteristic²⁸⁷

Se ha de diferenciar entre los *characteres* y los *symbola*. *Symbolum* es un símbolo [*Sinnbild*], [mientras] que el *character* sólo es una designación [*Bezeichnung*]. El símbolo es una imagen que guarda una semejanza con la cosa misma. El *character* en sí mismo no significa nada, sino que sólo es un medio para designar algo; tales son, por ejemplo, las cifras, las letras. Sirven para exponer otras representaciones como por medio de escoltas que las custodian. Así, el nombre de una persona escolta a esta persona, de la que me acuerdo cuando la veo y se pronuncia este nombre, que significa algo inmediatamente según la analogía [...]. Los *symbola* sólo pueden ser empleados allí donde las representaciones no son difíciles; por lo tanto, todos los *symbola* son medios para una gran representación. Quien habla por medio de *symbola* muestra su falta de entendimiento. Los conceptos correctos del entendimiento serán muy difíciles en aquella nación que posea una lengua simbólica [*symbolische*]. No necesitarían imágenes si pudieran representarse algo mediante conceptos. Así son todos los pueblos orientales, que presentan sus conceptos

(^s La creación por medio de la mera sensación: música; por medio de los productos de la imaginación: pintura.) [...]. |702| [...]

(^s El orador debe jugar de hecho con la sensación y la imaginación cuando aparenta ocuparse meramente con el entendimiento. El poeta debe ocuparse de hecho con el entendimiento cuando parece jugar meramente con la sensación y la imaginación [...]). [...] |703| [...]

Oratoria* ~~armonía de los pensamientos~~ [...] es una ocupación del entendimiento (por lo tanto, una ley) vivificada mediante la imaginación.

La poesía: un *juego* de la sensibilidad ordenado por el entendimiento. Este último debe [...] ser *libre*, pues la coacción no es un juego.»

Sobre la poética, véase también *Entwurf zur einer Opponenten-Rede*, en *Refl 1525*, σ, AA 15, 903–34.

²⁸⁶ Alexander POPE (1688–1744), uno de los principales poetas ingleses del siglo XVIII. Kant se refiere a *An Essay on Man* (London 1733–1734). Otras referencias a este ensayo la hallamos en *Br. an Christoph Friedrich Hellwig*, 3 de enero de 1791, AA 11, 245, así como en *Naturrecht Feyerabend*, AA 27, 1319. Kant expresa su gusto por los versos del poeta inglés en *V-Lo/Philippi*, AA 24, 371, 446.

²⁸⁷ Sobre la facultad característica en la *Metaphysica* de BAUMGARTEN, véase la nota 55 de la presente edición.

medida de sílabas o una rima [...]. Es decir, en tal caso existe siempre un juego uniforme que se dirige a la expresión y constituye el componente principal del poema. Si desaparece esto, entonces desaparece una parte principal de la sensación. Por eso la prosodia guarda una gran semejanza con la música, en la que hay justamente un tono alto y bajo, que es dividido en ciertos intervalos a través de la medida de sílabas. En la poética, el poeta tiene una gran libertad en los pensamientos y en las expresiones, pero no en relación con lo armónico del juego. De ahí que la falta de rima sea una falta imperdonable. Ha habido poética antes que oratoria, ha habido poesías antes que discursos.²⁸⁴ La causa es que ha habido sensaciones antes que pensamientos, por lo cual los pensamientos se han acomodado a las sensaciones hasta que el entendimiento ha crecido, a partir de lo cual ha sido al contrario. En la oratoria es fomentado y vivificado el juego de los pensamientos. En relación con las sensaciones, el orador se encuentra constreñido; éstas deben escogerse de tal forma que fomenten los pensamientos del entendimiento; si escoge imágenes, entonces se convierte en poeta. Hay una gran conformidad entre ser orador y ser poeta. La |527| oratoria hace que la poesía sea rica en pensamientos; la poesía hace [que] la oratoria [sea] rica en sensaciones. Cuando la poética es vacía, entonces la oratoria debe suplir la falta de pensamientos; cuando en la oratoria hay poca sensación, entonces es suplida por la poesía.²⁸⁵

²⁸⁴ Tal como señalan los editores de la AA, se trata posiblemente de una referencia a las tesis sobre el origen del lenguaje del filósofo, poeta y teólogo evangélico Johann Gottfried Herder (1744–1803), quien estuvo matriculado en las clases de Kant sobre metafísica, geografía física, moral, física, lógica y matemáticas a partir de 1762. Véase Johann Gottfried HERDER (1772): *Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königlichen Academie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat*, en *Werke in zehn Bänden*, ed. de Ulrich Gaier, Frankfurt am Main 1985, 1ª parte, sección 3ª: I 740: «Lo que dicen tantos antiguos y repiten sin sentido tantos modernos, a saber, que la poesía fue anterior a la prosa, deriva su vida sensible de este hecho. ¿Qué era esa primera lengua sino una colección de elementos de la poesía? ¡Imitación de una naturaleza que soñaba, que obraba, que se conmovía! ¡Una lengua adoptada a partir de las interjecciones de todos los seres y vivificada por interjecciones de la sensación humana! ¡El lenguaje natural de todas las criaturas recreado por el entendimiento en voces, en imágenes de acción, de pasión, de actos vivos! ¡Un diccionario del alma que es mitología a la vez que admirable epopeya de las obras y discursos de todos los seres! Es decir, permanente fabulación con pasión e interés, ¿qué es entonces si no la poesía?»

Véase también en Kant la anotación añadida a *Refll 1482*, AA 15, 678:

«(§ Virtuosos de la sensibilidad: pintores y poetas. Maestro del entendimiento: matemáticos y filósofos.*

La historia de la formación de la capacidad humana y del género humano es el desarrollo desde los sentidos al entendimiento. (§ Posteriormente, éste se extravía con la exaltación y los productos de la imaginación y debe remitirse de nuevo a los sentidos.))

*(§ En primer lugar imágenes y poetas. Luego, conceptos y filósofos.)»

Refll 1485, AA 15, 703:

«(§ El lenguaje del poeta es más antiguo que la buena prosa y el lenguaje filosófico.)».

Los escritos de Kant contienen múltiples referencias a Herder, así como una amplia correspondencia entre ambos.

²⁸⁵ *Refll 1485*, AA 15, 701:

«La conciliación de la perfección (§ el juego armónico) del entendimiento y de la sensibilidad es la belleza del espíritu. *Bel Esprit. Humaniora.*

(§ El impulso poético de la imaginación — fantasía.)

El arte de vivificar (§ de aportar intuición a) las ideas del entendimiento mediante la sensibilidad es la oratoria.

El arte de aportar unidad intelectual al juego libre de la imaginación [...] mediante los conceptos es la poética [...].

Las bellas artes son artes para mover y ocupar las fuerzas del ánimo de modo armónico [...]. No son productos del mero entendimiento, sino del poetizar [*Dichten*]. Son [productos] *materiales* o *espirituales*. (§ orales).

concreto, como ocurre por ejemplo con la fábula del estómago.²⁸² Las fábulas no son para niños, pues [éstos] no atienden a la moralidad [y] sólo se divierten con lo externo, como, por ejemplo, con el zorro, el cuervo, el queso, etc. La fábula sirve para sensibilizar el entendimiento y hacer intuitiva la moral. Finalmente, también existen ficciones que se oponen al sano entendimiento; tales son los cuentos que se oponen a la fábula. [La fábula] satisface al entendimiento, mientras que [los cuentos] le perjudican [...].²⁸³

Concepto del poeta y de la poética

El poema es el juego armónico entre los pensamientos y las sensaciones. El juego entre los pensamientos y las sensaciones es la conformidad de las leyes subjetivas; cuando los pensamientos son conformes con mi sujeto entonces estamos ante un juego de los mismos. En segundo lugar, en lo que respecta a los pensamientos, ha de observarse que éstos estén en relación con el objeto, en cuyo caso deben ser verdaderos; así como que el curso de los pensamientos | 526 | esté en conformidad con la naturaleza de las fuerzas del ánimo y, por lo tanto, con el sujeto, de tal modo que la sucesión de los pensamientos esté en conformidad con las fuerzas del ánimo. Este juego armónico entre los pensamientos y las sensaciones es el poema. El poema y la oratoria se diferencian en que el poema es un juego armónico en el que los pensamientos se acomodan al juego de las sensaciones, [mientras que], si bien la oratoria también es un juego armónico, en este caso es la sensación la que debe acomodarse a los pensamientos. Las sensaciones deben fomentar y vivificar los pensamientos. Vivificar significa dar intensidad, claridad e intuición a los pensamientos. Lo que mueve al poeta es el juego de los pensamientos, en la medida en que éstos se acomodan a las sensaciones. El poeta tiene una

²⁸² Referencia a la fábula «Les Membres et L'estomac», del escritor francés Jean de La Fontaine (1621–1695): JEAN DE LA FONTAINE, *Oeuvres complètes*, ed. de J. Marmier, Paris 1965, «Les Membres et l'Estomac», 90.

²⁸³ *Refl 1485*, σ, AA 15, 699:

«Nuevas representaciones.

(§ La imaginación productiva. Facultad creativa. Voluntaria.)

1) Descubrir algo (encontrarse por vez primera lo que ya se había dado), como la propiedad del imán. América. Las leyes del movimiento celeste. La electricidad del agua.

2) Inventar (§ que existe gracias a nosotros): conocer por primera vez propiedades que no se habían dado en el fenómeno; como, por ejemplo, la pólvora, el descargador eléctrico, las operaciones de cálculo. En general, [es] aquello que uno hace por sí mismo; como, por ejemplo, relojes, barras eléctricas. [...] | 700 |

[...] 8) Crear [*Dichten*]: fijar voluntariamente la imaginación [*Einbildungskraft*] en algo nuevo. Bien compuesto y pensado de forma regular. (§ intentar nuevas representaciones con la imaginación — pensar con el entendimiento.) (§ aquí la intención no se dirige el objeto, sino meramente al juego de los productos de la imaginación [*Einbildung*].)»

Metaphysik L₁, AA 28, 237:

«La facultad voluntaria de la imaginativa es la facultad creativa.»

| 524 | [...]

Sobre la facultad creativa

Crear [*Dichten*] significa formar nuevos conocimientos y representaciones. Es algo voluntario o involuntario. Como se ha dicho más arriba, nuestra *imaginatio* sigue su propio curso.²⁸¹ Pero la fuerza para hacer nuevas representaciones es una fuerza activa voluntaria y está a la base de toda empresa. Antes de poner algo en práctica, aportamos el plan y los medios que todos podemos crear. La creación [*Dichten*] sirve al entretenimiento, y los seres humanos están tanto más insatisfechos con el presente cuanto más amplían sus fuerzas del ánimo y se forman nuevas representaciones, algo que por tanto es propio de la naturaleza.

Descubrir [*Entdecken*] significa encontrarse por primera vez con algo que, ciertamente, ya existe, pero no es conocido. [El descubrir] se diferencia del inventar [*Erfinden*].

Inventar significa producir, a partir de uno mismo, algo que no existía en absoluto anteriormente, mientras que descubrir significa sólo observar aquello que no era en absoluto conocido; de modo que la fuerza magnética no fue inventada, sino descubierta, de la misma forma [que ocurre] con los países extranjeros; pero un experimento sólo puede ser inventado. Inventamos lo que depende de nosotros mismos.

[...] En lo que respecta particularmente a la creación, ésta pertenece *generaliter* a la producción de conocimientos que no existían en absoluto en un estado anterior. Sin embargo, fingir [*Erdichten*] es crear algo falso.

La creación tiene lugar en diversas relaciones. Se finge | 525 | algo en beneficio de la razón, con el objeto de inventar algo. De esta forma, se fingen círculos en el cielo. Además, uno finge algo no en virtud de la invención, sino de la explicación, y esto sirve en beneficio del entendimiento, como [ocurre] por ejemplo con las parábolas y con las fábulas morales. Toda fábula ha de ser una ficción destinada a la explicación del entendimiento, y encaja perfectamente en el mundo moral, con el objeto de hacer comprensible la moral. Por lo tanto, aquello que se dice en la moral mediante conceptos universales es sensibilizado en la fábula, con lo cual se explica el entendimiento. [Las fábulas] causan una gran impresión a personas que juzgan *in*

Kant. Debe tenerse en cuenta que él mismo reconocía que en sus lecciones de metafísica se ajustaba más a la psicología empírica de Baumgarten, en comparación con la exposición de esta misma sección en sus lecciones de antropología, en las que llevaba a cabo un desarrollo pragmático de la psicología empírica de Baumgarten; véase a este respecto la nota 434.

²⁸¹ Véase *V-Anth/Fried*, AA 25, 490.

una regla en todos los casos, y allí donde esta regla ha podido producirse esto placera [...]. El ingenio tiene ocurrencias, y el Juicio hace intelecciones a partir de las mismas. El ingenio produce más y el Juicio lo examina. De este modo, el francés tiene ocurrencias y el inglés busca intelecciones, por lo que el mayor grado de trabajo del Juicio es algo caviloso y el mayor trabajo del ingenio es un juego. Si el ingenio ha de placere, entonces también debe ser fácil, mientras que no placere si es difícil [...]. El ingenio ha de servir al entendimiento, pero sin sustituirlo, pues el entendimiento consiste en el juzgar, de forma que el ingenio no puede |518| ocupar su lugar, pero sí debe administrar el entendimiento y ofrecerle ocurrencias sobre las que pueda juzgar el entendimiento, pues de lo contrario éste no puede juzgar, si [el ingenio] no le proporciona materia. Por lo tanto, el ingenio es muy propio de la filosofía. El ingenio le sirve al entendimiento para la invención y para la explicación de aquello que ya se ha pensado, en tanto que inventa ejemplos, analogías y semejanzas, por medio de lo cual hace sensible aquello que es pensado en general por el entendimiento. Pero a menudo el Juicio es relegado en favor del ingenio. Esto ocurre entre aquellas personas que no han adquirido los conocimientos de forma científica, que se inclinan a las ciencias bellas y, por ello, traen a colación el ingenio en las ciencias fundamentales de la misma forma que en las [ciencias] bellas. Sin embargo, a menudo es preciso relegar el Juicio en favor del ingenio, especialmente en sociedad [...]. El ingenio es un juego,²⁷⁹ pero en tanto que juego también puede entretener al entendimiento, a partir de lo cual [este último] puede hacer algo, sólo que el ingenio que desvaría es vacío, y a este ingenio se lo denomina también un ingenio falso [...]. |519| [...] El ingenio se dirige más a lo nuevo, por lo que es cambiante; se dirige a la invención de nuevas semejanzas, mientras que el Juicio se dirige más a lo antiguo [...].²⁸⁰

²⁷⁹ Véase la nota 208.

²⁸⁰ *Metaphysik L₁*, AA 28, 243–45:

«Estas tres facultades en su totalidad, que constituyen la facultad superior de conocer, podemos aún dividir las en facultades *sanas* y *eruditas*. Así, tenemos entonces un sano entendimiento, un sano Juicio y una sana razón, pero también un entendimiento especulativo, un Juicio especulativo y una razón [especulativa] [...]. |244| [...]

Antes de pasar a la facultad de placere y displacere, aún tenemos que tratar con la *facultad de comparar* y de conocer los objetos en su comparación (como un paso desde la facultad superior de conocer a la facultad del discernimiento de los objetos según el sentimiento de placere y displacere). La facultad de formación de imágenes, o la facultad de conocer, son facultades para generar [*erzeugen*] representaciones. Ahora bien, también tenemos una facultad de comparar representaciones, y tal es el *ingenio* y la *sutileza* [*Scharfsinn*]. El *ingenio* (*ingenium*) es la facultad de comparar objetos según la diferencia. La facultad de la conformidad o de la unicidad subyace a nuestros conceptos universales. En todo juicio advierto que algo pertenece a un concepto universal al que se subsume o no; se trata del *ingenium* [...]. Sin embargo, cuando tengo un juicio negativo, cuando me encuentro con que algo no pertenece al concepto universal, sino que es diferente del mismo, entonces se trata de la *sutileza* (*acumen*). Las expresiones de la *sutileza* son aquellas por las que prevenimos de errores nuestros conocimientos, y por lo tanto los depuramos al decir lo que las cosas no |245| son. Pero mediante el *ingenium* ampliamos nuestros conocimientos. Por lo tanto, el *ingenium* es lo primero. En primer lugar, realizo toda suerte de comparaciones; pero a ello le sigue el *acumen*, y diferencia una cosa de la otra [...]. No se sabe exactamente donde incluir en realidad tales facultades, si en la facultad de conocer inferior o en la superior. En general, es la facultad superior la que se aplica a la inferior. Por lo tanto, pertenecen perfectamente a la facultad superior de conocer.» A diferencia de *V-Anth/Fried* y de las lecciones precedentes, en este fragmento, que procede de sus lecciones de metafísica, encontramos una exposición que parece ajustarse más a la concepción baumgartiana que a las ideas desarrolladas por el propio

Sobre el ingenio y el Juicio

Pero también tenemos una facultad voluntaria para comparar imágenes y representaciones. Esta facultad es activa. La comparación es la confrontación de las representaciones. El Juicio es la facultad de confrontar representaciones según la diferencia. Este aspecto del Juicio es el *iudicium* | 516 | *discretivum*. Alguien no tiene ingenio sólo por poder hallar unicidad y semejanza en las representaciones, sino por poder hacerlo de forma eminente. Ambos, tanto el ingenio como el Juicio, se denominan refinados. Un ingenio refinado es el que puede notar la menor semejanza, y un Juicio refinado es el que puede notar la más mínima diferencia. En la medida en que el Juicio es refinado, se denomina sutileza [*Scharfsinn*], y el ingenio, en la medida en que es refinado, se denomina inspirado [*sinnreich*]. El ingenio sirve para los juicios provisionales [...].²⁷⁸ El juicio provisional es un fundamento para juzgar sobre cosas, [un fundamento] que, sin embargo, es insuficiente. Pero el emitir un juicio determinado es una labor del Juicio. El ingenio vagabundea y va encontrando cosas, y sirve así para la invención, por lo que también conduce a errores; pues conduce a errores cuando toma por determinados los fundamentos insuficientes para juzgar, lo cual ocurre cuando no se tienen ganas de reflexionar sobre el ingenio y sus juicios provisionales, para ponerlos [así] en conexión con el Juicio. Pero el Juicio sirve a los juicios determinados, y por ello los previene de errores. La causa de que el ingenio conduzca a errores es también que el ingenio divierte y el Juicio satisface; pero los seres humanos atienden más a la diversión que a la satisfacción, por lo que el ingenio es más querido y gusta más, aun cuando se sepa que es incorrecto, [pues] place porque divierte. El ingenio es una ocupación fácil del ánimo y adecuado al impulso natural hacia el conocimiento. Es más fácil encontrar semejanza que diferencia, pues dispongo de un espacio inconmensurable de todas las semejanzas [...]. | 517 | [...] Por lo tanto, el ingenio es más libre y el Juicio se encuentra constreñido. Estoy obligado al Juicio por necesidad, a saber, [la necesidad de] no caer en el error. Así, en lo que respecta a la comida hay que fijarse más en la salud que en el agrado, pero preferimos fijarnos en el gusto, porque es más agradable. Que el ingenio divierta se debe además a que todas las semejanzas proporcionan una regla a partir de la cual se forma después una regla universal. Pero todas las reglas amplían el uso de las fuerzas de conocer. Todo uso del ingenio está destinado a producir

²⁷⁸ Véase la nota 268.

Ambas asociaciones, la del acompañamiento y la de la contigüidad, son asociaciones de la sensibilidad, porque se refieren al tiempo y al espacio; la asociación del parentesco, en cambio, es una asociación del entendimiento. Por lo tanto, es contrario al entendimiento que nuestra fantasía avance según la asociación, el acompañamiento y el parentesco. De esta forma, cuando uno habla de caballos ingleses puede centrarse en Inglaterra, en su gobierno y su guerra en América. Pero en tales charlas en sociedad debe haber multiplicidad y unidad, debe |514| dominar la relación en el entendimiento, pues, de lo contrario, si no tiene lugar esta relación, todo el mundo lo echará en falta [...].

La intensidad de la fantasía

La *imaginatio* es más intensa allí donde otros sentidos son más débiles; por ejemplo, la *imaginatio* de un ciego es con diferencia más intensa que la de [otra persona], pues no se ve perturbada por objetos externos. De esta forma, en París había guías ciegos.

La fantasía actúa con mayor intensidad cuando se relaciona con la inclinación, por la que es excitada. La fantasía es mayor cuando el objeto se encuentra ausente que cuando se encuentra delante. Si el objeto está delante, entonces está delante la impresión sensible, y la fantasía se oscurece mediante la impresión sensible; pero si el objeto se encuentra ausente, entonces la fantasía es mayor, por lo cual la impresión sensible se ve debilitada cuando el objeto es apartado, mientras que la fantasía aumenta. [Esto ocurre,] por ejemplo, en el caso del ser amado, pues con su ausencia desaparecen todas las faltas del objeto, las cuales, empero, sí se perciben cuando se encuentra presente [...].

[...] Las pasiones provocan una fantasía pervertida; de esta forma, |515| por pura pasión se puede caracterizar como feo algo que se ha visto, como cuando, por ejemplo, me parece horrible un bosque bello y sombrío por haberme sentido infeliz en el mismo [...].

La *imaginatio* que lleva a cabo su juego sigue su curso natural, de modo que no se encuentra bajo nuestro albedrío. Lo único que puede hacer éste es darle una dirección a la *imaginatio*, a partir de lo cual ésta continúa inmediatamente según su nueva dirección, tal como el agua en el río. Por ejemplo, cuando se escucha pronunciar una palabra en sociedad, la imaginación sigue su curso hasta que se escucha de nuevo una palabra nueva, y entonces la *imaginatio* transcurre de nuevo según esta nueva dirección. Quien concede a la *imaginatio* su decurso natural es alguien que está soñando. El albedrío no produce nuevas imágenes, sino nuevas direcciones [...].

[512] [...] La asociación se basa en tres componentes: en el acompañamiento [*Begleitung*], la contigüidad [*Nachbarschaft*] y el parentesco [*Verwandschaft*]. El acompañamiento [se produce] en tanto que las representaciones se siguen en el tiempo las unas a las otras, o bien en tanto que son simultáneas. Por lo tanto, cuando se da una representación, ésta llama en seguida a otra [...]. Si no [se produjera] [513] el acompañamiento de representaciones, no podríamos poseer causas y efectos. El acompañamiento es el primer y mayor grado de asociación. El segundo fundamento de la asociación es la contigüidad. De la misma forma que la unidad del tiempo constituye el acompañamiento, la unidad del lugar constituye la contigüidad [...]. El tercer fundamento de la asociación es el parentesco, en tanto que las representaciones guardan un parentesco en lo que refiere a su naturaleza constitutiva. Este parentesco se debe a la semejanza y la ascendencia. El parentesco de la ascendencia se da en tanto que proviene de un fundamento; por lo tanto, el parentesco de la causa y el efecto constituyen el parentesco de los efectos. Por ejemplo, cuando llueve y aparece el sol, entonces se mira alrededor por si hay un arcoíris. Pero el parentesco de la semejanza se da cuando, por ejemplo, reducimos todo a ciertas clases con el objeto de que, al pensar en algo, se nos ocurra algo otro.

La *segunda* facultad es la facultad de la *reproducción de imágenes*, según la cual mi ánimo recupera las representaciones de los sentidos desde tiempos pasados y las pone en conexión con las representaciones de las presentes. Reproduzco [*reproducire*] las representaciones del tiempo pasado según la asociación [*Association*], por la cual una representación recupera a la otra debido a que ésta acompañaba [*Begleitung*] a la primera. Ésta es la facultad de la *imaginatio* [*Imagination*]. Si no, se la denomina falsamente facultad de la imaginativa [*Einbildungsvermögen*], que es de un tipo completamente diferente; pues hay una gran diferencia entre que me imagine [*einbilde*] un palacio que he visto alguna vez y que forme *nuevas* imágenes. Lo último es la facultad de la imaginativa, de la que se dará cuenta en seguida.

La *tercera* facultad es la facultad de la *anticipación de imágenes*. Aunque el futuro, a diferencia del presente, no provoca en mí ninguna impresión, ni por lo tanto ninguna imagen, es posible formarse una imagen del futuro e imaginarse algo por anticipado [...]. — ¿Pero cómo es posible una imagen anticipada del futuro? El fenómeno presente tiene representaciones del tiempo pasado y del tiempo siguiente. Pero en mis representaciones hay una serie de las representaciones siguientes, en la que las representaciones del pasado se comportan con respecto al presente como las representaciones del presente con respecto al futuro. Del mismo modo, al igual que puedo ir desde el presente al pasado, del mismo modo también puedo ir desde el presente al futuro. Exactamente igual que el estado presente se sigue del [estado] pasado, así se sigue el [estado] futuro del [estado] presente]. [237]

Esta diferencia de la fuerza de formación de imágenes corresponde al tiempo. Pero hay además una diferencia adicional, por la cual obtenemos dos facultades más de la fuerza de representación de imágenes. Estas facultades son la *facultad de la imaginativa* [*Vermögen der Einbildung*] y la *facultad de la formación análoga* [*Vermögen der Gegenbildung*]. La *facultad de la imaginativa* es la facultad de producir imágenes a partir de uno mismo, con independencia de la realidad efectiva de los objetos, allí donde las imágenes no se extraen de la experiencia. Por ejemplo, un arquitecto finge [*fingiert*] construir una casa que aún no ha visto. A esta facultad se la denomina la *facultad de la fantasía*, y no puede confundirse con la *imaginatio*. La imaginación [*Einbildungskraft*] es una fuerza creativa [*Dichtungskraft*] sensible, aunque también disponemos de una fuerza creativa intelectual [*Verstandes-Dichtungskraft*].

La *facultad de la formación análoga* es la facultad de la característica. Una característica es lo análogo [*Gegenbild*] de algo otro. Lo análogo es un medio de producir la imagen de otra cosa. De este modo, las palabras son análogos de las cosas, para concebir las representaciones de las cosas. [Esta facultad] pertenece a la sensibilidad, porque representa imágenes, aun cuando las imágenes no procedan de la influencia de los objetos, sino de nosotros mismos; pero, según la forma, pertenece a la sensibilidad.

Finalmente podría añadirse una *facultad del desarrollo de imágenes* [*Vermögen der Ausbildung*]. No sólo tenemos una facultad, sino también un impulso a desarrollarlo todo en imágenes y completarlo. [...] Esto presupone una facultad de hacerse una idea del todo y de comparar los objetos con la idea del todo.

Todos estos *actus* de la fuerza de formación de imágenes pueden ocurrir de forma *voluntaria* o *involuntaria*. En tanto que ocurren de forma *involuntaria* pertenecen por completo a la sensibilidad; pero en tanto que ocurren de forma *voluntaria* pertenecen a la facultad superior de conocer.»

Sobre las diferencias de los sentidos, sobre si son sutiles, refinados, obtusos o delicados

[...] Entre los sentidos no sólo contamos la sensación y la intuición, sino también el juicio y el enjuiciamiento, de los cuales, sin embargo, ya no somos conscientes porque hemos juzgados desde nuestra juventud [...].

[511] [...]

Sobre la fantasía

Además de la facultad de sentir [*Vermögen zu empfinden*] también tenemos otra facultad para aprehender las imágenes de los objetos [*Vermögen Gegenstände abzubilden*] y para caracterizar y convertir en imágenes mediante una fuerza particular en el ánimo lo que se da a los sentidos. Ésta es la *facultas informandi impressiones sensuum*. Si alguien tiene una intensa fantasía y ha visto algo, entonces la imagen de este objeto permanece en su ánimo de forma imborrable. Ésta es la facultad de la aprehensión de imágenes [*Vermögen der Abbildung*]. La imagen reproducida [*Nachbildung*] es una imagen del estado anterior del objeto; si se trata de una facultad para presentar una vez el objeto, entonces todo recuerdo es una reproducción de imágenes. Las imaginaciones [*Einbildung*] son imágenes que pertenecen a la ficción [*Erdichtung*], *facultas fingendi*²⁷⁶; es una imagen de un objeto que no está ni en el presente, ni en el futuro, ni en el pasado, sino que es una ficción, un *symbolum*; de esta forma, los *typi* son imágenes de objetos que no se encuentran delante. La facultad de representarse algo con antelación es la *facultas praesagiendi* [...].²⁷⁷

²⁷⁶ Véase la nota 45.

²⁷⁷ *Metaphysik I*, AA 28, 235–37:

«Después de haber tratado, en el caso de la sensibilidad, las representaciones de los sentidos mismos, que también puede denominarse la facultad de la sensación [...], ahora queremos tratar el *conocimiento imitado de los sentidos*, que también se denomina de modo completamente pertinente la *fuerza de formación de imágenes* [*bildende Kraft*], que es una facultad de hacer conocimientos a partir de nosotros mismos, en virtud de lo cual estos [conocimientos] tienen en sí la forma según la cual los objetos afectarían a nuestros sentidos. Por lo tanto, esta facultad de formación de imágenes [*Bildungsvermögen*] en realidad pertenece a la sensibilidad; produce representaciones, ya sea del tiempo *presente*, o representaciones del tiempo *pasado*, o también representaciones del tiempo *futuro*. Así pues, la facultad de formación de imágenes consta:

- 1) de la facultad de la *aprehensión de imágenes* [*Vermögen der Abbildung*], que son representaciones del tiempo *presente*; *facultas formandi*;
- 2) de la facultad de la *reproducción de imágenes*, que son representaciones del tiempo *pasado*; *facultas imaginandi*;
- 3) de la facultad de la *anticipación de imágenes*, que son representaciones del tiempo *futuro*; *facultas praevidenti*.

Mi ánimo se encuentra ocupado en todo momento para formarse la imagen de lo múltiple tras recorrerlo. [...] |236| Esta facultad de aprehensión es la facultad de formación de imágenes de la intuición. El ánimo debe llevar a cabo muchas observaciones para aprehender la imagen de un objeto, pues la aprehende desde cada parte de modo diferente. A partir de todos estos fenómenos el ánimo debe alcanzar la aprehensión de un imagen mediante su reunión.

Sobre los sentidos

[...] Por lo tanto, la aflicción por el dolor y el agrado por la alegría se deben a la conciencia del sentido interno. Es agradable ocuparse con los sentidos externos, pero la atención sobre el sentido interno es fatigosa y violenta, si bien se la precisa para la revisión, sólo que ésta no debe ser persistente. De ahí que sea un fantasioso quien atiende a sus sensaciones y su gusto [...].

Quien no fija un objeto del sentido externo es un idealista. También hay idealistas del gusto, que dicen «no hay un verdadero gusto universal, sino costumbres y opiniones adquiridas». Éste es un principio de la insociabilidad: si no tuviéramos un gusto universal, no podríamos comer juntos en torno a una misma bandeja.²⁷⁵ De esta forma, podemos imaginarnos un idealismo racional, que consiste en que nuestra felicidad no depende de las cosas externas, sino que éstas tienen el valor que les damos [...] |493| [...] Por lo tanto, la felicidad no radica en las cosas, sino en cómo el ánimo las reciba. El ánimo puede hacer mucho a este respecto, puede dar forma al mundo en su totalidad. Es algo a lo que nos da pie la futilidad de las cosas y la corta duración de la vida. Esto es lo único a través de lo cual comprendemos que las cosas externas no aportan la felicidad. Por lo tanto, el ánimo puede inteligir muy fácilmente que la verdadera felicidad se basa en la idea, y éste es el idealismo verdadero, que es racional y práctico [...].

|496| [...] El oído no aporta forma [*Gestalt*] ni concepto de los objetos, sino sensación. La vista no aporta sensación, sino figura. Según esto, el oído es un juego de la sensación, y la vista un juego de la figura. Lo múltiple según el tiempo es el juego, por lo que la música es un juego de la sensación. Lo múltiple según el espacio es la figura, por lo que el baile es un juego de la figura. Puede denominarse un juego en la medida en que ocurre poco a poco, por lo tanto en la relación del tiempo. Un juego afecta más que la figura, porque [el primero] es sensación. Cuando el juego alcanza al ser humano en su totalidad, éste se ve vivificado; el juego de la figura también tiene sensación, pero se dirige más al objeto; por lo tanto, de este modo no somos afectados. Sin embargo, la sensación [es afectada] por la luz y por el color, que constituyen los diferentes tipos de sensación, por lo que podríamos también tener un juego de la sensación por medio de los ojos. La figura es sólo la forma |497|, pero el color es un juego de la sensación [...].

|499| [...]

²⁷⁵ Véase la nota 85.

| 487 |

Sobre la facilidad y la dificultad

[...] | 488 | [...] La mayor perfección de las fuerzas del ánimo se debe a que las sometemos a nuestro albedrío; y cuanto mayor sea su sometimiento al libre albedrío tanto mayor será la perfección que tendrán. Si éstas no se encuentran bajo el poder de nuestro libre albedrío, entonces cualquier posesión de esta perfección será en vano, si no podemos hacer lo que queramos con las fuerzas del ánimo. En virtud de esto, la atención y la abstracción, en tanto que [son] las dos facultades formales de nuestro ánimo, sólo nos serán útiles si se encuentran bajo el libre albedrío, de tal forma que la atención involuntaria y la abstracción provocan grandes perjuicios [...]. | 489 | [...] Pero si someto las fuerzas del ánimo al libre albedrío, puedo atender y abstraer cuando quiera; de esta forma, si algo golpea mis sentidos, desaparece el mal, la incomodidad y la causa [...].

| 490 | [...] La abstracción parece ser algo fácil; sin embargo, es un verdadero trabajo y esfuerzo. Si no está en nuestra mano abstraer, entonces la *imaginatio* sigue su camino como una tormenta; por ejemplo, me imagino inmediatamente la figura entera de una persona cuando la veo, y si en ella es llamativo algo en particular, entonces el ánimo se adhiere siempre a esto [...]. En general, el ánimo tiende a completar todas las cosas formando cierta totalidad, por lo que es difícil abstraer. Cuando algo pertenece al todo de la representación y falta algo en este todo, entonces hay un esfuerzo implicado en extraer y aislar estas representaciones conectadas. El ánimo tiene una fuerza natural y, si no fuese porque hay muchos obstáculos, estaría en disposición de representárselo todo de una vez. Por lo tanto, la atención debe impedir esto, por lo que también son difíciles aquellas ciencias que precisan de abstracción. A través de la abstracción el ánimo encuentra límites y se le salvaguarda del esfuerzo de pensar [...].

| 492 |

** (§ El concepto debe ofrecer el fundamento.)

Por lo tanto, la imperfección no radica en los sentidos, sino en su libertinaje, en que no se someten al libre albedrío [...]. Cuando el entendimiento tiene poder sobre la sensibilidad por mediación del libre albedrío, entonces la fuerza de ésta es tanto más una perfección, ya sea en el conocimiento* o en el sentimiento.

* (§ Intuición (§ para el objeto, sensación para el sujeto, en tanto que modificación.))»

materia. El darle al entendimiento mucha sensibilidad es una gran perfección, pues ésta contiene la materia |487| que el entendimiento pone en orden. La sensibilidad hace intuible lo que el entendimiento juzga en general. Por lo tanto, la sensibilidad tiene la función de hacer intuible aquello sobre lo que el entendimiento reflexiona. En lo que respecta a la voluntad, los sentidos son un estímulo, [mientras que] el entendimiento no tiene impulsos. No se entiende en absoluto de qué forma el entendimiento pueda mostrar a los sentidos aquello que entiende y cómo pueda tener un efecto sobre los sentidos, dado que no tiene fuerza motriz. Somos pasivos, y la parte pasiva del ser humano es la sensibilidad, pero los sentidos son también instrumentos pasivos del entendimiento; por eso debe desarrollarse la sensibilidad de forma que pueda ser empleada, y entonces ésta debe ser disciplinada, para que se convierta en un instrumento del entendimiento.²⁷⁴

²⁷⁴ *Refll 1482*, AA 15, 673–76:

«La sensibilidad (intuición), que oponemos al entendimiento, se entiende en dos sentidos. En primer lugar, en tanto que se enfrenta al entendimiento (§ por la confusión); en segundo lugar, en tanto que le es |674| de ayuda (§ dado que ella es la intuición que le corresponde al concepto). En el primer caso, es el aspecto pasivo (§ capacidad) (§ facultad inferior) de nuestro ánimo, así como el entendimiento su aspecto activo (§ la facultad activa). En segundo lugar, ella es lo ~~idea~~ real, para lo cual el entendimiento sólo contiene lo ideal (§ y la forma ~~lógica~~). (§ Inspirado.)

(§ Apología* a favor de los sentidos, no *Panegyris*. A ellos se les culpa de todo, pero la culpa es del entendimiento vago que ha de emplearlos [...])

* (§ Todas las facultades se dividen en sensibilidad y entendimiento, facultad superior e inferior. En primer lugar, facultad de conocer sensible, etc.)

(§ Los sentidos no engañan, no confunden, porque no juzgan en absoluto. (§ Tampoco son la causa de la confusión, porque no piensan en absoluto.) El entendimiento debe desempeñar por sí sólo sus asuntos y abstraer de los sentidos. Recibirá mal servicio quien tenga dos sirvientes que se ponen mutuamente el uno en manos del otro.

~~Apología~~ La defensa no es una alabanza, y liberarse de una culpa no es por sí mismo un mérito. De ahí que no se le deba confiar a los sentidos lo que es obligación del entendimiento.)

(§ A menudo se considera la sensibilidad como una expresión de censura; a menudo, como una expresión de alabanza.) [...].

(§ El entendimiento es árido sin la sensibilidad.)

(§ La sensibilidad debe ser cultivada, pero obviamente también hacerse previamente disciplinada.) [...]. |675|

Nuestra perfección consiste en someter todas nuestras facultades al libre albedrío; pero también en tener una facultad para [por] nuestro libre albedrío que nos permita poner en práctica las ideas de la razón. En relación con lo primero, la sensibilidad es un impedimento; en relación con lo segundo, un medio. (§ Es cierto que la sensibilidad es un impedimento, pero también le aporta intensidad al entendimiento.) [...]

(§ Sensibilidad como pasividad [*passibilitaet*] (§ receptividad) es la facultad inferior; entendimiento como espontaneidad [*spontaneitaet*] es la [facultad] superior.

De ahí [proceden] las quejas respecto a la sensibilidad. Pero sin ella no hay intuiciones ni impresiones; intensidad.

[Ella] es necesaria para el entendimiento, pero también un impedimento.) [...]

(§ ~~Intuición~~ y percepción e imaginativa [*Einbildung*] constituyen toda la sensibilidad en lo que respecta al conocimiento.) (§ Facultad superior e inferior.)

Somos pasivos, no sólo con respecto a los objetos externos, sino también con respecto a la imaginativa, es decir el juego (§ interno) involuntario de la sensibilidad. Los sentidos (§ no juzgan) ciegan mediante su ilusión; seducen mediante su comodidad (§ vivacidad) y echan grilletes a nuestras fuerzas mediante la costumbre; de ahí que se atribuyan todos los males a los sentidos. (El cuerpo es el origen del mal.)

(§ En nosotros, animalidad e inteligencia.

[En nosotros,] sensibilidad y entendimiento) |676| [...]

Por el contrario, a los sentidos [del ser humano] debe atribuirse el desarrollo de la perfección que bosqueja el entendimiento. Hacer que los conceptos del entendimiento sean bien sensibles* significa representarlos en la intuición**; y el albedrío, instruido por el entendimiento, necesita todavía que la idea del entendimiento adquiera realidad mediante la sensación (§ intuición). De ahí que el sentimiento (§ y) la intuición sean instrumentos del entendimiento.

* (§ Los clásicos. [Ser] popular en sociedad. Clases a los niños.)

Sobre la diferencia de la sensibilidad y su relación con respecto al entendimiento

Oímos quejas sobre la sensibilidad, en tanto que fuente de confusiones y errores; por lo tanto, se la culpa de ser la causa del error, con la queja de que el entendimiento no domina más que la sensibilidad. Por otro lado, ésta tiene sus méritos, dado que hace intuible aquello sobre lo que el entendimiento reflexiona con frialdad, y entonces es al entendimiento al que se le censura no ser más sensible. ¿Qué posición debemos adoptar sobre esta cuestión? Nuestra perfección radica en que podemos someter nuestras facultades y capacidades al libre albedrío. Cuando esto sucede, entonces se precisa además que haya un poder y una fuerza |486| para poner en práctica lo que es proyectado por el libre albedrío. Éste constituye por tanto la condición bajo la cual pueden emplearse las fuerzas. Por lo tanto, se precisa de dos componentes para la perfección: la *potestas rectoria* y la [*potestas*] *executoria*. La [*potestas*] *rectoria* es ciega sin la [*potestas*] *executoria*. La sensibilidad es un componente principal del ser humano en tanto que tiene un poder ejecutor por el que el entendimiento obtiene un efecto cuando es puesto en conexión con los sentidos. Por otro lado, los sentidos no tienen la capacidad de regir y a veces son un impedimento. Así que en parte son beneficiosos y en parte perjudiciales. Nuestra *imaginatio* no se somete fácilmente al libre albedrío, pues el ser humano no puede tener ocurrencias ingeniosas cuando quiere, sino que debe esperar; y lo mismo ocurre con los impulsos y las inclinaciones del ser humano, y éste es el defecto de la sensibilidad. Este defecto de la sensibilidad se da sólo en tanto que no es disciplinada; si ha de someterse al libre albedrío, entonces debe ser disciplinada para convertirse en un instrumento del entendimiento que éste emplee para hacer intuibles sus ideas. Por lo tanto, es falso que la sensibilidad sea la causa del error, pues los sentidos no juzgan y, por lo tanto, tampoco pueden errar [...]. Lo que podemos decir en detrimento de la sensibilidad es que su fuerza, según la proporción, es demasiado grande para la fuerza del entendimiento. El entendimiento no puede desarrollar nada, sino que la sensibilidad debe darle

Verdad: perfección fundamental. Es la mayor para [100] el entendimiento, pero no para la inclinación (§ en sentido objetivo, pero no subjetivo; en sentido lógico, pero no práctico. Pero es la primera condición. La cuestión de la utilidad no debe tener prioridad. *Quærit delirus*, etc. Interés.) La ficción place a menudo más, y la ilusión es más cómoda [...]. |672| [...] Prueba de la verdad mediante la aprobación [*Beifall*] de los otros. De ahí los docentes clásicos ~~principios fundamentales~~ del derecho. De ahí la libertad de prensa. Inclinación a necesitar de otro para la adhesión [*Bestimmung*]. Corrección precisa.

(§ *suaviter in modo*). (§ encanto). |673|

Claridad en el entendimiento, intensidad en la sensación. (§ Inspirado), lleno de sentido (§ expresivo) y carente de sentido (§ *Non sense*). Lacónico. Discurso: el enfático (§ para los sentidos) o el hipostático (§ para el entendimiento) [...].»

- 1) La relación de los conocimientos con respecto al objeto.
- 2) La relación de los conocimientos con respecto al sujeto.
- 3) La relación de los conocimientos entre sí.

En lo que respecta a la perfección de los conocimientos con respecto al objeto, a saber, según la cualidad, son propias de ella la verdad y la certeza. La distinción es el medio para las dos. Según la cantidad, en lo que respecta al objeto, el conocimiento es perfecto por su magnitud, su completud y su medida. En la perfección de los conocimientos según el sujeto se incluyen la facilidad, la vivacidad y la novedad. No conozco mejor el objeto porque se me presente con facilidad, novedad y vivacidad, sino que la diferencia afecta al ser humano mismo y no al objeto; éste ama lo nuevo, porque aumenta su conocimiento, [que] es mayor que antes.

A la perfección de los conocimientos entre sí pertenecen asociación, orden, unidad y también multiplicidad y contraste.

La verdad de los conocimientos es la perfección fundamental, a saber, en lo que respecta al objeto; es algo que, ciertamente, no interesa como tal, pero es la condición del resto de las perfecciones [...].

[485] Nuestros conocimientos pueden tener claridad en el entendimiento e intensidad en la sensación. En los discursos podemos diferenciar los [conocimientos] enfáticos y los conocimientos hipostáticos. Esta división procede de Aristóteles, quien así dividía los meteoros.²⁷⁰ Así, el arcoíris es enfático y el relámpago hipostático. Enfático sería, por lo tanto, el que aporta intensidad a la sensación, e hipostático [sería aquel donde] hay una belleza independiente²⁷¹. *El Espectador inglés*²⁷² tiene belleza independiente, [mientras que] adornar el discurso con imágenes es propio de la belleza enfática.²⁷³

²⁷⁰ Aristóteles, *De mundo*, 395a 29–30.

²⁷¹ Véase la nota 94.

²⁷² Véase la nota 259.

²⁷³ *Refl 1482*, AA 15, 670–72:

«La relación del conocimiento:

1) con respecto al objeto: verdad, magnitud. (§ alcance y profundidad; composición y descomposición), certeza; y los medios para las mismas: distinción, completud, medida.

(§ intuición y concepto.

Verdad objetiva y distinción en el juicio.

Medida.

El espíritu de universalidad, del todo.

Micrólogo.)

(§ Gusto.) (§ hacer las cosas fácil) (§ para el estado)

2) Con respecto al sujeto. 1. Facilidad, impresión; 2. Vivacidad; 3. interés, novedad. (§ 3. en un sentido práctico, para la voluntad, no inmediatamente moral, sino pragmático.)

(§ Utilidad en la mera cultura.) | 671 |

(Perfección práctica — [perfección] estética.)

3) [La relación de los conocimientos] entre sí. Asociación, orden, contraste, unidad (§ exactitud.)

[482] [...]

Sobre la distinción

El orden precede a toda distinción. La distinción es obra del entendimiento y la claridad obra de los sentidos, puesto que la distinción se basa en la reflexión. La distinción se opone a la indistinción, mientras que el orden se opone a la confusión. Por lo tanto, el orden es la condición de la distinción, y la confusión [es la condición] de la indistinción. En el pensamiento y en la acción debe gobernar el orden. Pero todo orden tiene una regla, y en esto las personas son muy diferentes entre sí [...].²⁶⁹

[483] [...]

Sobre la multiplicidad de la perfección e imperfección del conocimiento

La perfección del conocimiento es de tres tipos:

516— en el marco de la teoría del uso hipotético de la razón que Kant expondrá en el Epílogo a la Dialéctica Trascendental de la *KrV*, A 646s./ B 674s.

²⁶⁹ La comprensión del concepto de distinción así como de su relación con las facultades de conocer en este texto, en el que se afirma que la distinción es obra exclusivamente del entendimiento, no se corresponde con la detallada exposición que encontramos en *Metaphysik Lt*, AA 28, 229, del mismo periodo:

«Los conocimientos sensibles *no* son sensibles *porque* sean confusos, sino que éstos tienen lugar en el ánimo en la medida en que éste es afectado por los objetos. A su vez, los conocimientos intelectuales *no* son intelectuales *porque* sean distintos, sino *porque* surgen de nosotros mismos. Según esto, las representaciones intelectuales pueden ser confusas y las sensibles distintas. Algo no es aún distinto por ser intelectual, y algo no es oscuro sólo por ser sensible. Por lo tanto, hay distinción sensible y [distinción] intelectual. La sensible consiste en la intuición; la intelectual, en los conceptos. La sensibilidad es la propiedad pasiva de nuestra facultad de conocer, en tanto que somos afectados por los objetos. Pero la intelectualidad es la espontaneidad de nuestra facultad, en tanto que o bien nos conocemos a nosotros mismos, o bien queremos algo, o bien tenemos una satisfacción o desagrado por algo. La razón por la que Wolff y otros tuvieron los conocimientos confusos por sensibles es la siguiente: porque el conocimiento no tiene distinción antes de ser elaborado por el entendimiento; más bien el conocimiento es aún confuso en un sentido lógico, es decir, cuando no puede ser inteligido mediante conceptos. Pero lo confuso en un sentido estético es aquello que no puede ser concebido de modo distinto por los sentidos. Ahora bien, si el conocimiento es confuso, la razón de ello no radica en el hecho de que sea sensible, sino en que es confuso en un sentido lógico y el entendimiento aún no lo ha elaborado. Todos los conocimientos que proceden de los sentidos son primeramente confusos en un sentido lógico, cuando aún no han sido elaborados por el entendimiento. No son sensibles sólo por ser aún confusos, sino que siguen siendo sensibles según su origen si proceden de los sentidos, aun cuando también sean elaborados por el entendimiento y se hagan distintos. Pues la distinción y la oscuridad son sólo formas que conciernen tanto a las representaciones sensibles como a las intelectuales. Pero son sensibles o intelectuales según su origen, ya sean distintos o confusos.»

Sobre los pensamientos oscuros, véase la nota 23.

También se detecta una incongruencia con respecto a la anotación manuscrita que presumiblemente sirvió de esbozo a Kant parcialmente para esta lección, *Ref 1482*, AA 15, 669:

«Orden en el pensamiento y la acción (§ distinción.) Espíritu de orden, por lo tanto de regla. Pedantería: la escrupulosidad de la regla (§ hacerlo todo absolutamente demasiado distinto). Distinción (§ en) la intuición o según conceptos. Desorden, confusión. Orden formal. Método. Conforme a la escuela. Orden en la comparación de lo múltiple. Clases.»

[...] Un músico que fantasea debe aplicar su reflexión a cada dedo que coloca, al acto de tocar y a lo que quiera tocar, [así como] a lo nuevo que quiera producir. De no hacer esto, no podría tocar; pero él no es consciente de esto [...]. Todo ello ocurre en las representaciones oscuras. La observación de esto es una importante tarea de los filósofos.

El mayor tesoro del alma reside en la oscuridad. Una gran cantidad de pensamientos filosóficos se encuentra ya preparada en la oscuridad. Debemos explicar y averiguar los juicios que surgen de las representaciones oscuras [...].²⁶⁷ |480| Lo que es enjuiciado de forma universal por el sano entendimiento no debe ser tenido por desatinado porque no tenga un fundamento, pues el fundamento se halla en la razón, dado que de lo contrario los seres humanos no podrían juzgar de forma universal. Sin embargo, el fundamento se encuentra aún en la oscuridad y hay que intentar descubrirlo [...].

|481| Los juicios provisionales pertenecen también a las representaciones oscuras. Antes de emitir un juicio que sea determinado, una persona emite anticipadamente un juicio provisional de forma oscura. Éste le guía en la búsqueda de algo [...].²⁶⁸ De ahí que sea muy importante el *studium* del ánimo en lo que respecta al proceder oculto del alma humana [...].

²⁶⁷ Compárese con los paralelismos en *Refll 1482*, AA 15, 665–67:

«Representaciones oscuras. (° Que se las tiene.) (° Que uno no es consciente en absoluto de las suyas). La mayor parte de las cosas las hace nuestra alma en la oscuridad y su mayor tesoro reside en la oscuridad.

(° un gran mapa, que se encuentra iluminado en pocos sitios. El auto-conocimiento completo sería un tipo de omnisciencia.)

En relación con lo primero, las reflexiones de los sentidos. Lo que un niño hace hasta que puede hablar. Todos los conocimientos racionales (° invenciones) se encuentran preparados en la oscuridad. De ahí que nuestros propios juicios deban ser susceptibles de explicación [...].

A esto se debe toda filosofía analítica. Sócrates: comadrona [...].

En relación con lo segundo, alcance de los sentidos y de su afección: tonos, música. Memoria, custodia. Nada desaparece.

(° En parte somos un juego de representaciones oscuras (inclinación, asco, temor, odio, de los cuales no podemos aducir ninguna razón); en parte jugamos con representaciones oscuras, para afectar a alguien mediante algo sin que éste sepa a qué se debe. (° El no ser consciente de los verdaderos móviles de nuestra virtud.))

[...] |666| (° Conciencia de las representaciones y conciencia del propio estado de las representaciones; el último puede ser claro [...] y aun así contener representaciones oscuras.)

(° En los asuntos de gusto, adoramos la luz y la sombra.)

[...] (° La belleza es la representación oscura de la finalidad. Caballo.)

(° Claridad en el todo, pero oscuridad en las partes: indistinción.)

Pero también somos un juego de representaciones oscuras. Nuestra imaginación quiere deambular a oscuras [...].

|667| Una oscuridad que se aclare de repente (° lo he visto, pero no me lo creo) es agradable. Pensamientos ingeniosos [...].»

Sobre los pensamientos oscuros, véase también la nota 23.

²⁶⁸ *Refll 4681*, Q¹, AA 17, 667:

«[...] Reglas de las presunciones en tanto que enjuiciamiento provisional de los fenómenos para los juicios determinantes.»

Refll 2510, Q³-χ? (ψ?), AA 16, 399:

«Juzgar en un sentido problemático por mediación de juicios provisionales, no determinantes.»

A pesar de su brevedad, este texto no deja de ser importante. Por un lado, se trata de una anotación manuscrita junto a dos párrafos del *Auszug* de MEIER [§§ 167s., AA 16, 371, 396]: la vinculación de ambos textos indica que el concepto de juicio provisional lo elabora Kant inspirado por el concepto de “suspensión del juicio” [*suspendere iudicium*] que hallamos en este manual, empleado para sus clases. Por otro lado, los juicios provisionales se ponen en relación con los juicios problemáticos, lo cual apunta al desarrollo crítico de los conceptos de juicio provisional y de ingenio —al que sí se hace referencia en AA 25,

Sobre las representaciones oscuras del alma

Las representaciones oscuras contienen el resorte oculto de aquello que ocurre a la luz, por lo que debemos examinarlas. Las representaciones oscuras son aquellas de las que no se es consciente. ¿Cómo se las puede tratar entonces? No de forma inmediata; sin embargo, puedo concluir que en mí se hallan representaciones de las que no soy consciente. Por ejemplo, veo la Vía Láctea como una banda blanca, y con el telescopio veo un montón de estrellas. Justamente esas estrellas las he visto también solamente con mis ojos, pues de lo contrario no habría podido ver la Vía Láctea, y no era consciente de esto: por lo tanto, tenía representaciones oscuras de las estrellas. Sobre las representaciones oscuras se señala en general lo siguiente:

- 1) El alma humana hace la mayor parte de las cosas en la oscuridad.
- 2) El mayor tesoro de sus conocimientos reside en la oscuridad.²⁶⁶

[...] (Es pragmático el conocimiento del que se puede hacer un uso general en la sociedad. — De modo especulativo, prudencia mundana, sabiduría mundana.)

([§] Sobre el conocimiento de sí mismo: 1) según lo que *se es*; 2) [según] lo que *se sería* en otras circunstancias, es decir el carácter, que es desconocido, ni siquiera lo que *se será* de mayor.)

([§] 1. conocimiento del ser humano en tanto que una cosa de la naturaleza; 2. en tanto que ser moral. 3. con la vista puesta en la humanidad y el uso que [el ser humano] hace de su naturaleza.) [...] | 661 |

[...] ([§] *División*: doctrina de los elementos y doctrina del método. 1. facultad de conocer, facultad del sentimiento; facultad de desear.)

[...] Poder decir “Yo” ([§] soy): facultad especial, el ser objeto de sí mismo. ([§] Los niños pequeños no [pueden]). [...] Personalidad. De ahí que no sólo el dolor, sino la aflicción por el dolor, etc. Felicidad e infelicidad ([§] no sólo el agrado, sino la alegría). Mérito y culpa. Entendimiento y razón. En esta facultad de referir el estado de uno a sí mismo: ánimo [...]. El sujeto mismo es alma. El ánimo hace la inteligencia. El ser humano como animal (tiene alma), y como *intelligentia*. La inteligencia, en la medida en que tiene poder sobre su animalidad. Espíritu.

([§] El *Yō* que considera: facultad superior; [El *Yō*] que es considerado: [facultad] inferior.

Pertenece a la superior aquello que no es posible sin conciencia.)

[...] ([§] ¿Es difícil conocerse a sí mismo? ¡No! Pero es difícil conocer al ser humano, porque no se lo puede comparar con nada más.) ([§] conocimiento trascendental.) | 662 |

([§] 1. El conocimiento de uno mismo; 2. el conocimiento de otros seres humanos; 3. el conocimiento de la humanidad en general.)

[...] De ahí el amor propio excluyente y el [amor propio] participativo. El autor habla a través de nosotros al querer ver con otros ojos [...].

| 663 | En tanto que animal tengo un cuerpo. *Yō*, en tanto que soy afectado por ese cuerpo: alma; en tanto que lo domino, inteligencia (en tanto que domino mi alma por mí mismo: espíritu). De ahí que enjuicie algo en tanto que ser humano según la animalidad o en tanto que inteligencia. Temo la caída de la torre y a la vez no la temo, la muerte, etc. [...]. ([§] En tanto que ser humano me encuentro bajo una dependencia animal.

En tanto que inteligencia: libre [...]. [...]»

²⁶⁶ Una idea de procedencia leibniziana, como Kant reconoce en *Metaphysik L₁*, citado en la nota 262. Véase también la nota 362.

²⁶⁶ Una idea de procedencia leibniziana, como Kant reconoce en *Metaphysik L₁*, citado en la nota 262. Véase también la nota 362.

animalidad. En esta personalidad combinada hay siempre una contradicción natural, dado que la animalidad descansa en la dependencia del alma con respecto al cuerpo, [mientras que] la inteligencia [descansa] en el dominio del alma sobre el cuerpo. Por lo tanto, la personalidad ha de hacerse acompañar de armonía, que es alcanzada mediante la coacción, el dominio de sí según ciertas reglas y la disciplina. Ambas las diferencian el ser humano con ocasión de los sentidos y con ocasión de los juicios según la reflexión. Según la animalidad, éste juzga aquello que le sabe bien y, por otro lado, como inteligencia, [juzga] si es bueno o malo; así, también con ocasión de los sentidos, por ejemplo, éste juzga como animal que todo se mueve girando alrededor de la tierra, mientras que ésta permanece inmóvil, pero como inteligencia no [juzga así] [...].

Cuando el ser humano refiere todo a su inteligencia, se trata del egoísmo [*Selbstsichtigkeit*], pues toda nuestra sensación es o bien excluyente o bien participativa. El amor propio [*Selbstliebe*] es justo, pero el egoísmo [*Eigenliebe*] y la vanidad son excluyentes. Cuando leemos algo, una historia o una novela, siempre nos situamos en el lugar del otro, y esto es la participación [...].²⁶⁵ [...]

²⁶⁵ Véase el texto paralelo en *Ref/1482*, $\sigma^{2?}$ ($\sigma^{3?}$), AA 15 657–63:

«Cualquiera se despierta cuando lo nombran. Niño. No *Yo*. Egoísta [*Egoist*] en el trato. Egoísta [*Selbstsüchtig*].

Sí mismo [*Selbst*] excluyente. |658|

Montaigne.

La identidad del *Yo* en el tiempo pasado [...].

El ser humano es un sujeto doble; como animal y como inteligencia. Aplicarse disciplina a sí mismo.

[...] Siempre se han diferenciado dos tipos de estudios: para la escuela y para la vida. Adquirir conocimiento y hacer uso [del mismo]. El primer conocimiento es conforme a la escuela; el segundo, *populair* [...].

Ciencia para eruditos y ciencia para el mundo. Pedante es quien en el mundo hace uso meramente de conocimiento escolástico [...]. |659|

Conocimiento mundano: Naturaleza y ser humano. Todo se refiere al ser humano. Toda inclinación, pasión.

El conocimiento mundano es conocimiento del ser humano. “Es una persona de mundo” significa que [...] se viste y se comporta según las maneras de la corte. Mente trivial contra los pedantes. No se necesita precisamente viajar para conocer el mundo. Se debe observar en casa y estudiar sobre esto. Conocimiento local y conocimiento general; el primero es restringido y sin uso racional. Observación de la vida común; de historias y biografías. Tres tipos de doctrinas: 1) las que hacen diestro; 2) las que hacen prudente; 3) las que hacen sabio: conocimiento escolástico, pragmático y moral. (§ algunos conocimientos cultivan, otros civilizan y otros moralizan.) Antropología pragmática. La prudencia se dirige a la comunidad en la que nos hallamos junto con otros seres humanos. Todas las otras ciencias pragmáticas toman prestado de ahí. Historia pragmática.

Empero uno también se debe hacer prudente mediante el trato, los negocios y a menudo sufriendo daños, sin estudiar la prudencia. El árbol que hacía prudente. [...].

Utilidad en la pedagogía [*Erziehungskunst*] en la ~~violencia~~ influencia sobre los ánimos de los súbditos, en la moral y la religión, en el gobierno. (§ dificultad).

Principalmente en el trato, con el objeto de alcanzar las propias intenciones de uno o de raciocinar [*raisonnieren*]. Finalmente, la crítica de la historia así como de las poesías.

Tan sólo buscamos las reglas de los fenómenos del ser humano y no los fundamentos de estas reglas. Las reglas siempre las tratamos *in concreto*, no *in abstracto*. Por ejemplo, que la novedad interese por sí sola, en qué casos; no la causa.

(§ Aquí investigamos al ser humano no en relación con lo que |660| sea de forma natural, sino para saber lo que éste puede hacer por sí y como pueda [éste] ser empleado.)

(§ El conocimiento mundano es: 1) conocimiento de la naturaleza; 2) conocimiento del ser humano; pero el ser humano también tiene una naturaleza. Aquí, por lo tanto, se trata del uso del mismo.)

[...] (§ se puede ser un buen súbdito cuando a uno se le da oportunidad de mostrarse como útil.)

sentimos. De ahí que se diferencie entre *animus* y *anima*. De otro modo, el *animus* también se denomina *mens*, aunque *mens* también puede querer decir espíritu. Por lo tanto, en el alma el ánimo es algo distinto a lo que denominamos sin más ánimo o sentimiento. Los animales no pueden sentir ni aflicción ni alegría porque no pueden reflexionar sobre su estado; por lo tanto, tampoco pueden sentir felicidad o desgracia, pues sólo el ser humano puede sentir felicidad o desgracia mediante la reflexión; es algo que se encuentra bajo su poder. El concepto del *Yō*, tratado en sentido pragmático, es el pensamiento más interesante de todos, al que todo se aplica o al que todo se reduce. El ser humano tiene una gran inclinación [475] a hablar de sí mismo cuando se encuentra en sociedad, aun cuando esto se vea algo limitado por la prudencia. En su pensamiento, todo ser humano es un egoísta —pero, puesto que cada uno es así, de esta forma cada uno pone límites al otro. A Montaigne se le objeta que siempre hable de sí mismo²⁶⁴ [...]. En el enjuiciamiento moral se precisa la facultad de transferir el *Yō* y colocarse en el punto de vista y en la posición del otro, de forma que uno se piense con él y se sienta en él. Si queremos juzgar a otras personas, entonces debemos variar el punto de vista, a saber:

- 1) transferir mi punto de vista, y luego
- 2) transferirme en [el punto de vista] de los otros; y de esta forma podemos determinar el valor de las acciones de otro, cuando podemos intercambiar ambos puntos de vista. Adoptar un punto de vista es una destreza que puede ser adquirida mediante el ejercicio [...].

Por lo tanto, el ser humano puede ser tratado de dos maneras, como animal y como inteligencia [*Intelligenz*]. Como animal, está capacitado para las sensaciones, impresiones y representaciones; como inteligencia, es consciente de sí mismo, algo que subyace a todas sus fuerzas superiores. Como inteligencia, tiene poder sobre su estado y su animalidad, y a este respecto se denomina espíritu. El ser humano es tratado como animal cuando se deja de lado la inteligencia. Éste considera algo con el entendimiento cuando lo considera en tanto que inteligencia. De esta forma, el ser humano siente temor de muchas cosas, pero sólo en tanto que animal, como, por ejemplo, cuando se encuentra arriba de una torre alta; su entendimiento le dice que no hay causa para ello. Como inteligencia, censura aquello que desea como animal [...]. [476] [...] En el ser humano hay dos sujetos: si se censura a sí mismo, lo hace como inteligencia; si es censurado por sí mismo, es censurado como animal. Por lo tanto, el ser humano se trata a sí mismo desde dos puntos de vista, [a saber:] como animal y como inteligencia. La inteligencia constituye la personalidad, que, no obstante, se combina con la

²⁶⁴ Véase la nota 260.

de sí mismo. Los niños se sirven tarde de la expresión “Yo” [*Ich*]; aún no pueden tomarse en consideración a sí mismos, y carecen todavía de la facultad de dirigir sus pensamientos a sí mismos. El concepto del *Yō* es muy fecundo, es la fuente de la que pueden derivarse muchas cosas.

- 1) La sustancialidad. El alma es el verdadero *Yō*; es un sujeto que no es predicado de otros.
- 2) La simplicidad, pues [el *Yō*] es una unidad en el sentido más estricto, y no tiene un *pluralis*; no puede dividirse. Una pluralidad no puede constituir un *Yō*; por consiguiente se trata de un concepto simple.
- 3) La espontaneidad [*Spontaneität*] también se sigue [del *Yō*], pues no soy movido [por otras cosas] cuando digo «Yo hago» [*Ich thue*].

El mismo *Yō* significa el alma, o lo interior. El cuerpo es un objeto externo de mis sentidos, pero no veo el *Yō* |474| mediante el [sentido] externo, sino mediante el sentido interno: me contemplo a mí mismo.²⁶² En el alma podemos distinguir espíritu y ánimo. El ánimo es el modo como el alma es afectada por las cosas; es la facultad de reflexionar sobre el propio estado y de referirlo a uno mismo y a la personalidad. El espíritu o el alma es el sujeto que piensa, por lo que es activo, mientras que el ánimo es pasivo.²⁶³ Quien tiene un buen ánimo tiene facilidad para el aprendizaje y se deja educar [*ziehen*]. Pero el concepto de espíritu presupone el concepto de actividad. Un dolor corporal incumbe a nuestra alma; la aflicción [*Betriübnis*] incumbe al ánimo y tiene en el mismo su sede. Hay muchos males en nuestra alma, pero no en nuestro ánimo. No sólo sentimos el dolor en el alma, sino que nos afligimos también debido a este dolor en nuestro ánimo, y no sólo sentimos una alegría en nuestra alma, sino que además sentimos agrado por estar alegres en nuestro ánimo [...]. Por lo tanto, de un hombre sabio se exige que se mantenga alejado de lo que pertenece al ánimo. El ánimo es la facultad por la que sentimos lo que

²⁶² *Metaphysik* I, AA 28, 227s.:

«Mi representación se dirige o bien a objetos o bien a mí mismo. En el primer caso soy consciente de otros conocimientos; en el segundo caso, de mí sujeto [...]. La conciencia *objetiva*, o el conocimiento de objetos con conciencia, es una condición necesaria para tener un conocimiento de cualquier objeto. Pero la conciencia *subjetiva* es un estado forzado. Se trata de una observación que se vuelve sobre uno mismo; no es discursiva, sino intuitiva. El estado más sano es la conciencia de los objetos externos. Empero también se precisa del estado de la percepción o de la conciencia de uno mismo; a saber, como una revisión. La conciencia es un conocimiento de aquello que me concierne. Se trata de una representación de mis representaciones, de una auto-percepción. En lo que respecta a la conciencia objetiva, las representaciones que tenemos de los objetos se denominan representaciones *claras*, de las que se es consciente, [y se denominan representaciones] *distintas* a aquellas de cuyas notas también se es consciente, [así como representaciones] *oscuras* a aquellas de las que no se es consciente en absoluto. En realidad, tales diferencias corresponden a la lógica. En la medida en que corresponden a la psicología, se señala aquí que hay representaciones oscuras. *Leibniz* decía que el mayor tesoro del alma radica en representaciones oscuras, que sólo se hacen distintas mediante la conciencia del alma [...]. Por lo demás, todo lo que se enseña en metafísica y moral es conocido ya por cualquier persona, sólo que no era consciente de ello, y quien |228| nos explica o expone esto no nos dice nada nuevo en realidad que no conociésemos ya, sino que tan sólo hace que tome conciencia de lo que ya se encontraba en mí [...]. Por lo tanto, en el campo de las representaciones oscuras reside un tesoro que constituye el profundo abismo [*tiefer Abgrund*] de los conocimientos humanos que no podemos alcanzar.»

²⁶³ Véase la nota 183.

prudente en la vida. Allí donde surgen ideas, tal como ha hecho Platner, esto es propio de la especulación y no de la antropología.²⁵⁷

¿Por qué medios surge la antropología? Mediante la colección de múltiples observaciones sobre el ser humano de autores que han tenido un sutil conocimiento del mismo; por ejemplo, las obras teatrales de Shakespeare²⁵⁸, *El observador inglés*²⁵⁹, los *Ensayos* de Montaigne²⁶⁰ [...], así como la vida de éste. Se trata de [libros] que [son] para la vida y no para la escuela. El campo [473] del ser humano es ciertamente muy amplio, y por lo tanto merece la pena tratarlo conjuntamente como un todo, y no junto a otras ciencias, pues la física es el conocimiento del objeto del sentido externo, y el conocimiento del ser humano, en tanto que objeto del sentido interno, constituye igualmente un campo tal y, por consiguiente, merece justamente el mismo empeño y ser tratado en las Academias al igual que la física [...]. Se creía que no había mucho que decir en una ciencia sobre esto, por lo que se la hizo entrar en la metafísica, a saber, en la psicología, que constituye la psicología empírica, un lugar al que no pertenece en absoluto, dado que la metafísica no tiene nada que ver con ciencia empírica alguna.²⁶¹

Tratamiento aproximativo a la antropología

Sobre la mismidad del ser humano.

No hay otro pensamiento que subyazca a los demás como el pensamiento del Yo. Esta representación del Yo y la facultad de aprehender pensamientos es la diferencia esencial del ser humano frente a todos los animales. Se trata de la personalidad [*Persönlichkeit*], [de] ser consciente

²⁵⁷ Véase la nota 14.

²⁵⁸ Véase la nota 79.

²⁵⁹ Referencia al periódico *The Spectator*, publicado en Londres por Joseph Addison y Richard Steele desde 1711 a 1714. Su traducción alemana (por Louise Gottschedin) se publicó en Leipzig desde 1749 a 1751, con el título *Der Zuschauer*.

²⁶⁰ Referencia a Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592), filósofo, humanista y político francés; en particular, a sus *Essais* (Bordeaux 1580ss.). El pensamiento de Montaigne influyó en Kant desde su periodo de formación universitaria. Un texto paralelo al recogido y traducido aquí lo hallamos en *PhilEnz*, AA 29, 28. Sobre los *Essais*, en *V-Anth/Dohna*, Ko 76, Kant afirma:

«Un gran erudito, que no obstante era jansenista, de Montaigne, escribió un libro, *Essais*, que puede ser leído con frecuencia. Éste fue compilado caóticamente a partir de los clásicos, va de un tema a otro completamente diferente, como por ejemplo de la Providencia de Dios a los caballos de reserva. Habla con gusto de sí mismo. Para herir bien a alguien se debe hacer notar algo sobre uno mismo. ¿Es aconsejable o no llamar la atención sobre sí mismo? Lo es, pero a esto le acompañan muchas incomodidades.»

La observación sobre el gusto de Montaigne de hablar de sí mismo, quizá en exceso, puede ser una referencia a las críticas de Pascal y Malebranche, contenidas en la traducción alemana de los *Essais* que Kant debía de conocer: *Versuche nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Peter Coste in Deutsche übersetzt*, ed. de Daniel Tietze, 3 vols., Leipzig 1753, 1754, 1755: III, 642s. Otras referencias a Montaigne las hallamos en *KrV*, AA 05, 40; *SF*, AA 28, 463; *Anth*, AA 07, 167; *Br. an Herder*, 9 de mayo de 1769, AA 10, 74; *Br. an de la Garde*, 20 de septiembre de 1793, AA 11, 454; *Br. an de la Garde*, 24 de noviembre de 1794, AA 11, 530; *Refl 1482, σ²* (σ³?), AA 15, 658; *V-Lo/Philippi*, AA 24, 332; *V-PP/Powalski*, AA 27, 108; *V-Mo/Collins*, AA 27, 253.

²⁶¹ Véanse las notas 4 y 434.

conocimiento de la humanidad es al mismo tiempo mi conocimiento. Así, ha de presuponerse un conocimiento natural según el cual podamos juzgar aquello que subyace a todo ser humano; de esta forma, tenemos *principia* seguros según los cuales podemos proceder. Por eso debemos estudiarnos a nosotros mismos y, puesto que queremos aplicar esto a los otros, debemos estudiar la humanidad, pero no de forma psicológica o especulativa, sino en un sentido pragmático, pues todas las teorías pragmáticas son teorías de la prudencia, donde tenemos también los medios para hacer un uso apropiado de todas nuestras destrezas para hacer un uso apropiado de todo, pues estudiamos al ser humano para hacernos prudentes, de forma que la prudencia se convierte en una ciencia [...]. La causa del [472] poco efecto que tienen la moral y los sermones, en los cuales uno no se cansa de escuchar tantas advertencias, radica en la falta de conocimiento del ser humano. La moral debe ponerse en conexión con el conocimiento del ser humano.²⁵⁵

[...] Para que la moral y la religión alcancen su fin último deben estar en conexión con el conocimiento del ser humano. La naturaleza tiene sus manifestaciones [*Phaenomene*], pero también las tiene el ser humano. Nadie ha escrito una historia del mundo [*Welthistorie*] en la que se encuentre a la vez una historia de la humanidad, sino que [se tratan] sólo el estado y las variaciones relativas a los ricos, que si bien constituyen una parte considerablemente grande, no dejan de ser algo pequeño en comparación con el todo. Todas las historias bélicas coinciden en que no contienen en sí mismas más que las descripciones de batallas; nada aporta al todo si un ataque se ha ganado o no. Debe atenderse más a la humanidad. Hume aportó una prueba de ello con su *Historia de Inglaterra*.²⁵⁶ El fin de la antropología es observar a los seres humanos y su comportamiento, [así como] reducir sus *phaenomena* a reglas. Ninguna de las antropologías de las que se dispone actualmente ha partido de la idea que tenemos aquí. No pertenece a la antropología todo lo que no tenga relación con el comportamiento prudente del ser humano. Sólo es propio de la antropología aquello de lo que, en una situación, pueda hacerse un uso

«Lo múltiple del conocimiento es es o bien un agregado o una ciencia. En el primero [lo múltiple] se da (§ de forma fragmentaria) *de forma rapsódica* *; en el segundo, *de forma sistemática*; en el primero, según un único *concepto*; en el segundo, según una *idea*. El primer conocimiento pertenece al interesado; el segundo, al maestro. El desprecio del último es la popularidad; la singularidad es pedantería.

* (§ de modo técnico (§ según las semejanzas); en la ciencia, de modo arquitectónico (§ según el parentesco bajo una procedencia).»

²⁵⁵ Véase la nota 12.

²⁵⁶ Desde la muerte de Hume hasta 1894 se publicaron hasta cincuenta ediciones de su *Historia de Inglaterra*, un verdadero *best-seller* en la época: David HUME (1754–1762): *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 2 vols., London & Edinburgh.

sistema es saber dar a lo múltiple un lugar en el todo del conocimiento, lo cual lo distingue del agregado, donde el todo no surge de la idea, sino de la reunión. Pues bien, dispongo de un conocimiento de la naturaleza si estudio las relaciones de las cosas y me encuentro en disposición de asignar a las múltiples partes un lugar en el todo. Pero si le asigno a las cosas un lugar en los conceptos, entonces esto sería un sistema de la naturaleza; si le asigno a las cosas una posición en los lugares, entonces esto ocurre en la geografía física.²⁵²

Ésta pertenece al conocimiento mundano como su primera parte, en la medida en que es pragmática. En ella se suprimen muchas observaciones físicas; sólo se toma aquello que se precisa para el conocimiento mundano en tanto que éste es pragmático. La segunda parte del conocimiento mundano es el conocimiento del ser humano, el cual es tratado en la medida en que nos interesa su conocimiento en la vida. Por lo tanto, no se estudia al ser humano en un sentido especulativo, sino pragmático, según reglas de la prudencia,²⁵³ para aplicar sus conocimientos, y esto es la antropología [...]. Por lo tanto, nos interesa más el ser humano que la naturaleza, pues la naturaleza es en virtud del ser humano [y] el ser humano es el fin de la naturaleza.

[471] [...] Pero la antropología no es local, sino una [antropología] general. En ella no se conoce el estado del ser humano, sino la naturaleza de la humanidad, pues las modalidades locales del ser humano siempre varían, pero no la naturaleza del ser humano. Por lo tanto, la antropología es un conocimiento pragmático que surge de la naturaleza del [ser humano], pero no un [conocimiento] físico o geográfico, pues éstos se encuentran sujetos al tiempo y al espacio, y no son permanentes. No se puede decir de una persona que conoce a los seres humanos porque haya viajado mucho y conocido a muchas personas, [así como] las situaciones y la moda de las ciudades más famosas; pues sólo ha conocido la situación, que es muy cambiante. Pero si conozco la humanidad, entonces ésta debe encajar con todos los tipos de seres humanos. Así, la antropología no es una descripción del ser humano, sino de la naturaleza del ser humano. Por lo tanto, tratamos el conocimiento del ser humano en lo que atañe a su naturaleza.²⁵⁴ El

²⁵² Véase la nota 10.

²⁵³ *Refl 3644*, μ-υ, AA 17, 172:

«La sabiduría se dirige a lo bueno; la prudencia, a lo útil.»

Refl 3645, μ-υ, AA 27, 173:

«La facultad de conocer la relación de todas las cosas* con el *bien supremo*** es la *sabiduría*; [con el bien] particular (ε el bien en el fenómeno), la *prudencia* (no de Dios.) [...].

* (ε La facultad del conocimiento de los ~~medios~~ mejores medios para el mismo es la sabiduría artificiosa; la facultad del conocimiento del fin junto con la voluntad del mismo es la sabiduría *moral*.)»

Véase también *Refl 7786*, ρ? ο? κ??, AA 19, 516; *Refl 7821*, ρ? (υ?) κ??, AA 19, 526; así como *V-Mo/Collins*, AA 27, 245–66, 276, 343, 347s., 352s., 360–62, 445.

²⁵⁴ *Refl 2703*, ρ-τ? (μ?) η??, AA 16, 477:

ANTROPOLOGÍA FRIEDLÄNDER

Semestre de invierno de 1775/1776²⁵¹

Proemio

[469] Toda destreza [*Geschicklichkeit*] que uno posea exige en última instancia un conocimiento sobre el modo como se deba hacer un uso de la misma. El conocimiento presupuesto en la aplicación se denomina conocimiento mundano [*Kenntnis der Welt*]. El conocimiento mundano es el conocimiento del escenario en el que podemos aplicar toda nuestra destreza. Los conocimientos son de dos tipos, a saber, de perfección teórica o de perfección pragmática. La [perfección] teórica radica en saber lo que se necesita para ciertos fines últimos e incumbe por lo tanto al entendimiento. La [perfección] pragmática consiste en el Juicio para servirse de toda la destreza, y es necesaria para el desarrollo de toda nuestra destreza. El fundamento del conocimiento pragmático es el conocimiento mundano, en el que se puede hacer uso de todo conocimiento teórico. Por “mundo” se entiende aquí el conjunto de todas las relaciones en las que puede hallarse el ser humano y en las que puede desarrollar sus concepciones y destrezas. El mundo, en tanto que objeto del sentido externo, es la naturaleza; el mundo, en tanto que objeto del sentido interno, es el ser humano. Por lo tanto, el ser humano puede entablar dos tipos de relaciones, [a saber,] las relaciones en que precisa el conocimiento de la naturaleza y las relaciones en que precisa los conocimientos del ser humano. El *studium* de la naturaleza y del ser humano constituye el *studium* o el conocimiento del mundo. Quien tiene muchos conocimientos teóricos o sabe mucho, pero no tiene destreza alguna para hacer uso de [tales conocimientos], es un erudito para la escuela, pero no para el mundo. Y esta destreza es la pedantería [...]; el conocimiento de todas [470] las relaciones es el conocimiento mundano. Para disponer de éste, debe estudiarse un todo, a partir del cual puedan determinarse las partes, lo cual es un sistema, en la medida en que lo múltiple surge de la idea del todo. Y tener un

²⁵¹ Título completo en la *Akademie-Ausgabe*: «La lección del semestre de invierno de 1775/76, a partir de los apuntes de Friedländer 3.3 (Ms 400), Friedländer 2 (Ms 399) y Priegeger.»

exige ninguna regla universal para lo sublime, tampoco puede causar una satisfacción según reglas universales. [392] Meramente las relaciones son susceptibles de reglas, de tal modo que lo que se dirige a la impresión pero no a las relaciones no puede subordinarse a ninguna regla universal. El océano es sublime, pero no para un marinero que ha estado en la India. Pero lo bello place a cada cual; por ejemplo, Stieglitz debe placerle a cada cual debido a sus acertados colores y a una proporción tan particular, porque la proporción puede ser sometida a reglas y conocida por el entendimiento [...].

BORRADOR

misma cosa no nos aparece a todos de la misma forma; sin embargo, hay algo en todas las cosas que place o displace de forma universal. Así pues, todo enjuiciamiento de los objetos respecto a la satisfacción según leyes [390] de la sensibilidad es también objetivo, y mi juicio sobre qué sea bello, cuando acierto al llamarlo así, también debe valer para todos, puesto que lo agradable, por el contrario, no vale para todos.²⁴⁹ Por lo tanto, cuando dos discuten [*streiten*] sobre qué sea bello, entonces uno no tendrá razón, mientras que, por el contrario, los dos pueden discutir con razón sobre lo agradable según leyes de la sensibilidad. Pues todos los juicios de gusto son universalmente válidos según leyes de la sensibilidad.²⁵⁰ Estímulo y afección son subjetivos y pertenecen al sentimiento. De ahí que no pueda ser universal el juicio de quien afirma de su poema que es estimulante. No hay leyes universales en la sensación y, aun cuando algunos puedan concordar a este respecto, esto ocurre de forma casual. De esta forma se conoce del azúcar y de lo dulce que todos los animales gustan de ellos, pero esto se basa en causas que nos son desconocidas. Hay leyes universales de la sensibilidad, que son conocidas en toda intuición *a priori*, a saber: espacio y tiempo.

Sólo la música se encuentra en disposición de provocar en nosotros una satisfacción que se base en el mero juego de las sensaciones. Pues la mera agitación del aire sobre el tímpano no nos puede agradar mucho. Más bien, las muchas vibraciones del viento en un determinado tiempo y la proporción de los tonos que se suceden unos a otros provocan en nosotros el agrado, aunque basta con un único tono para agradar, lo cual se debe a que un único tono causa ya un juego de nuestras sensaciones, pues se sabe que un tono causa en un segundo más de quinientas vibraciones. La relación de lo múltiple en el tiempo es el juego. Por lo tanto, en el tiempo place el juego y en el espacio [place] la forma [*Gestalt*]. La magnitud en el espacio en realidad no place en absoluto, sino que pertenece a la afección. Pero quien no puede agrandar su alma para aprehender esa magnitud tampoco se verá en realidad afectado [...]. [391] Por lo tanto, lo sublime no pertenece en absoluto al juicio objetivo: si no soy afectado por la magnitud, entonces la cosa tampoco es sublime en lo que a mí respecta. Así, las personas pueden contradecirse sin problemas en lo que respecta a lo sublime. Mientras que un oficial de la guardia le resultará sublime al enano de Groenlandia, a nosotros no, sin embargo. Los juicios para lo bello deben ser, ciertamente, válidos para el género humano en su totalidad, pero no para cada ser. En cambio, lo que es bueno debe ser también bueno para todo ser. Lo sublime puede ser incluido en el sentimiento, mientras que lo bello pertenece solamente al gusto [...]. Puesto que no se

²⁴⁹ Véase la nota 85.

²⁵⁰ Véanse las notas 76 y 91.

único modo de formar nuestro gusto consiste en que se nos presenten muchos objetos de la naturaleza y en que intentemos diferenciar en los mismos lo que pertenezca al estímulo y la afección. El estímulo pertenece a lo bello; la afección, a lo sublime²⁴⁷; el Juicio, a ambos. El gusto no pertenece a lo sublime, pues éste sólo es el Juicio sobre lo bello. Todo lo que ponga en movimiento la actividad de nuestro ánimo a través de lo múltiple pertenece a lo bello y al estímulo; pero es sublime lo que fomenta la actividad del ánimo según el grado. Lo sublime provoca respeto y limita con el temor. Lo bello provoca amor y limita con el desprecio, pues aquello que es meramente bello provoca asco [...]. | 389 | En lo que respecta a lo sublime, éste tensa los nervios y duele si se lo afronta con fuerza. En efecto, lo sublime puede llevar al sobresalto y cortar la respiración. Todo lo maravilloso es sublime y por tanto agradable si se habla de ello en sociedad, sólo que provoca miedo en la soledad. Incluso el cielo estrellado provoca horror y miedo en la soledad cuando en su contemplación uno se acuerda de que se trata de cuerpos celestes y soles en torno a los cuales puede girar una cantidad similar de cuerpos celestes, tales como nuestro sol, lo cual ocurre porque uno se imagina, entre tal cantidad inconmensurable de mundos, no ser más que una pequeña mota de polvo, que no merece ser notada por el Ser Todopoderoso. Ahora bien, todos esos movimientos, tales como lo bello y lo sublime, resultan de algo muy mecánico. Toda esa actividad fomenta nuestra vida en su totalidad.

Sobre la satisfacción o insatisfacción en tanto que los objetos son considerados buenos o malos.

¶ Pero tras hablar de lo que place en la sensación y en el fenómeno, centrémonos en la tercera sección y tratemos sobre lo que place en el concepto o sobre qué sea lo bueno. Los fundamentos de la satisfacción en el caso de lo que agrada y de lo bello son subjetivos, mientras que los fundamentos de la satisfacción de lo que sea bueno o malo son objetivos. Pero el fundamento de lo que plazca en el fenómeno también es en parte objetivo, pero sólo respecto a la sensibilidad.²⁴⁸ Cualquiera entiende inmediatamente qué sea agradable o desagradable, pero cuando alguien dice, por ejemplo, que la manzana está cubierta por una piel coloreada que en cierto modo acaricia [sus] ojos, entonces se está hablando del fenómeno. Ciertamente, una y la

²⁴⁷ Véase la nota 83.

²⁴⁸ Véanse las notas 72 y 89.

en lo que respecta a lo oportuno. El juicio que emitimos en la sociedad sobre cada gesto de otras personas, sobre la conducta de los niños frente a sus padres, tiene en todo momento su fundamento en la naturaleza de la moralidad, aun cuando lo incluyamos en la *politesse*. De este modo, el gusto prepara para la moralidad y le aporta lo que place, y hace que la virtud también plazca en el fenómeno, pues ésta es un mandato en tanto que sólo place por o en la razón, pero los mandatos siempre son odiados por el ser humano. Por lo tanto, el refinamiento del gusto es de la mayor importancia, puesto que éste es un *analogon* de la perfección. Ahora bien, con ello surge la pregunta sobre cómo se estudia el gusto. El ser humano debe aprenderlo todo; en efecto, el famoso Home afirma con respecto a Rousseau que hasta la virtud debe ser aprendida,²⁴⁵ y en cierto modo tiene razón. Así pues, no hay duda de que lo esencial del gusto también debe desarrollarse por aprendizaje. ¿De qué tipo de aprendizaje se trata entonces? No se puede producir gusto alguno a través de reglas, sino que éste se somete sólo a la intuición, es decir, al ejemplo o al mismo fenómeno. Ningún ser tiene la capacidad de decirme qué debe placermé. Sin embargo, es posible que alguien quiera mostrarme algo asegurándome que seguro que me placirá. Por lo tanto, las reglas que ordenan algo en lo que respecta a la satisfacción son en todo momento ridículas, porque las reglas se fundan en la observación y [388] se abstraen a partir de una multitud de casos. Por lo tanto, cuando ocurre que algo no le place a alguien aunque haya sido compuesto según todas las reglas del gusto, entonces no se puede decir que el gusto de esa persona sea incorrecto, sino que la regla es falsa. Sería suficientemente raro que en este caso valiese la apelación del entendimiento con respecto al fenómeno, pues es justamente lo contrario.

Sin duda, Lessing²⁴⁶ es el mayor conocedor de las reglas del teatro; sin embargo, muchas de sus piezas no placen tomadas en su conjunto, aunque plazcan incluso sus partes. Si Lessing quisiera mostrar a quien no le placen sus poesías que sus comedias han sido compuestas según todas las reglas del teatro, ¿qué sería lo que le diría éste? Diría: “déjeme en paz con todas sus reglas, basta con que no me guste”. Esto indica seguramente que las reglas son incorrectas. Cada regla exige una determinación particular. Ahora bien, a través de tales reglas puede señalarse fácilmente más lo que displace que lo que place en tal ocasión, pues es más fácil observar la contradicción general que el fundamento de la conexión. De esta forma, si bien es posible aportar también muchas buenas reglas negativas, no [es posible ofrecer] reglas positivas. El

²⁴⁵ Véanse las notas 24 y 98. La oposición se encuentra en el prólogo sin paginar del traductor a HOME, *Elements of Criticism*, a saber: *Grundsätze der Critik*, tr. J. N. Meinhard, 3 vols., Leipzig, 1763, 1763, 1766, vol. I. La idea atribuida a Home podemos localizarla, en esta misma edición, en 17s., 14 [citado en AA 25, 188 n. 177].

²⁴⁶ Véase la nota 100.

y la forma. De este modo, los colores bonitos son los materiales de la belleza, pero la belleza misma nace de la unión de esos materiales de la belleza. La cosa que haya de ser bella debe coincidir con la idea [...]. Todas las cosas agradables y los estímulos que contradicen la intención de la cosa |385| son contrarios a lo que es independiente en la belleza [...]. En un discurso, la belleza independiente es la relación de la sensibilidad con la profundidad [*Gründlichkeit*] y la verdad [...]. La teoría del gusto no es ninguna doctrina, sino una crítica.²⁴³ La crítica es el discernimiento del valor en un sujeto dado, pues, de ser esta teoría una doctrina, entonces podría aprenderse a ser ingenioso. Sin embargo, la crítica tiene la utilidad de que uno aprende a juzgarse a sí mismo; la crítica agudiza nuestro Juicio y despierta de forma indirecta nuestro genio. Ahora bien, puede redactarse perfectamente una teoría completa de la crítica y alguien puede hacer una poesía según todas las reglas estéticas, sin que tenga sin embargo por qué placer. ¿A quién hay que creer, a las reglas estéticas o a quien no le place esto? Al último, pues las reglas estéticas se extraen meramente del gusto de muchas personas. No hay nada que dañe más el genio que la imitación, y se puede afirmar con total seguridad que toda la falta de genio procede de las escuelas, en las que a los niños se les prescriben reglas para las cartas, sentencias, etc., donde se les pone a aprender de memoria frases en latín, etc. [...]. |386| El gusto parece no ser nada esencial, pues se ve que se diferencia en gran medida de la perfección, en tanto que sólo nos presenta como perfectas cosas que no lo son [...].²⁴⁴ Así, el gusto parece ser solamente algo superfluo y un mero engaño, pero, aunque en su caso todo radique meramente en hacer que una cosa aparezca como buena y, por lo tanto, [éste] sea algo completamente diferente del entendimiento, sin embargo, tenemos que reconocer que, si los juicios del entendimiento han de hacerse prácticos, entonces el entendimiento ha de ser condescendiente para con la sensibilidad, pues de la misma forma que un compás determina la dirección de un barco pero, ciertamente, no lo mueve, el entendimiento prescribe reglas cuyo desarrollo, ciertamente, sólo es posible en tanto que se aplica a objetos de los sentidos. De esta forma, los seres humanos deben tener gusto para poder poner en desarrollo las reglas de la razón y, de hecho, el gusto en lo cotidiano no es otra cosa que la virtud aplicada a los detalles o a objetos que, sin embargo, no les suponen a los seres humanos una gran ocupación [...].

|387| [...] Todo lo que sea moral contiene a la vez lo bello; cuando una persona dice algo inoportuno, entonces se dice que no tiene *conduit*; ahora bien, a menudo puede decirse algo que sí es oportuno pero que, sin embargo, no place. Nuestro gusto es como el ojo de buen cubero

²⁴³ Véase la nota 84.

²⁴⁴ Véanse las notas 77 y 95.

algo concuerda con las leyes objetivas cuando en el conocimiento puede encontrarse verdad, convicción y distinción, aun cuando éstas, a la vez, se obtengan con dificultad. En cambio, [algo concuerda] con nuestras [leyes] subjetivas cuando pone en un juego fácil la actividad de nuestro entendimiento [...].

|381| [...] Las ocupaciones del ánimo con lo bello refinan el ánimo y capacitan para las impresiones morales, y la cultura del gusto |382| agudiza el Juicio [...].

|383| [...] Toda sensibilidad le prepara ya las cosas al entendimiento, de forma que la acción de éste recibe así una cierta facilidad. El gusto no nos guía por medio de reglas universales, sino por medio de casos particulares. La razón es un tipo de preceptor con el que uno no se ocupa por inclinación, sino por necesidad. El entendimiento es algo que se vuelve difícil con el tiempo y de ahí que nos sea agradable todo lo que desempeñe la función del mismo con más facilidad. Esto es algo que hace el gusto, el cual nos presenta casos *in concreto*. Quien conecte la razón con el gusto, por así decirlo, unta con miel el borde del vaso que se encuentra lleno de un medicamento algo desagradable pero muy útil. Pero muchas personas son como niños, y lamen la miel del borde sin tocar el medicamento; leen bellos libros meramente para adquirir algo para el gusto, como bellas expresiones, historias o cosas así, y ni siquiera piensan en el fin último que tenía el autor.

Podemos notar en cada cosa algo que sea bello de forma independiente²⁴¹. Sin embargo, se entiende de por sí que las cosas que no poseen en sí mismas |384| nada que sea independiente tampoco tienen nada que sea bello de forma independiente, pues cualquier estímulo que puedan poseer no es algo independiente; por ejemplo, lo que está de moda. Todo el mundo quiere ser original y tal idea les anima a crear una moda, cuando se representan que muchos le seguirán, y a la base de todo [esto] debe subyacer una idea. No puede tenerse nada por bello hasta saber qué tipo de cosa ha de ser. Por lo tanto, se debe presuponer siempre la idea de la cosa.²⁴² Según la opinión de Kant, esta idea es abstraída a partir de la reunión de muchas cosas y es algo así como el término medio de todos los excesos y defectos de muchas *species*. Así, no se puede juzgar, por ejemplo, si una cara pintada es bella si todavía no se sabe si ha de ser una cara de mujer o de hombre. El modelo de la belleza reside en el término medio de la *species*. En relación con todas las cosas, la conformidad de la afección con la idea es la verdadera belleza. Se debe diferenciar con claridad entre los materiales de la belleza y la propia belleza. Pues los materiales no constituyen la belleza, sino [que ésta es constituida por] la ordenación conjunta, la combinación

²⁴¹ Véase la nota 93.

²⁴² Véase la nota 95.

que valen para el objeto o en tanto que las leyes de la sensibilidad²³⁷ son las mismas en todos, los juicios de gusto contrapuestos producirían una contradicción. Un [juicio] debería ser cierto, mientras que el otro sería falso. Por el contrario, los juicios sobre el sentimiento pueden oponerse entre sí, porque las sensaciones son nuestras expresiones subjetivas, sólo que éstas no deben ser reflexiones que se confundan con sensaciones.²³⁸ La belleza y la fealdad valen en realidad para los objetos y pueden elaborarse tanto leyes universales de la sensibilidad como del entendimiento, así como una ciencia y una estética para la primera como una lógica para éste. Una de sus leyes es la siguiente: lo que facilita [*erleichtert*] y aumenta la intuición sensible nos regocija según leyes objetivas que valen para todos. Nuestras intuiciones sensibles se dan o bien en el espacio, a saber, las figuras y formas [*Gestalten*] de las cosas; o bien en el tiempo, a saber, el juego de las modificaciones. En segundo lugar, a la intuición sensible en el espacio sólo le pertenece la proporción de las partes o su armonía, y su regularidad comprende simetría y euritmia. Un orden de las cosas en el tiempo se denomina un juego, y un juego de las formas es un cambio de las mismas en el tiempo. Igualmente, en segundo lugar, en una buena música se exige, por un lado, el compás o una simetría del tiempo, así como también, por otro lado, una consonancia o una proporción de tonos, cuando muchos tonos son conciliados. Esto es algo que place porque todo lo que aumenta nuestra disposición de ánimo produce ese efecto |379| en nosotros, lo cual se puede afirmar ciertamente de un aligeramiento del intuir sensible cuando los seres humanos no pueden representarse de otra forma una gran multiplicidad.²³⁹ No obstante, para nuestra satisfacción sensible se exige una ampliación de nuestro conocimiento y de la multiplicidad [...]. La proporción y la igualdad de la división facilitan mucho nuestras intuiciones; así, esto concuerda con las leyes subjetivas de nuestra sensibilidad, lo cual vale para todo lo que nos haga más fácil la representación de un todo y fomente la ampliación de nuestros conocimientos.²⁴⁰ Pero debemos establecer la justa diferencia entre los objetos bellos y las representaciones bellas de los mismos. Así, por ejemplo, ciertos animales, como las serpientes, son feos a nuestros ojos; sin embargo, |380| denominamos bella una aprehensión precisa de imágenes [de serpientes] sobre el mármol y, si bien las figuras geométricas no poseen en absoluto una belleza propia, al menos no lo tenemos en consideración: de esta forma, empero, una demostración geométrica es una belleza para nosotros cuando es breve y fácil, por lo que es obvio en tal caso que el fundamento de la satisfacción debe hallarse en la facilidad. Por lo tanto,

²³⁷ Véanse las notas 76 y 91.

²³⁸ Véase la nota 85.

²³⁹ Véase la *Ref* 672, citada en la nota 91.

²⁴⁰ Véase la nota 90.

fundamento universal de la satisfacción [...]. [E]n relación con esto, valdría investigar si puede haber en cada tipo de sensación un fundamento universal para la conformidad.²³² Que este [fundamento universal] debe estar en el gusto se aclara si se tiene en cuenta que de otra forma no sería posible preparar una succulenta comida para todas las personas e invitarlas a la misma. Sin embargo, el gusto que procede de las sensaciones sólo lo conocemos a partir de las experiencias; pero aquel gusto que se refiere a la intuición o al gusto ideal [lo conocemos] *a priori*.²³³ Empero, a veces con nuevas comidas podemos acertar si placarán al gusto de forma universal o no. El gusto es además social, y un principio para que una sociedad se reúna, así como para el agrado universal. Por ello, una persona que se encuentre en una profunda soledad no se preguntará en absoluto por el gusto,²³⁴ puesto que puede suponerse perfectamente que en una isla desierta estaría de lo más satisfecho hasta con una mujer fea, por lo que el valor de una esposa bella sólo radica en poder enseñársela a los otros [...]. |377| La satisfacción puede ser muy grande aunque el agrado mismo no sea mucho; y en esto reside lo noble del gusto, puesto que la apreciación del valor de una cosa no es abordada desde el punto de vista de uno en particular, sino en relación con todos [...]. Pero el gusto también tiene *principia* internos que tienen su fundamento en la naturaleza del ser humano, sólo que las reglas del mismo deben ser mostradas por las observaciones. Pero si alguien ha de objetar en contra que lo que se llama bello es algo muy cambiante, entonces debemos responder que éste sería el gusto que está de moda, el cual no merece el nombre de gusto original [...]. De esta forma, las reglas y los juicios de lo bello no son conformes de ningún modo con la moda, y ésta y la costumbre se enfrentan al gusto. El hombre juzga según principios, mientras que la mujer [lo hace] según la moda [...].

El gusto muestra una conformidad |378| en el enjuiciamiento sensible, por lo que es falso que no se pueda disputar [*disputiren*] sobre el gusto. Pues disputar significa tanto como demostrar que mi juicio también es válido para los otros, y la expresión “cada uno tiene su propio gusto”²³⁵ es tanto un enunciado del ignorante como un *principium* de la falta de sociabilidad. Si bien en el gusto hay muchas cosas de origen empírico y que surgen con ocasión de la experiencia, no todas las reglas se abstraen a partir de la experiencia si se da el caso de que al juicio de gusto le acompañe el entendimiento, pues entonces estas reglas radican en la naturaleza de nuestra sensibilidad.²³⁶ A partir de esto se entiende que éstas nunca se pueden contradecir, pues, en tanto

²³² Véanse las notas 76 y 91.

²³³ Véase las notas 86.

²³⁴ Un ejemplo parecido lo encontramos en *KU*, AA 05, 297.

²³⁵ Véase la nota 85.

²³⁶ Véase la nota 86.

completamente puro, por lo que también queremos que sea así nuestro gusto —el agrado [*Vergnügen*] a partir del descubrimiento y de la resolución de conceptos y demostraciones de las matemáticas es completamente puro—, y el ser humano encuentra en ello un agrado cuando nota el rastro de una actividad de una fuerza completamente singular, puesto que siente algo así cuando ve que todas sus facultades se encuentran entremezcladas y en actividad. Si algo ha de placer en el gusto completamente por sí solo, entonces no se debe tener en consideración la utilidad de la cosa, por lo que nos placirá mucho más, con diferencia, una caja de papel *mâché* bien hecha que una elaborada caja de plata, porque esta última deja entrever la codicia, pues puede ser vendida y canjeada por dinero [...]. **|375|** [...] La utilidad es un objeto de la reflexión, mientras que el gusto es un asunto de la intuición [...]. Sentimiento y gusto se diferencian de cabo a rabo. El agrado y el dolor son guiados solamente por los sentidos y son producidos por todo aquello que causa una impresión; por el contrario, el gusto es una representación de la cosa tal como ésta aparece, una satisfacción que se deriva de nuestra propia actividad, la confrontación y la comparación —en el caso de algunos sentidos atiendo más a la representación que a las impresiones. Si bien es cierto que en el gusto también comparo la representación con un sentimiento, esto se produce sin embargo meramente en relación con la representación. Pero también hay un tipo de agrado producido al contemplar un objeto bello, propio de quien no es un experto en el asunto, y surge así de la simpatía [*Zuneigung*], si sabemos hablar [de ello] a muchos otros que aún no lo han visto u oído. Por lo demás, al gusto sólo le pertenece el Juicio, mientras que al sentimiento, en tanto que presupone el estímulo y la emoción, sólo [le pertenece] el sentido. A esto se debe que haya muchas personas que no tengan gusto, porque carecen de Juicio, si bien tienen un gran sentimiento al tener una gran susceptibilidad frente a la afección. El gusto debe ser aprendido permanentemente, mientras que, por el contrario, el sentimiento como máximo sólo se refina y aumenta por el ejercicio. Además, todas las artes que son para el sentimiento estropean todo el gusto. De ahí que todo poeta que brama de forma tempestuosa o declama con mucha dulzura parezca prescindir del gusto, pues el sentimiento sí es correcto. Exactamente lo mismo vale **|376|** de los sermones que no tienen más utilidad que la que se dirige a un instante, a saber, cuando buscan excitar el sentimiento, el cual se ha de diferenciar del sentimiento moral, puesto que lo bueno no se conoce por imitación, sino por intuición [...]. Lo que haya de placer en el gusto debe ser universal; el juicio que plazca en el gusto no debe ser privado, sino un juicio universal o un

[...] Debemos establecer una diferencia entre lo que nos displace y lo que hace que estemos satisfechos. Uno puede tener necesidad de muchas cosas y estar sin embargo satisfecho. Esto parece ser una contradicción, sólo que uno puede desear que los atractivos de su vida aumenten, pero dejando de desear que esto ocurra una vez que no se lo puede alcanzar. Para esta persona la vida es como una pesada carga, no hay agrado que le contente especialmente ni dolor que le entristezca especialmente. El contento [*Lustigkeit*] y la tristeza [*Traurigkeit*] consisten en la modificación de las almas débiles; pero la firmeza [*Standhaftigkeit*] place y es deseable. Una persona firme nunca será objeto de envidia, pero tampoco de compasión: ella se tiene a sí misma. Todo aquello que no impida el sentimiento de la vida colabora en alguna medida con nuestro bienestar; el dolor es un impedimento para aumentar el agrado de la vida. La satisfacción no es algo positivo. Pero cuando no se siente un impedimento ni en lo espiritual ni en lo corporal, uno se encuentra a gusto |370| o está satisfecho. Epicuro²²⁹ localizó toda la felicidad en un corazón alegre, es decir, si la satisfacción o el agrado surgen del ser humano mismo [...].

|373| El |374| gusto se diferencia de la sensación en que ésta es un placer sobre mi propio estado modificado, mientras que el gusto es un placer en la intuición que tenemos del objeto.²³⁰ En algunos órganos tenemos más fenómeno que sensación, mientras que en otros al contrario. En cambio, en el sentimiento hay por igual fenómeno y sensación. Una sensación demasiado grande impide el juicio y la atención al objeto. Así, cuando salimos de pronto a la luz o a la nieve después de estar en un sótano en tinieblas, no prestamos atención a los objetos que nos rodean. Un fundamento del placer que resida en el fenómeno se denomina bello; el fundamento del displacer [se denomina] feo. Un placer que sea tomado a partir de la intuición aumenta no poco nuestra felicidad y no es otra cosa que la relación de mi conocimiento con el objeto. Pero cuando la belleza aumenta nuestro bienestar, de forma que deseamos ver una vez más el objeto, entonces la belleza se encuentra ya en conexión con un estímulo.

Si nos centramos ahora en las condiciones del gusto, notaremos primeramente que la belleza place por sí sola, de forma completamente inmediata, y que hay algo que es agradable mediato, como por ejemplo el dinero, y algo que es bueno mediato, como por ejemplo la ciencia. Además, las cosas bellas en la mayoría de los casos no tienen utilidad, y aquello que se denomina bello esencial²³¹ detenta un valor mayor. En ocasiones, queremos tener algo

²²⁹ Epicuro, 341 a.C. – 270 a.C., conocido filósofo griego, defensor del hedonismo racional y el atomismo.

²³⁰ Véase la nota 89.

²³¹ Véase la nota 94.

| 367 |

Sobre el sentimiento de placer y displacer

Tras examinar las fuerzas de conocer, pasamos al sentimiento, a través del cual se determina el valor del estado del ser humano. Pero antes de centrarnos en los caracteres del ser humano, debemos fijar algunos conceptos. Aquello que place [*gefällt*] en la sensación es algo que agrada [*vergnügt*]; aquello que place en el gusto es algo bello; y aquello que place en el entendimiento es bueno y aprobado [*wid gebilligt*]. Lo que agrada es agradable, lo que place es bello, y lo que es aprobado es bueno [...].²²⁷ El placer y displacer tienen una relación en tres sentidos:

- 1) Se relacionan con nuestras sensaciones, y entonces los denominamos agrado o dolor.
- 2) [Se relacionan] con el gusto, y entonces los denominamos bello o feo.
- 3) [Se relacionan] con la razón, y entonces los denominamos bueno o malo.

Si la virtud fuera agradable tanto como aprobada, entonces todo el mundo sería virtuoso. Pero la virtud no place en sí misma y por sí misma.²²⁸ Lo verdaderamente bueno debe ser conocido por el entendimiento. Hemos señalado los diferentes tipos de placer y displacer. Uno se pregunta en qué consiste la diferencia entre placer y displacer. Puesto que todo debe referirse en última instancia al sentimiento, queremos examinar en primer lugar el sentimiento e investigar cuál sea el *principium* del agrado y del dolor. Nos encontramos con que el sentimiento de la vida en su totalidad contiene todo lo que divierte. Cuando cualquier órgano es puesto en la mayor actividad, entonces sentimos la totalidad de su vida. Así ocurre también con el gusto. Al parecer, las glándulas gustativas en el paladar, la lengua y el estómago están estrechamente conectados debido a que lo que sabe bien también puede digerirse bien [...]. | 368 | [...] De esta forma, en lo que respecta al gusto se siente el *principium* supremo de la vida. Lo mismo exactamente ocurre con el oído [...].

| 369 | [...]

Sobre la satisfacción

²²⁷ Véase la nota 72.

²²⁸ Véanse las notas 99 y 101.

día, pues la matemática puede aprenderse de forma sistemática y aquella mente que sea capaz de aprenderla debe tener la *contenance* para concentrarse durante algún tiempo de forma sistemática en una y la misma cosa; también debe tener memoria, pero no es necesario que una mente matemática haya de inventar algo, a pesar de lo cual puede ser un gran matemático. Éste debe contener el juego del ingenio para que no le moleste al meditar. En efecto, a veces es bueno que un matemático sea de mente obtusa, aunque también hay genios en matemática, que en tal caso comparan e inventan; empero, esto es algo que surge de una fuente totalmente diferente y no pertenece en esencia al estudio de la matemática. Por el contrario, una mente filosófica exige expresamente ingenio, para que pueda tratar una cuestión desde todas las perspectivas, considerar las consecuencias y compararlas entre sí. Por lo demás, los conceptos simples de puntos, líneas, etc. son lo más fácil de la matemática, mientras que son lo más difícil en la filosofía. En la filosofía también es necesario que la sana razón acompañe y controle siempre al entendimiento refinado. Además, en la filosofía lo *concretum* precede a lo *abstracto*, mientras que en la matemática lo *abstractum* [precede] a lo *concreto*. Si en la filosofía se quiere hacer un concepto de la equidad [*Billigkeit*], entonces hay que representarse un caso *in concreto*, y a partir de éste se abstrae la equidad. Pero en la matemática se habla primeramente de la línea continua y posteriormente [365] se aplica a las montañas y elevaciones. Si el filósofo quiere abstraer la idea de la fluidez, entonces éste debe hacerse conocedor primeramente de las propiedades del agua o de otra materia líquida. En lo que respecta a una mente poética, ésta se diferencia del resto de una forma poco común, pues es creadora. Pero aquellos que ya son creadores por sí mismos no se ocupan demasiado de criaturas que ya existen. Un poeta debe poder disponer sombras en el lugar de las cosas, pues sombras sí puede crear. Si quiere describir la virtud, debe poder hablar el lenguaje de un héroe. El poeta no posee un único carácter, pero debe poder remedar y adoptar todos los otros caracteres; como el lacre, que no tiene por sí mismo ninguna figura específica, pero es capaz de adoptar cualquier figura.

El poeta debe conocer de las cosas sólo los fenómenos y, si quiere hablar del interior del ser humano, debe limitarse a los fenómenos internos. Ha de poder establecer muchas comparaciones [...].

[366] [...] A partir de los materiales anteriores se deriva finalmente la idea del genio. Éste es un espíritu original. Uno se sirve de esta expresión en muchos casos, por ejemplo: “al discurso le falta espíritu”, “esta tarde hemos mantenido un *discours* al que le faltaba espíritu”. A partir de esto se entiende que la expresión “espíritu” no significa otra cosa que el *principium* de la vida.

“Por lo tanto, el ser humano tiene un fundamento” —

El sano entendimiento aplica una regla a un *casum datum*. A menudo la gente que tienen un entendimiento refinado no dispone de sano entendimiento: de esta forma, muchos eruditos que pueden conocerlo todo *in abstracto* no pueden relacionar de forma cierta ningún caso dado con una regla, pues para esto se necesita una capacidad empírica. La razón puede enriquecerse a través de reglas, pero no el sano entendimiento. La sana razón se opone en la mayoría de los casos a la imitación [...]. Todo lo que sea conforme con los medios a través de los cuales la razón puede juzgar *a priori* es conforme con la sana razón. Pero los medios a través de los cuales la razón infiere *a priori* son las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, aquel que imposibilite el uso de mi conocimiento según las leyes de la naturaleza actuará en contra del uso de la sana razón [...].²²⁶

| 363 |

Sobre las capacidades del ánimo

En el habla común y coloquial se denomina mente [*Kopf*] a las capacidades del conocimiento. De la misma forma que uno se refiere a los deseos humanos y las inclinaciones mediante la expresión “corazón”, se diferencia a los seres humanos, según sus capacidades del ánimo, en mentes ingeniosas, juiciosas, etc. Según el objeto o las ciencias, [se diferencia] entre una mente poética, matemática, filosófica, etc. Pero el estudio de las capacidades particulares del ánimo de cada ser humano es de una importancia extraordinaria. Alguno tiene una buena mente médica, a lo cual pertenece, por ejemplo, el espíritu de observación. Un *Medicus* debe tener un sano entendimiento que también observe, es decir, una mente empírica, pues un buen *Medicus* no se hace sólo a partir del conocimiento de la construcción del cuerpo humano. Debe poder observar, no teniendo sólo buenos sentidos, sino también la capacidad de comparar; debe tener una buena memoria, de forma que pueda recordar muchos otros casos [...]. | 364 | [...] Cuando se quisiese comenzar a probar el genio de una persona joven, sería de utilidad dejar que comience con una ciencia, pues las ciencias son muy diferentes [entre sí], y una [persona] está más dispuesta para una cosa, [mientras que] otra lo está más para otra cosa diferente. De esta forma, por ejemplo, una mente matemática se diferencia de una [mente] filosófica como la noche del

²²⁶ Véase la nota 70.

todas las ciencias *in concreto*, entonces no se dispondría de concepto universal alguno sobre una cosa y, entonces, no se trataría en absoluto de un concepto.

Sobre la sana razón

La razón es la facultad de conocer *a priori*, es decir sin ninguna experiencia.²²⁴ Se necesita entendimiento para cumplir órdenes estrictas, y [se necesita] razón para [conocer] qué sería útil hacer en este o en aquel caso. Mediante el entendimiento se sabe que lloverá a partir de la roja ascensión del sol, pero se necesita razón para inferir la lluvia a partir de la sutilidad del viento. Toda previsión se da mediante la razón. Cicerón²²⁵ dice: «Un filósofo que lea la historia con un espíritu filosófico puede dar lugar a un adivino». La razón juzga *a priori*. En toda inferencia encontramos:

- 1) Un enunciado universal, que es inteligido por la razón.
- 2) La aplicación de un caso al enunciado universal, lo cual se da mediante el entendimiento |361|.
- 3) La conclusión, que se da tanto mediante el entendimiento como mediante la razón. Por ejemplo:

“Todo lo que sea cambiante tiene una causa” —esto lo intelige la razón.

“El ser humano es cambiante” —esto lo subsume el entendimiento.

constata Kant, con el *ingenio natural* [A 132–34/ B 171–74; citado en la nota 406 de la presente edición.]. Este argumento es recuperado en *KU*, AA 05, 169:

«Pero a partir de la naturaleza del Juicio (cuyo recto uso es exigido de forma tan necesaria y universal que bajo el nombre de “sano entendimiento” no se entiende otra cosa sino justamente esta facultad) puede deducirse que el hallazgo de un principio debe ir acompañado de las mayores dificultades [...]. Por lo tanto, el Juicio debe ofrecer por sí mismo un concepto a través del cual realmente no se conozca cosa alguna, sino que le sirva a él mismo de regla, pero no una regla objetiva que pueda acomodar a su juicio, porque entonces se necesitaría de nuevo otro Juicio para poder discernir si es el caso de la regla o no.»

En la presente lección Kant afirma ya que el sano entendimiento no puede recurrir a reglas para el enjuiciamiento. La capacidad de enjuiciamiento descansa meramente en el ejercicio del sano entendimiento en tanto que capacidad natural. Otros materiales cercanos a este texto ponen en relación esta declaración con la problemática ulterior expuesta en la obra crítica:

Ref 1579, γ? η κ-λ? ρ??, AA 16, 22:

«Este [i.e. el *catarticon* del sano entendimiento] no puede ser enseñado; pues para la aplicación de la regla no se necesita de nuevo una regla, sino sano entendimiento.»

Ref 1580, κ-λ? ν-ξ? ρ? (γ? η?), AA 16, 23s.:

«Las reglas son las andaderas de quienes no pueden discernir lo que conviene en cada caso particular. El sano y buen entendimiento no necesita reglas. Las reglas no están determinadas con precisión a cada caso; según esto, se deben permitir excepciones [...]. |24| Las reglas lógicas de enjuiciamiento se extraen de la cosa misma, pero las [reglas para] el ejercicio no bastan y exigen sano entendimiento.»

Otros textos en los que se repetirá en el futuro este argumento son *V-Anth/Mensch*, AA 25, 1036¹⁶⁻³⁰ y *V-Anth/Mron*, AA 25, 1297³⁻⁶. Véanse también las notas 60, 64 y 66.

²²⁴ Véase la nota 67.

²²⁵ La referencia de Kant no encuentra correspondencia literal en CICERÓN, *De oratore*, II, §§ 51–64.

Hay un entendimiento sutil, vivaz y ampliado; sólo que el sano entendimiento tiene además la mayor aprobación aunque tenga sus limitaciones, de la misma forma que la salud corporal es lo mayor que pueda desear un ser humano y los deseos que van más allá de esto parecen ser demandas impertinentes. El sano entendimiento es sólo como el pan de cada día que hemos de rogar, y más de esto pertenece ya a la sobreabundancia. El sano entendimiento no debe ser artificial, de la misma forma que no es salud aquella que es mantenida artificialmente y sólo mediante medicamentos. Por lo tanto, el sano entendimiento pertenece al natural, pero al mismo también le pertenece además una cierta corrección [...].

| 359 | De la misma forma que no se puede confundir el contento [*Lustigkeit*] con la salud, el sano entendimiento no puede ser vivaz; éste conoce la verdad sólo *in concreto*, es decir, en casos que son dados por la experiencia. El entendimiento que conoce las verdades *in abstracto* es un entendimiento que ya es sutil. Si a un hombre común que sólo tiene sano entendimiento se le permitiese administrar una cuestión relativa al derecho —por ejemplo, [sobre] si quien debe reparar el *damnum* es la persona cuyo animal ha causado algún daño a su vecino sin tener la culpa de ello—, si bien al principio no entenderá, cuando se le dé tiempo se representará primeramente este caso, para juzgar luego; por el contrario, un jurista conoce esto *in abstracto* y decidirá inmediatamente. Por lo tanto, la facultad de juzgar *in concreto* es el entendimiento común; pero en la medida en que éste es correcto, se lo denomina sano entendimiento [...]. Un sano entendimiento es a la vez práctico; el [entendimiento] abstracto conoce la regla universal según la cual se juzga en el caso concreto [...]. Es sorprendente cómo la falta de sano entendimiento no puede ser compensada por ninguna erudición, ni por la instrucción, al igual que tampoco por un mayor grado de sutileza. El aritmético ofrece a su estudiante reglas universales para que calcule, pero si éste carece de sano entendimiento, entonces no podrá subsumir ningún caso particular bajo esta regla, pues no se pueden ofrecer nuevas reglas para cada caso, pues esto iría contra la naturaleza de la regla universal. A nadie se le puede enseñar a subsumir un caso a una regla. Se reconoce pronto a quien es corto de entendederas, porque éste procederá siempre siguiendo reglas, lo cual muestra ya | 360 | de por sí que debe ser conducido como con andaderas [*Gängelwagen*] [...].²²³ El sano entendimiento es empírico, pero si se quisiera presentar

²²³ Se anticipa un argumento que será desarrollado por Kant tanto en la *KrV* como en la *KU*, que alude a la imposibilidad de fundamentar la corrección objetiva del enjuiciamiento en lo que respecta a la verdad particular. En *KrV* Kant rechaza por auto-contradictorio el intento de ofrecer un criterio a la vez universal y suficiente que ayude a decidir acerca de la verdad de nuestros juicios particulares en lo que respecta a su contenido material [A 57–59/ B 82–83]. Por otro lado, en relación con el Juicio y su posible fundamentación, afirma que cualquier intento de mostrar de forma universal cómo sea posible subsumir un caso *in concreto* a una regla siempre volverá a exigir el recurso a una regla ulterior; para el enjuiciamiento debemos conformarnos,

lo mismo ocurre con algunos filósofos. Algunos pueden exponer enunciados filosóficos correctamente, sólo que no han saboreado nunca lo sublime de la filosofía. Con un ser humano así ocurre como con quien ha estado en muchos países sin haber visto nunca un mapa: podrá contar muchas cosas sobre lo que ha visto aquí y allá, pero no podrá formarse una idea completa de toda la región y de su situación. Lo mismo ocurre con la juventud, a la que se le enseñan muchas cosas, pero que nunca ha extraído el espíritu de muchas ciencias. Algunas ciencias, tales como la geografía y la astronomía, son de tal naturaleza que se debe ir desde el todo a las partes. Este entendimiento que todo lo preside, y del que ya hemos hablado, es la mayor fuerza del alma. Todo ser humano que esté lleno de pasiones no comparará aquello que hace con la totalidad de sus fines, sino sólo con una de sus inclinaciones, por lo cual a ellos también se les llama esclavos de sus pasiones [...].

| 355 | [...] El ingenio es despreocupado, [mientras que] el entendimiento es activo. El ingenio juega y sólo compara las cosas entre sí, mientras que el entendimiento conoce las cosas tal como éstas son y no sólo las compara, aunque el ingenio tiene que ofrecerle al entendimiento los materiales. Un entendimiento tiende a las ocurrencias, el otro a las intelecciones [...]. Una ocurrencia es un conocimiento que surge sin que exista una relación reflexionada del mismo con otros conocimientos [...]. | 356 | [...] El entendimiento se divide además en el entendimiento superficial y en el entendimiento fundado. El entendimiento superficial conoce sólo la superficie de las cosas, mientras que el entendimiento fundado llega hasta su interior [...].

El entendimiento fundado se diferencia del entendimiento superficial principalmente en que investiga las cosas completamente, hasta sus primeros fundamentos [...]. El entendimiento | 357 | se diferencia de la razón. El entendimiento juzga sobre lo que se le presenta mediante la experiencia, por lo que sólo puede entender aquello que se le dé; la razón, empero, juzga *a priori*, es decir, juzga sobre cosas que no se dan a través de la experiencia, a lo cual se lo denomina inferir, y sólo a través de esto último puede sacarse a la luz aquello que vaya a acaecer en el futuro [...].

| 358 |

Sobre el sano entendimiento²²²

²²² Véase la nota 60.

no en relación con nuestro entendimiento, lo cual se debe a que el entendimiento puede dar utilidad al resto de las facultades, pues sin éste nuestras fuerzas del alma no nos sirven para nada; *au contraire*, la desproporción de nuestras fuerzas de conocer en relación con el entendimiento constituye la mayor fealdad del alma [...].²²¹

| 352 | [...] Podemos representarnos un entendimiento que se ha hecho prudente por medio de la experiencia. Pero muchos no se hacen prudentes por medio de la experiencia porque no prestan mucha atención a sí mismos. Además, son muy pocas las personas sutiles que poseen tal entendimiento empírico, pues la facultad de conocer algo *in abstracto* es completamente diferente de la facultad de enjuiciar algo *in concreto*. ¿Por qué una persona en cuestión es un gran *teoricus*, pero no es un *practicus*? Hay quien tiene un [entendimiento] empírico, pero no especulativo; otro no puede formarse regla universal alguna. Muchos son de mente meramente práctica [...]. Fundamentalmente, hay dos tipos de entendimiento; uno puede denominarse un talento y el otro un mérito. Aquellas personas que entienden las cosas que se les presentan y pueden enjuiciar correctamente tienen un talento, a lo cual, sin embargo, le corresponde un entendimiento que en tal caso reflexiona sobre el uso que pueda dársele a tal talento, y éste es el entendimiento director o el mérito, por medio del cual se va desde la totalidad de todo lo posible a las partes; mientras que el talento o el entendimiento subordinado, en cambio, asciende desde las partes al todo [...]. El entendimiento subordinado también puede denominarse el entendimiento administrador | 353 |. Nos encontramos con muchos que tienen un entendimiento administrador: éstos son hábiles en todo, sólo que les falta el entendimiento director, pues no saben aplicar esas habilidades a un fin universal [...]. Hay un entendimiento correcto, fundamentado, amplio, profundo. El [entendimiento] correcto es aquel que no puede incurrir en error por culpa del ingenio. El ingenio es, por así decirlo, el juglar en el alma humana. Entre todas las naciones, los ingleses tienen un entendimiento correcto. La corrección del entendimiento no proviene de la vivacidad, pues un entendimiento correcto es a veces muy lento, pero por ello tanto más puede uno fiarse de él. Se observa que la mujer tiene entendimiento subordinado o talento, pero que carece de entendimiento director, por lo cual ésta también es hábil para llevar a cabo determinados medios, pero | 354 | no puede proponerse nunca un fin correcto; por el contrario, el hombre es hábil a la hora de apreciar el valor de las cosas. Exactamente igual ocurre en lo que respecta a las ciencias. Algunos seres humanos son de mente técnica, mientras que otros, en cambio, son de [mente] arquitectónica [...]. Exactamente

²²¹ Véase la nota 62.

[344] [...] El ingenio y el Juicio placen, aunque el ingenio también agrada. Se respeta a quien tiene mucho Juicio y se ama a quien posee un gran ingenio. El ingenio pone en movimiento todas las fuerzas del ánimo, mientras que el Juicio las reúne y las mantiene en orden; mediante el ingenio se nos presenta todo, y el Juicio ordena. El ingenio exige la facilidad, pues en ello consiste su tarea [...]. La vida en sociedad exige más ingenio que reflexión.

El ingenio produce ocurrencias —*bon mots*. El Juicio produce intelecciones [...]. [345] [...] Hay que diferenciar con nitidez entre el refinamiento y la ingenuidad del ingenio. Un ingenio refinado es en todo caso sutil, mientras que el ingenio ingenuo divierte más que el refinado. Hay una ingenuidad tosca y una ingenuidad refinada, de lo cual uno puede convencerse tan sólo leyendo *Don Quijote*, cuando éste pregunta a Sancho Panza «¿Qué es entonces un caballero andante?» y contesta «un caballero andante es aquel que nunca estará seguro de pasar un día sin coronamiento y una noche sin batallas»²²⁰. El ingenio es cambiante y siente curiosidad por las novedades, y se impacienta si algo lo retiene mucho. Busca comparar tantas cosas como sea posible. La gente ingeniosa es generalmente muy cambiante, algo que podemos encontrar tanto en pueblos enteros como en personas en concreto. [...]. El ingenio es a veces serio, como el del exégeta que saca a la luz toda semejanza para justificar aquello con lo que trata. El ingenio serio también se muestra en las invenciones, pues toda hipótesis es proporcionada [346] por el ingenio [...].

[351] [...] Nos saltaremos aquí el capítulo sobre el gusto, porque primero hablaremos de todas las fuerzas del conocimiento, pero después queremos tratar ampliamente el sentimiento de placer y displacer, a lo cual pertenece también la teoría del gusto.

El entendimiento es la facultad de juzgar y la razón es la facultad de inferir o de juzgar *a priori*. Tener entendimiento significa entender [*verstehen*] algo: de esta forma, nos servimos de muchas expresiones sin conocer su *sensum*; sin embargo, no deseamos aquí tratar con la lógica, sino con la antropología. Tal como decíamos, entre todas las fuerzas del ánimo, de ninguna sentimos más celos que del entendimiento. En efecto, no queremos ser menos que nadie en lo que respecta a un sano entendimiento y un buen corazón. Podemos admitir que tenemos mala vista o una memoria débil, etc. Somos muy transigentes en lo que respecta a nuestro ingenio. *In summa*, somos muy condescendientes en relación con el resto de las propiedades del ánimo, pero

²²⁰ No es Don Quijote quien plantea la pregunta a Sancho Panza, sino la moza asturiana, de nombre Maritornes, que servía en la venta que Don Quijote «imaginaba ser castillo», y a la que Sancho Panza respondía: «Pues sabed, hermana mía, que caballero aventurero es una cosa que en dos palabras se ve apaleado y emperador: hoy está la más desdichada criatura del mundo y la más menesterosa, y mañana tendría dos o tres coronas de reinos que dar a su escudero» [Miguel DE CERVANTES (1605): *Don Quijote de la Mancha*, ed. de F. Rico, Madrid 1998, 64v.

representaciones simbólicas de las magnitudes, pero éstos deben aplicarse a una cosa si han de hacerse intuitivos [...]. |340| A veces un símbolo sirve para hacer distinto otro concepto [...].

|341| [...]

Sobre el ingenio y el Juicio²¹⁸

Nuestro autor contrapone el ingenio a la sutileza, y explica el primero como una facultad [de conocer] lo semejante, mientras que el segundo como una facultad de conocer las diferencias entre las cosas. Pero es mejor oponer el Juicio al ingenio. Para la invención se necesita ingenio, mientras que para el tratamiento de una cosa inventada se necesita Juicio. Y también es propia del Juicio la facultad de inteligir la concordancia de las relaciones. El ingenio no juzga, sino que produce los materiales sobre los que luego se juzga. El ingenio es la facultad de comparar, mientras que el Juicio es la facultad de conectar o separar. La gente ingeniosa puede encontrar semejanzas rápidamente. Pero las cosas semejantes no se encuentran aún conectadas. Las ideas de las cosas pueden estar perfectamente conectadas en nuestra mente aun cuando las cosas mismas sean como el día y la noche. La sutileza es el *genus* de todas las facultades, y determina sólo, por así decirlo, el grado de la facultad relativo a cómo notamos además fácilmente el más mínimo detalle. Así, tanto en el ingenio como en el Juicio puede haber *acumen* o sutileza. Un abogado debe tener un ingenio sutil; cuando, por ejemplo, quiera defender algo totalmente injusto, debe saber sacar a la luz todas las leyes que favorezcan dicho asunto. Por el contrario, el juez debe tener un Juicio sutil si quiere refutar esta defensa artificial del abogado y conciliar la cosa justa con su juicio [...].

|342| [...] Un ser humano sin ingenio tiene una mente obtusa y una persona sin Juicio es un idiota. Un idiota no puede formarse de ningún modo un concepto sobre una cosa, pues uno sólo adquiere un concepto abstrayendo aquello que muchas cosas tienen en común [...]. |343| Un ingenio lúdico²¹⁹ es aquel que no se ocupa de las relaciones reales de las cosas, las cuales sólo compara, pero éste no sirve para inteligir la conexión [entre ellas]. Se diferencia del verdadero ingenio en que toma las semejanzas contingentes por [semejanzas] permanentes [...]. Un ingenio lúdico puede convertirse en un ingenio sin gracia si se dirige sólo a denominaciones arbitrarias y a detalles contingentes [...].

²¹⁸ Sobre el ingenio y el Juicio, véanse las notas 57 y 59.

²¹⁹ Véase la nota 208.

inferir.⁴⁰² Generalmente concluimos algo futuro mediante un tipo de inferencia, por lo que les atribuimos a los animales un *analogon* del entendimiento. Pero su facultad de la *praesagition* [*Präsagition*] es meramente sensible; la ley de la fantasía tiene en ellos mucha mayor regularidad que en nosotros, donde se corrompe. Pero entre los animales todo sigue el hilo de la naturaleza, y [a ellos] todo se les presenta en relación con cómo ha ocurrido anteriormente en la naturaleza. Por lo tanto, no infieren, sino que en su *imaginatio* las imágenes se suceden las unas a las otras como la vez anterior. Por lo tanto, es infinita la separación entre los animales y los seres humanos, entre la sensibilidad y el entendimiento, y en este caso no hay lugar para ningún acercamiento; y el abismo entre ambos no deja de ser infinito por más que tengamos parentesco con los animales en lo que respecta a la construcción corporal, pues el esqueleto de un ser humano no se diferencia mucho del de un mono.

El entendimiento es la facultad de las reglas *in abstracto*, y el lenguaje sirve para designar los conceptos de lo que sea universal, de lo que muchas cosas tienen en común. Si nos preguntamos cuál sea el fundamento del entendimiento, vemos que es aquello que distingue a la persona más boba de la más sobresaliente: la percepción o la conciencia |1034| de sí mismo [...].

|1035| [...] Se acostumbra a denominar a la sensibilidad la facultad de conocer inferior, y al entendimiento la facultad de conocer superior.⁴⁰³ De la misma forma que se denomina superior a aquello que gobierna, por ser sublime y más noble, el entendimiento se sirve de la sensibilidad, la somete a sus reglas y la emplea para pensar. Los sentidos son más prescindibles que el entendimiento, pero tampoco podemos avanzar ni un paso si no tenemos ninguna intuición,

⁴⁰² En la Ilustración alemana, el concepto “*analogon rationis*” designa una facultad de previsión de consecuencias futuras sobre la base de la memoria sensible. En el caso de Leibniz ésta se adscribe sólo a los animales. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (1720): *Monadologie*, § 26, en GP VI, 611: «La memoire fournit une espèce de *Consecution* aux Ames, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la representation de leur memoire à ce qui y a été joint dans cette perception precedente et son porté à des sentimens semblables à ceux qu'ils avoient pris alors [...]». Es Wolff quien denomina *analogon rationis* a esta facultad, WOLFF, *Psychologia empirica*, § 506: «Quoniam igitur etiam in hoc expectatio casuum similium rationi similis [...]; *expectatio casuum similium est id, quod analogum rationis dici solet.*» Véase también WOLFF, *Psychologia rationalis*, §§ 762 y 765. Baumgarten trata ampliamente el concepto en su psicología empírica, con la fundamental variación de que también plantea la caracterización del *analogon rationis* en la comprensión del significado y la función de las facultades inferiores de conocer *en el mismo ser humano*. El *analogon rationis* designaría el ámbito que comprenden el ingenio sensible, la sutileza sensible, la memoria sensible, la facultad creativa, el Juicio sensible o gusto, la previsión o la facultad característica sensitiva. Se trata del amplio campo de la sensibilidad que será objeto de la psicología empírica y la estética baumgartianas: «Hae omnes, quatenus in repraesentando rerum nexu rationi similes sunt, constituunt *analogon rationis*, complexum facultatum animae nexum confuse repraesentantium.» [BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 640, AA 15, 37s.]. En su *Aesthetica* se referirá a la estética como «ars analogi rationis» [BAUMGARTEN, *Aesthetica*, § 1].

Otra interesante referencia de Kant, en la que profundiza en el sentido de esta analogía, es la *Refll 142*, δ? κ³-ν²? ρ³? σ-υ?, AA 15, 38:

«*Analogon intellectus*: conexión de las ideas sin conciencia.

Analogon rationis: conexión de las ideas sin conciencia de su fundamento.»

⁴⁰³ BAUMGARTEN, *Metaphysica*, §§ 519–33, AA 15, 9–13. La división de las facultades en inferiores y superiores puede observarse en la «Synopsis» de la *Metaphysica*, AA 17, 20s.

sólo con el entendimiento, pues éste en sí mismo no tiene facultad para pensar, sino para la reflexión [*Reflexion*] [...].

| 1036 | [...] En la fuerza superior de conocer contamos tres facultades: el entendimiento, el Juicio y la razón. Éstas se muestran en los tres enunciados del silogismo. El entendimiento es la facultad de la regla, *major propositio*; el Juicio es la facultad de la *subsumptio* bajo la regla, *minor propositio*; la razón [es la facultad] de la inferencia, con la que aplico al caso dado lo que dice la regla en general.⁴⁰⁴

Estas tres facultades son muy diferentes entre sí. Puedo darle la regla a alguien a quien le encargo una tarea, porque desconoce qué regla ha de seguir, pero también debe tener Juicio para saber si algo es el caso de la regla o no. Si el juez carece de Juicio, entonces las reglas son dadas en vano. El Juicio contiene lo particular [de tal forma] que [esta facultad] no puede ser aprendida.

Es perfectamente posible educar [*ausbilden*] el entendimiento conociendo reglas *in abstracto*; pero si se quiere hacer uso del mismo, entonces esto significa: *aqua haeret*⁴⁰⁵. Lo único que en la Universidad se puede hacer en lo que respecta al Juicio, para entrenar la denominada *praxis*, es acostumbrarse pronto a emplear reglas. No es posible enseñar al ser humano a través de preceptos sobre cómo haya de emplear su Juicio, pues para ello se volverán a necesitar nuevas reglas, sin que se pueda mostrar cómo podamos hacer uso de [ellas]. A menudo, el Juicio es algo más raro que el entendimiento, pero su formación [*Bildung*] es tan importante que no basta con procurarse reglas. La escuela puede remediar la carencia de ingenio natural cuando la falta se esconde en el entendimiento; pero la carencia de Juicio no puede ser compensada por nada, éste no puede ser aprendido porque nos es dado por la naturaleza.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ *KrV*, A 130s./ B 169: «La lógica general se construye sobre la base de un plan que coincide con total exactitud con la división de las facultades superiores de conocer. Éstas son: *entendimiento, Juicio y razón*. De ahí que tal doctrina trate en su Analítica con *conceptos, juicios e inferencias*, precisamente en |A 131| conformidad con las funciones y el orden de aquellas fuerzas del ánimo que se conciben con la denominación amplia del entendimiento en general.»

⁴⁰⁵ CICERO, *De Officiis*, III 33, § 117.

⁴⁰⁶ Vuelve a expresarse aquí el problema de la fundamentación del Juicio, en la misma línea en que ya lo planteara Kant a principios de la década de 1770; véanse a este respecto las notas 61 y 223. Si bien Kant vuelve a exponer la cuestión en términos similares, cabe señalar que en esta lección comienza a emplear el concepto de Juicio, en conformidad con la terminología de la *KrV*. Puede observarse que en su exposición de la *KrV* sobre los límites de la fundamentación del Juicio Kant enlaza con sus reflexiones más tempranas sobre el tema.

KrV, A 132–34/ B 171–73:

«Si se explica el entendimiento en general como la facultad de las reglas, el Juicio es entonces la facultad de *subsumir* a reglas, es decir, de discernir si algo cae o no bajo una regla dada (*casus datae legis*). La lógica general no posee en absoluto preceptos para el Juicio, ni tampoco puede poseerlos. Pues, dado que *ella abstrae de todo contenido del conocimiento*, no le queda más que la tarea de |A 133/ B 172| descomponer analíticamente la mera forma del conocimiento en conceptos, juicios e inferencias, estableciendo de este modo reglas formales de todo uso del entendimiento. Ahora bien, si ella quisiera mostrar de forma universal cómo subsumir a estas reglas, es decir cómo haya de discernirse si algo cae o no bajo las mismas, entonces esto no podría ocurrir más que mediante una regla adicional. Pero, precisamente por ser una regla, ésta requiere de nuevo una instrucción del Juicio; y de este modo se pone de manifiesto que, si bien el entendimiento admite una instrucción y un

Formamos nuestro entendimiento mediante conocimientos, al ampliar nuestros conceptos; aprendemos a hacer uso de tales conocimientos en la vida, es decir, formamos el Juicio, y ulteriormente también la razón, cuando, en la madurez, podemos abarcar con la mirada el empleo diverso de nuestros conocimientos. Para aprender algo, necesitamos |1037| entendimiento; para aplicarlo, Juicio; y para pensar por uno mismo, razón. Quien proyecta un plan, necesita razón; quien lo desarrolla, Juicio; y quien lo concibe, entendimiento. Al entendimiento del ser humano le corresponde destreza, es decir saber y poder [algo]; al Juicio, prudencia, es decir el modo de aplicar bien la destreza de uno. Pues alguien puede tener una gran destreza sin saber comunicársela al hombre, debido a que le falta prudencia. La sabiduría es la capacidad para poder juzgar sobre la intención última de todas las destrezas de uno. Pero los seres humanos, cuando han desarrollado todas sus intenciones de forma prudente, raramente llegan a entender si éstas contribuyen con ello en algo a sus verdaderos fines.

[...] De ahí que al entendimiento le corresponde la destreza; al Juicio, la prudencia; y a la razón, la sabiduría. Aprender, aplicar lo aprendido y pensar por uno mismo: esto constituye la diferencia entre el entendimiento, el Juicio y la razón. La razón exige pensar por uno mismo. Quien sigue los pensamientos de otro muestra entendimiento, pero no razón. Por lo tanto, se puede aprender filosofía careciendo de razón; pues para aprender de memoria otro sistema tan sólo se necesita entendimiento, pero se necesita razón para poder enjuiciar [un] libro. Los seres humanos se conducen de forma completamente errónea cuando piensan que aprenden filosofía por recibir lecciones, pues ésta no consiste en la multitud de cosas que se aprende; por lo que no puede ser aprendida, sino que se debe aprender a filosofar. ¿Dónde hallar una filosofía? Hay muchos libros sobre esto, pero es una cuestión controvertida si hay una filosofía. De ahí que no se disponga de otro instrumento para hacerse filósofo que el método para filosofar. Alguien puede haber aprendido la filosofía cartesiana o la wolffiana sin ser filósofo por ello, pues no ha aprendido a pensar por sí mismo para enjuiciar los productos del entendimiento ajeno [...].⁴⁰⁷

suministro mediante reglas, el Juicio, en cambio, es un talento particular que no admite enseñanza, sino ejercicio. Por este motivo, [el Juicio] es también lo específico del llamado ingenio natural, cuya falta no puede ser compensada por escuela alguna; pues, aunque ésta pueda suministrarle reglas a un entendimiento limitado, que procedan de una intelección ajena, y pueda injertarlas, el mismo aprendiz debe poseer en cambio la facultad de servirse de [estas reglas] con corrección. Y si falta tal don natural no habrá regla, de entre las que con tal intención se le puedan prescribir, que esté a salvo de un mal uso. [...]

Por eso, un médico, un juez, un |A 134/ B 173| diplomático puede tener en su cabeza bellas reglas de la patología, la jurisprudencia o la política, tanto que él mismo podría convertirse en un maestro de gran profundidad [en estas materias], y sin embargo errará con facilidad en la aplicación de las mismas, ya sea porque carece de Juicio natural (aunque no de entendimiento), y si bien entiende lo universal *in abstracto* no puede discernir si un caso *in concreto* cae bajo el mismo; ya sea también porque no haya sido preparado suficientemente para este juicio a través de ejemplos y asuntos reales [...].»

⁴⁰⁷ V-PE/Friedländer, AA 29, 12s.:

«Genio y talento son cosas diferentes. A veces al talento se lo denomina genio, por su aproximación con respecto al genio. El genio es el talento originario entre muchos: el talento que no persigue ningún fin.

|1042| [...] La filosofía es la legislación de la razón humana; de ahí que el filósofo deba diferenciarse del artífice de la razón [*Vernunftkünstler*], quien forma su razón en relación con sus fines particulares dirigidos al uso, quien por lo tanto puede ofrecer producciones de la razón. Tales son los matemáticos, los físicos y otros. Pero el filósofo muestra cuál sea el uso de todo esto, por lo que los preceptos del uso de todos nuestros conocimientos sólo pueden tomarse del filósofo; en tal caso la razón es verdaderamente legisladora. En la matemática se da un tipo especial de destreza de nuestra razón para resolver problemas. En la física se da una destreza para explicar los fenómenos en la naturaleza. En la lógica se da una destreza para resolver todas las operaciones del entendimiento. Pero la filosofía muestra aquello que tenemos por un fin último en cada una de éstas; por lo tanto nos aporta los principios supremos y las máximas, y a través de ello la filosofía detenta su verdadera dignidad; el resto que se |1043| trata en los sistemas se dirige a alcanzar la intelección de objetos particulares mediante el trabajo y la guía de la razón. Pero el *organon* de la filosofía, que ha de contener los principios supremos y fronteras del uso de nuestra razón, es el rango supremo de la razón [...].

|1049| [...]

¿Cuál sería la máxima de la sana razón?

Algunos son tercos con respecto a su sana razón y hacen escarnio de las ciencias, precisamente como si éstas fueran a convertirse con ello en prescindibles, por más que sea verdad que la sana razón define el uso de todas las ciencias. Pero [tales personas] son tercas con respecto a su sana razón de tal forma que tienen por inútil todo conocimiento escolar.

Es así como alguna zorra dio por verdes las uvas al no poderlas alcanzar.⁴⁰⁸ — El sano entendimiento es tanto más útil precisamente al ser un entendimiento cotidiano. Todas las ciencias tienen ciertos fines y necesitan para ello sano entendimiento. Pero debemos disponer de un principio para que el sano entendimiento siempre permanezca sano y guarde siempre una

El talento que se requiere para la filosofía se diferencia de aquel que se precisa para la matemática [...]. El matemático es un gran arquitecto. Mediante el orden |13| puede ser muy útil a la filosofía, pero no la enriquecerá con nuevos conceptos. Allí donde haya de construirse un concepto, el matemático puede hacerlo todo; pero en el caso de conceptos que son discursivos no conseguirá nada, pues también debería disponer de una mente filosófica. — Para el talento filosófico se requiere ingenio y la facultad de sopesar tanto lo universal *in concreto* como también lo singular *in abstracto*.

¿Puede aprenderse la filosofía? Esta cuestión ya se ha respondido más arriba, ¿pero se debe aprender a filosofar? — Algo de una utilidad tan amplia como el filosofar no necesita de recomendación; sobran los elogios donde las ventajas aparecen de modo tan manifiesto.»

Véase también *KrV*, A 839/ B 867.

⁴⁰⁸ DE LA FONTAINE, *Ouvres complètes*, «Le Renard et les Raisins», 93: «Ils sont trop verts, dit-il, et bons pour des goujats.»

buena dieta, para que no caiga en enfermedades; pues el sano entendimiento se deja seducir con facilidad; es como la inocencia de una adorable jovencita, que también se deja seducir con facilidad, por lo que hay que saber cómo salvarla de la tentación. Exactamente lo mismo ocurre con el sano entendimiento cuando no dispone de buenos principios. Sin ellos, emite un juicio tras otros sin notar las modificaciones que acompañan a su estado. Así, alguien puede decir que no es supersticioso y sin embargo puede tener la cabeza llena de supersticiones, porque carece de las máximas de la sana razón. Este principio es la preservación de la sana razón, no del ser humano, sino de **|1050|** la razón, a saber: no debo suponer nada que haga imposible el uso libre de la sana razón [...].

Por lo tanto, la máxima de la razón exige no admitir nada que me privaría de mi propia razón tan pronto como lo suponga. De ahí que, cuando se cuentan cosas de tal estilo, diga: “no puedo suponerlo, pues con ello entonces me comprometería a creer en cientos de cuentos de viejas”. Así, con respecto a todas las cosas milagrosas que se cuentan y que no guardan relación con las reglas de la razón, puedo decir: “*haec omnia incredulus odi*”⁴⁰⁹, pues con ello se perturba mi razón y no puedo estar seguro de si tales acontecimientos pueden tener lugar. Esta máxima no corresponde a la razón especulativa. Siempre puedo meditar y preguntarme: ¿puedes servirte en tal caso de tu razón de forma regular o no? Empero, al fin y al cabo resulta que los esfuerzos excesivamente denodados por alcanzar un punto libre dan lugar a una misología frente a la razón especulativa. Este odio a la razón especulativa es un estado que ha afectado a muchos eruditos, cuando han desarrollado sus investigaciones con tal denuedo que han alcanzado las fuentes de las cosas y eso les hace sentirse decepcionados en sus esperanzas.⁴¹⁰ Tenemos muchos enunciados que se presentan a nuestra razón como interrogantes, pero en relación con los cuales no podemos avanzar correctamente; por ejemplo, **|1051|** el concepto de la naturaleza y de la determinación de nuestra alma, [el concepto] de un rector del mundo, [etc.]. Todas éstas son cuestiones para las que no se nos da una respuesta adecuada por parte de la razón cuando profundizamos en ellas, tan pronto como dejamos de observar los límites que se exigen. — Cuando los seres humanos, en relación con tales cosas, esperan o exigen demasiado de su razón y no ven cumplidas sus esperanzas a este respecto, desarrollan un odio a la razón, reniegan de todas las investigaciones y dicen que es vano servirse de su razón en relación con aquello que concierne al fin supremo [...].

|1055| [...]

⁴⁰⁹ HORATIUS, *Ars poetica*, 188: «quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.»

⁴¹⁰ Véase la nota 372, especialmente el fragmento de *V-Lo/Pölitiz*, AA 24, 551s., recogido en la misma.

Sobre el genio

Ésta es una palabra de la que se abusa mucho y que ha dado ocasión a indagaciones de lo más vanas y con las que se ha pretendido descifrar con toda exactitud su significado. Gerard, un inglés, ha escrito sobre el genio y ha planteado las mejores indagaciones al respecto, aunque este asunto también aparece en otros autores.⁴¹¹ El genio es la originalidad del |1056| talento y

⁴¹¹ Debe tomarse con mucha precaución este explícito reconocimiento de Kant, que, junto con la declaración que encontramos en *V-Menschenkunde*, AA 25, 945, parecería indicar la fuerte influencia de Gerard en el desarrollo de su propia concepción de la originalidad del genio y la productividad de la imaginación. En primer lugar, debe notarse que, a pesar de su declaración en AA 25, 945, Gerard no emplea el concepto “imaginación productiva” en su *Essay on Genius*. Como se comprueba en la sección dedicada al genio en esta lección y las precedentes, así como en los materiales relacionados recogidos en esta edición, el fundamento de la creatividad del genio no radica en última instancia en la imaginación productiva, sino en lo espiritual o el espíritu (*Geist*), que aporta unidad a las facultades de conocer. Con este concepto Kant designa la *espontaneidad* de un principio vital que, si bien es indeterminado, se manifiesta en una particular proporción de las facultades. Se trata de una concepción de corte teleológico-vitalista cuya procedencia se localiza en las discusiones de la tradición leibniziana sobre la subjetividad en tanto que una fuerza básica que vivifica la relación y organización de las facultades de conocer.

En ocasiones Kant explica el significado del concepto “*Geist*” a partir del concepto francés “*esprit*” [*V-Anth/Pillau*, AA 25, 772; *V-Anth/Friedländer*, AA 25, 554s.; *Refl* 841, φ, AA 15, 374; *Refl* 1510, ψ¹, AA 15, 828; *Refl* 1485, σ, AA 15, 701]. De hecho, durante el siglo XVII “*genius*” es empleado en Francia como “*esprit*”, con el que se designa en el ambiente intelectual francés la totalidad de las capacidades del ánimo, en tanto que disposición natural. La influencia de la poética francesa debía de serle familiar a Kant por su contacto directo con MEIER. Pues en la *Vernunftlehre* de este autor podemos leer: el ingenio natural [*Mutterwitz*] «es lo que los franceses llamaban el genio de un erudito. Por ingenio natural entendemos aquella proporción de las fuerzas de conocer por la que uno adopta la capacidad para convertirse en un erudito.» [*Vernunftlehre*, § 588, 766]. Ya BAUMGARTEN había definido el genio como la recta proporción entre las facultades de conocer, justamente en la obra de la que Kant se servía para sus lecciones de metafísica y antropología [*Metaphysica*, § 648, AA 15, 39]. Esta concepción del genio la encontramos también en el famoso escrito ganador del premio de la *Berliner Akademie*, donde Eberhard también define el genio como la disposición original que permite una relación idónea entre las facultades de conocer [Johann August EBERHARD (1776): *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Berlin 1786, reimpresso en Bruselas 1968, 208–52]. Igualmente, esta concepción general la encontramos en el *Analyse du génie* de Sulzer, incluido en las *Mémoires* de la *Berliner Akademie* (1757), que aparece en alemán en 1773 bajo el título «*Entwicklung des Begriffs vom Genie*» [SULZER, *Entwicklung des Begriffs vom Genie*]. Este caso es particularmente interesante para la cuestión que nos ocupa, pues en este escrito no sólo encontramos una clara relación entre los conceptos de fuerza básica y de genio, sino que esta teoría se sustenta sobre una concepción psicológica de declarada influencia leibniziana. Los paralelismos entre esta posición y la teoría expuesta por Kant en sus lecciones desde mediados de la década de 1770 son manifiestos. La concepción de lo espiritual como una fuerza básica en Kant también presenta vínculos con la exposición gnoseológica de Tetens sobre la fuerza básica [Johannes Nikolaus TETENS (1777): *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, en *Die philosophischen Werke*, Hildesheim y New York 2004: I 689, 730ss.].

Pues bien, debe observarse que lo que Kant echa en falta en la concepción del genio expuesta por Gerard es precisamente este principio de vivificación y armonización de las facultades de conocer al que se refiere con el concepto de espíritu y que interpreta como fundamento de la creatividad y productividad de la imaginación y el genio

Refl 949, φ, AA 15, 420s.:

«El genio no es, tal como quiere Gerard, una fuerza particular del alma |421| (pues, si no, tendría un objeto determinado), sino un *principium* de vivificación del resto de las fuerzas mediante ideas de los objetos que se quieren.

La invención presupone una vivificación de las fuerzas de conocer, no solamente la agudización de las facultades de aprendizaje. Pero esta vivificación debe orientarse a un fin según la producción de una idea, de lo contrario no puede ser invención, sino un descubrimiento casual.»

Las reflexiones de Kant sobre el concepto “*Geist*” no parecen casar muy bien con la crítica de su Dialéctica Trascendental a una concepción sustancialista de la subjetividad, tal como la encontramos en el concepto wolffiano de *vis ræpresentativa*. De hecho, también en sus *Vorlesungsnachschriften* hallamos una respuesta negativa a la cuestión de «[s]i todas las facultades del alma pueden unirse y derivarse a partir de una única facultad básica o si es preciso adoptar diferentes facultades básicas para explicar todas las acciones del alma a partir de las mismas.» [*V-Me/Pölit*, AA 28, 261s.]. Con todo, en primer lugar, Kant desarrolla su concepto de espíritu a partir de posiciones que ya suponían una limitación crítica con respecto a la psicología racionalista y especulativa wolffiana, como las de Sulzer y Tetens, quienes además recurrían a los instrumentos de la estética y la teoría del

proviene de “*genius*”, que significa un espíritu de naturaleza peculiar que siempre acompaña y gobierna al ser humano desde su nacimiento. Por lo tanto, el genio puede denominarse un espíritu de naturaleza peculiar, con tal de que con ello no se entienda ningún fantasma [*Gespens*]; más bien, el espíritu tiene algo peculiar en el ser humano que lo distingue del resto de las cosas. Los franceses no pueden emplear la palabra “espíritu” [*Geist*], pues en este caso “*esprit*” significa lo mismo que ingenio [*Witz*], y el ingenio no es lo más sobresaliente del genio. Por eso adoptaron la expresión del latín. Los talentos que son sobresalientes según el grado no se identifican con el genio, pues en ello debe darse una originalidad primigenia. Originalidad significa, 1) en sentido negativo, aquello que no es imitado; 2) en sentido positivo, cuando algo es digno de imitación, porque no puede denominarse una copia, sino un original que merece ser imitado [...]. Pues nada es más contrario al genio que el espíritu de imitación. En el empleo de los talentos debe intervenir algo que sea peculiar. Se ve a partir del mismo significado de la palabra que el espíritu de imitación es lo contrario de todo lo que sea el genio, pues “genio” [*Genie*] procede de “*gignere*”⁴¹². Por lo tanto, las producciones deben ser dadas de forma innata y pertenecer de forma peculiar a nuestra naturaleza. Cuando se dice de un ser humano que tiene genio, esto significa que nadie habría dado lugar a tales producciones por medio del aprendizaje. El aprendizaje es imitación, por lo que no se puede esperar mucho más del mismo, y éste no presupone ninguna ventaja en lo que respecta al nacimiento, sino sólo esfuerzo. Las carencias deben ser compensadas con el esfuerzo cuando la naturaleza no ha sido generosa con nosotros. El genio debe existir desde el nacimiento, en tanto que no se nos puede ofrecer un docente, sino sólo la naturaleza, y [es algo que] debe surgir del propio ser humano. Por ejemplo, nadie puede aprender a ser ingenioso. El relatar algo [*Nachsprechen*] toma |1057| su belleza del ingenio, incluso el nombre del ingenio.⁴¹³ En relación con esa originalidad e independencia con respecto a todos los modelos se exige libertad frente a la coacción de las reglas. El espíritu de imitación consiste en que no se puede dar ningún paso sin reglas, sino que siempre se está sometido a preceptos, de los que se hace un empleo meticuloso.

sentimiento para ofrecer una comprensión alternativa de la unidad de la subjetividad. Por ello, las reflexiones de Kant sobre el espíritu, en el contexto de su teoría del genio, no deben interpretarse como una revisión precrítica de los límites establecidos por la Dialéctica Trascendental, sino más bien como el desarrollo progresivo y tentativo de la teoría crítica de la unidad de la subjetividad que ofrecerá la *KU*, en particular con ocasión de su concepción de lo suprasensible, como sustrato vivificador, racional e indeterminado de las facultades de conocer.

⁴¹² “*Gignere*”: engendrar, producir, procrear, criar.

⁴¹³ En alemán “*Witz*” significa tanto ingenio como chiste, o relato ingenioso y divertido. Esta polisemia da sentido a la explicación de Kant, pues denominamos chiste [*Witz*] a un relato con ingenio [*Witz*].

Shakespeare⁴¹⁴ es una mente del tipo denominado genio. Compuso sus obras de teatro de tal forma que desafiaban todas las reglas. No observó ni la unidad de lugar ni la de personajes, no por desconocimiento, sino porque su imaginación debía tener un amplio espacio de juego y no se dejaba encarcelar. Es una cuestión diferente si imitarlo es algo meritorio o un defecto; pues no se puede afirmar que la ausencia de reglas [*Regellosigkeit*] sea en tal caso un aspecto positivo del genio; no, se trataba de un defecto, pero que era compensado por la fecundidad del genio. En este sentido, es cierto que la coacción de las reglas desaparece en el caso de las producciones sobresalientes del genio; pues éste es el maestro de las reglas, y no su esclavo. Cuando las reglas son meramente convencionales, entonces al principio es posible desviarse de ellas. De este modo, todo el teatro francés tiene reglas convencionales. — Si el genio también se gana la indulgencia para no someterse nunca a las reglas, no por ello puede decirse [de él] que se trate de una mente libertina, que pueda saltarse todas las reglas. Por lo tanto, tan sólo es una indulgencia que se le concede, y se parece a la *licentia poetica*⁴¹⁵. Debido a la coacción a la que se somete el poeta, se es indulgente con él cuando en ocasiones se toma la libertad de desviarse de las reglas de la lengua, pero no por ello se le considera libre de toda regla.

Nada es más contrario al genio que el mecanismo en la educación [*Erziehung*]. Es algo que encontramos eminentemente entre los alemanes, dado que no hay pueblo en toda Europa con menos originalidad que éste, pues la propia índole de la nación se inclina a la imitación [...].

[1059] [...] Lo positivo en el genio es lo creador o la producción a partir de talentos peculiares. La originalidad debe consistir en la fertilidad de los talentos. En algunas personas encontramos disposiciones para el genio, y en ellos ocasionalmente se producen ideas incompletas que nos ofrecen una perspectiva para nuevas imágenes. Los fanáticos parecen ser personas a las que se las podría denominar genios malogrados; la naturaleza no ha llegado al punto de hacerlos genios. El filósofo siempre se alegra al encontrarse con tales personas, en tanto que puede extraer muchas cosas características a partir de ellos. Swedenborg era de tal tipo; su originalidad rayaba la locura.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Véase la nota 79.

⁴¹⁵ QUINTILIANO, *Institutionis oratoriae*, II 4,3: «in quas plerique imitatione poeticae licentiae ducuntur [...]»

⁴¹⁶ Emanuel Swedenborg (1688–1772), místico y teósofo sueco. Entre sus obras cuentan *Opera philosophica et mineralogica*, 1734; *Oeconomia regni animalis*, 1740–1741; *Regnum animale*, 1744–1745; *De cultu et amore Dei*, 1740; *Arcana coelestia, quae in scriptura sacra seu verbo domini sunt delectata. Una cum mirabilis, quae visa sunt in mundo spirituum et in coelo angelorum*, 8 vols., 1749–1756; *De coelo et inferno*, 1758; *De nova Hierosolyma et eius doctrina*, 1758; *Apocalypsis explicata*, 1761; *Vera Christiana religio*, 1771. Swedenborg se convirtió en el objeto de crítica y escarnio en los *Träume eines Geistessehers* de 1766; véase TG, AA 02, 354–64. Otras referencias de Kant las encontramos en SF, AA 07, 46; *Anth*, AA 07, 191; *Br. an Fräulein Charlotte von Knobloch*, AA 10, 44–48; *Br. an Moses Mendelssohn*, AA 10, 69, 72; *Refl 1486*, σ, AA 15, 710; *Refl 5026*, φ², AA 18, 65; *V-MP/Herder*, AA 28, 113s., 122; *Nachträge MP/Herder*, AA 28, 897s., 906; *V-MP/Volckmann*, AA 28, 447; *Metaphysik L1*, AA 28, 298–300; *V-MP/Dobna*, AA 28, 689; *V-MP-K2/Heinze*, AA 28, 768.

De ahí también que uno de los clásicos dijera que el genio y el delirio [*Raserei*] no se diferencian demasiado el uno del otro.⁴¹⁷ El fanático [*Schwärmer*] y el entusiasta [*Enthusiast*] ofrecen el material sobre el que delinear la peculiaridad del genio [...].

| 1060 | Para el genio se necesita sensación, Juicio, espíritu y gusto.

1) Sensación, a saber: la totalidad de la sensibilidad y la *imaginatio*. La última vuelve a estimular la sensación a partir de la percepción de los sentidos. Para el genio se necesita intensidad, claridad, multiplicidad y un amplio alcance de la intuición. Tales propiedades deben poseerlas principalmente poetas y pintores. Éstas se encuentran eminentemente en Milton⁴¹⁸ y Shakespeare.

2) Por “Juicio” entendemos todo aquello que pueda hacer que las producciones de la *imaginatio* se ajusten a la verdad; pues la *imaginatio* se aparta de la naturaleza [cuando se encuentra] en toda su fecundidad; el Juicio es por lo tanto el censor del genio, el que lo somete a la disciplina. Los genios pueden considerarse como hijos mimados de la naturaleza, a los que ésta ha agasajado de forma preferente con buenos talentos pero que, como todo hijo mimado, están malcriados.

3) Espíritu. En alemán la expresión “espíritu” [*Geist*] coincide con “genio” [*Genie*]. — No se dice que el ser humano tiene un espíritu, sino que tiene espíritu; por lo tanto, se usa aquí como predicado. Se dice: “la sociedad tiene espíritu”, es decir algo que la vivifica; pues el espíritu es aquello que anima todos nuestros talentos. Hay personas que pueden despertar a toda una sociedad con su conversación. El espíritu rige en la pintura; se dice del holandés que pinta sin espíritu. El espíritu es la idea en la que encuentra su completud el resto de las representaciones, la cual luce por medio de una producción. Que esta idea haya estado a la base de una obra es algo que debe aclararse a partir de la misma obra. Cuando en la sociedad hay espíritu, entonces uno se entretiene e instruye. La facultad de proyectar estas ideas indica una gran superioridad en los talentos.

4) El gusto hace que la producción del genio sea de tal forma que concuerde con cada sensación. No debe ser conforme meramente con las sensaciones privadas, sino que debe poder convertirse en universal y social. — Por ello, es pueril decir que cada uno tiene su propio gusto, pues tal persona no tiene en absoluto gusto, porque éste consiste en que algo también valga para otros. El gusto es una propiedad en nosotros que tiende sólo a la sociabilidad, de forma que no sólo | 1061 | tomamos en consideración nuestro gusto, sino el gusto de los otros. Ningún ser

⁴¹⁷ PLATÓN, *Phaidros*, 244a.

⁴¹⁸ Sobre Milton, véase la nota 47.

humano posee un gusto que no tenga una inclinación social. El gusto significa una conformidad en las sensaciones. Observamos que en los sentimientos de los seres humanos hay algo universal, y un ser humano tiene gusto cuando es capaz de sentir [*empfinden*] de tal forma que es conforme con las sensaciones de muchos otros.⁴¹⁹

Lo esencial del genio es el espíritu o la capacidad creadora, que produce una serie de representaciones; y [también lo es] el Juicio o la capacidad crítica. Un Juicio sin espíritu y un espíritu sin Juicio no pueden dar lugar al genio; lo más inferior perteneciente al genio es la sensación y el gusto [...].

|1062| Son denominados genios los autodidactas que dan con cosas que además ya eran conocidas, porque en ellos el talento es innato y es como si la producción se creara por sí misma. De esto resulta que en el caso del genio no depende de la magnitud del talento, sino de que éste no puede consistir en la imitación. Podemos comparar el genio con un árbol: éste crece en las raíces con el Juicio. No se puede decir de Alemania que la naturaleza haya sido aquí muy generosa en lo que respecta a los genios; pero lo más destacado entre los alemanes es el Juicio, una propiedad honesta, que no es fecunda en lo que respecta a producciones ingeniosas, sino que se dirige a una ponderación discreta de la verdad. Su utilidad es más negativa que positiva. El genio crece en la copa con el talento más eminente de la *imaginatio*, a saber: la [*imaginatio*] productiva, que produce nuevas imágenes por sí misma. Generalmente, en Italia el genio crece en la copa, pues allí se dan los mayores productos de la *imaginatio*, es decir, del talento de la sensibilidad —que es productivo—, por el que se producen objetos en su modo más perfecto, por ejemplo en la pintura, la escultura, la arquitectura, [etc.] En éstas siempre interviene el entendimiento, pero lo esencial consiste en la orientación de la *imaginatio* hacia la novedad, la vivacidad, etc. En su flor, el genio crece con el gusto. Francia es la residencia del gusto, que consiste en la elección que place a cada cual. Esta facultad de elegir según la sociedad se da de forma eminente entre aquellas naciones que son maestras en la sociabilidad. Empero, la flor no es lo esencial del genio, pues el gusto tan sólo aporta el refinamiento a las producciones del genio, para pulirlas, por así decirlo. El genio puede dar lugar a productos muy toscos; por

⁴¹⁹ *Refl 984*, φ-ψ, AA 15, 429:

«El arte bello es la amenidad [*Annehmlichkeit*] en las maneras; en esto consiste el gusto.

Gustus (§ *obiective*) est *svavitatis in modo*. *Subiective* est *düindicatio svavitatis in modo*. Gentileza y *politesse*.

El gusto es delicado. — Buen apetito; buen cocinero.

El gusto es algo originario, no puede aprenderse y es propio del genio.

Cuando todo tiene (§ igualmente) gusto, uno empero puede coincidir con una parte del gusto más que con la otra. El gusto es la mayor cultura [*cultur*]. El bruñido de lo bello. Sólo se puede juzgar sobre el gusto mediante el gusto.

Los escritos de los clásicos son originales del gusto que han permanecido. Sin esto no existiría un patrón de medida duradero. Lenguas muertas.»

ejemplo, Shakespeare; entonces, el genio demuestra toda su intensidad y no se deja limitar por el ejemplo. Alguien tiene gusto cuando elige para cada cual, y no sólo para sí. Alguien que se encuentre en soledad |1063| siempre conservará placeres, y algunas cosas le serán agradables o desagradables; pero gusto no puede tener, al no poder elegir para la sociedad. El entendimiento lo juzga todo según la verdad, pero el gusto [juzga] según la sensibilidad de cada cual [...].

Lo que se denomina espíritu es la parte menos explorada en el genio. Es tan imposible averiguar aquello que puede denominarse espíritu en todas las producciones humanas como agarrar con las manos un espíritu que se nos aparezca. Se entiende por espíritu aquello que vivifica; pero es difícil averiguar qué sea aquello que vivifica en las producciones de la *imaginatio*. Notamos que una expresión en un poeta puede causar una impresión, que todas nuestras fuerzas del ánimo se ven conmovidas, que nuestro ingenio comienza a ponerse a jugar y que nuestro entendimiento obtiene material para pensar. Este espíritu no es mera vivacidad, pues el ser humano puede verse sobrecargado con la vivacidad; más bien, el espíritu es lo que vivifica en ello de forma efectiva. En el espíritu el ser humano no es meramente vivaz, sino que su vivacidad se dirige también a la vida de los otros según la simpatía. Nos encontramos con que un escrito posee espíritu, pero no |1064| se puede decir dónde se esconde; pero parece que hemos adquirido las semillas para ciertos conocimientos y estamos preñados con nuevos pensamientos; los talentos de uno se han enriquecido con nuevas ideas. — Para aquello que haya de denominarse espíritu se necesita lo que llamamos idea especial, que consiste en extraer lo esencial que reside en las cosas, de forma que el resto es un mero añadido a lo que es el verdadero fruto de ciertos conocimientos [...].⁴²⁰

|1068|

⁴²⁰ *V-Lö/Pölitz*, AA 24, 516:

«Pero como la perfección lógica y estética deben estar juntas, de esto se deriva una combinación de la alabanza y la censura, porque no se puede hacer lo suficiente en relación con ambas fuerzas de conocer. Por ejemplo, un discurso es bello pero superficial, profundo pero árido. En tal caso, por lo tanto, se debe tener en consideración el fin: ciertos conocimientos han de ser enseñados, otros deben ser profundos, o entretener, es decir, ser bellos. Y lo que se denomina genio consiste en la conciliación de estos dos componentes en los conocimientos, los cuales han de enseñar y entretener. El entendimiento quiere ser enseñado; la sensibilidad, vivificada. El primero desea intelección; la segunda, aprehensión. Por tanto, entre ambos existe un tipo de oposición que no puede ser superada. Así que en tal caso se debe intentar satisfacer el fin superior. Por ejemplo, en un discurso se precisa más de la perfección lógica que de la estética, si bien ésta tampoco debe faltar. En el poema se precisa más de la [perfección] estética. Muchos conocimientos pueden llegar a ser de mucho gusto sólo cuando se los ha tratado primeramente de forma árida y profunda; por ejemplo, la moral.»

V-Lö/Wiener, AA 24, 809:

«A partir de lo dicho surge una conciliación de lo estético y lo lógico de ambos conocimientos. Pues un conocimiento puede ser profundo y perfecto desde el punto de vista lógico, pero por ello árido; puede ser bello, pero por ello superficial. Pueden ser áridos los conocimientos que tienen el fin de instruir, y en este caso deben tener profundidad. Otros sólo han de entretener, por lo que siempre pueden ser superficiales. Algunos deben contener ambas cosas. Se necesita mucho genio para llevar a cabo esto. Pues el entendimiento exige intelección y la sensibilidad facilidad. De ahí que exista un tipo de oposición entre ambos allí donde se haya de elegir la opción que sea más satisfactoria para acercarse al fin; por ejemplo, la matemática sólo puede recibir tarde aquello que sea de gusto, porque todo debe exponerse de modo convincente.»

SEGUNDA PARTE PRINCIPAL DE LA ANTROPOLOGÍA

Sobre el sentimiento de placer y displacer

Hasta aquí hemos hablado de la sensibilidad y del entendimiento, o de nuestra facultad de conocer; pues podemos dividir las facultades del ser humano en tres: 1) en la facultad de conocer; 2) en el sentimiento de placer y displacer; y 3) en la facultad de desear o la voluntad. Todas nuestras facultades se dirigen a la actividad y el ejercicio, y el ser humano tiene en sí principios para la acción. A tal efecto, tiene representaciones de conocimientos, de placer y displacer, así como de una determinación de sus fuerzas para producir el objeto o desistir de él.⁴²¹

Hemos tratado el capítulo del conocimiento, y nos centramos ahora en el sentimiento de placer y displacer. El sentimiento de placer y displacer es un objeto atrayente. En el caso del conocimiento nada nos atraía aún, porque entonces no habíamos conocido todavía si algo era conforme con nuestra inclinación. — Pues bien, preguntémonos por las condiciones bajo las cuales lo conocido puede ser un objeto de nuestro placer o de nuestro displacer. Es difícil explicar qué sea el placer y el displacer, y más aún qué sea el agrado y el dolor. El agrado es el sentimiento del fomento de nuestra vida, y el dolor [es] el sentimiento del impedimento de la misma. Por agrado no entendemos el sentimiento de la vida, pues con ocasión del dolor ésta es sentida igualmente, e incluso con más intensidad. Con el dolor la vida se le hace al ser humano extraordinariamente larga, mientras que con el agrado se le hace corta, por lo que el agrado sólo es constituido por el sentimiento del fomento de la vida. El impedimento de la vida tampoco

⁴²¹ *Refll 1924*, $\psi^?$ ($\varphi-\chi^?$), AA 16, 158:

«Facultad de conocer, sentimiento de placer y displacer y facultad de desear.

«Cuando la facultad de conocer según principios es un fundamento del placer, entonces es a la vez facultad de desear, es decir, el conocimiento es práctico.»

Refll 554, $\psi^?$ ($\upsilon-\chi^?$), AA 15, 241:

«Placer y displacer no sólo son representaciones (§ conocimientos), porque no expresan la relación con el objeto, sino con el sujeto.»

Refll 6064, $\psi^?$ ($\varrho^2-\upsilon^3?$), $\mu^{??}$, AA 18, 441:

«La conciencia de la propia existencia [*Daseyns*] en tanto que una razón suficiente (§ en sí) de todo lo demás es la autosuficiencia [*Selbstgnugsamkeit*].

La causalidad de las representaciones en relación con la existencia [*Existenz*] de los objetos es el deseo [*Begierde*]; la relación de los objetos con las representaciones con el sujeto [...] para determinar la fuerza del mismo o su causalidad es el placer.»

constituye por sí sólo el dolor, sino que debe intervenir en ello un sentimiento del impedimento de la vida [...].

Nuestra vida consiste en la actividad; este tipo de agrado |1069| sirve para fomentar nuestra actividad; pero otros le suponen un impedimento; el sentimiento del impedimento de la actividad de la vida es el dolor, mientras que el sentimiento del fomento de la actividad de la vida [es] el agrado. Es algo que notamos siempre cuando el tiempo se acorta, e incluso podemos contar como tal el agrado en la lectura. Notamos un movimiento armónico de todas nuestras fuerzas del ánimo — como con la música, la poética — que es un sentimiento del fomento de nuestra vida. Muchos agrados pretendidamente espirituales son, sin embargo, corporales de forma mediata, aunque los consideremos como si sólo nuestro espíritu obtuviera una facultad a través de ellos; por ejemplo, la música ayuda a la digestión y a la salud, y en ella el ánimo es puesto en movimiento mediante el bienestar corporal, lo cual se denomina el agrado ideal.

A veces se pregunta si el agrado podría existir por sí sólo y si estamos capacitados en todo momento para un agrado, o si un dolor debe preceder a todo agrado, de tal forma que éste sería meramente una superación del dolor y no algo duradero, y sólo el dolor sería algo independiente. En tal caso, la vida humana parece ser melancólica, sin contener nada que sea de valor.

Si el agrado es el sentimiento del fomento de la vida, esto presupone un impedimento de la vida; pues no puede tener lugar ningún fomento si no hay un impedimento precedente. Por lo tanto, si el impedimento de la vida es el dolor, entonces el agrado presupone el dolor. Si queremos aumentar nuestras fuerzas vitales por encima de la media, para abandonar el estado de indiferencia, entonces producimos un estado opuesto; y si aumentamos las fuerzas vitales por encima de la justa medida, entonces producimos un impedimento. La fuerza vital tiene una medida en la que no hay ni agrado ni dolor: el bienestar. Si este estado mengua, entonces es posible un fomento de la vida, tan pronto como se supere ese impedimento de la vida; de ahí que el agrado sólo pueda resultar de un dolor [...].

|1073| [...] Todo lo que hemos apuntado se encuentra contenido en las afirmaciones del conde de Verri⁴²², que algunos desapruban pero que tiene razón; en ello se basa la verdadera economía de la naturaleza humana [...].

⁴²² Véase la nota 348.

|1074| [...] Las bellas artes, [como] la poética, la pintura, [etc.], son todas ellas remedios contra el dolor ideal. Un ser humano que estuviese completamente sano en lo que respecta a su espíritu ni prestaría atención a las bellas artes [...].

|1075| [...] Nos vemos obligados a abandonar un estado, y buscamos otro que denominamos agrado porque nos libera de la inquietud actual, y según esto le damos nombre a nuestro concepto de la felicidad [...].⁴²³

|1095|

Sobre el gusto

En relación con lo que place, algunas cosas pueden placer a los sentidos, otras al gusto y otras según conceptos de la razón. Lo agradable es aquello que place en relación con los sentidos; lo bello es aquello que place según un juicio sensible universal. El gusto es un juicio sobre lo que place de forma universal. Lo bueno se refiere al modo de pensar. Los franceses lo denominan *sentiment*, según el cual se juzga si algo obtiene la aprobación [*Beifall*] de cada cual.⁴²⁴

⁴²³ *Refl 1511*, ψ^{1-2} , AA 15, 830:

«II. Agrado y dolor. [...]

Hemos comprobado que hay algo en nosotros que nos fuerza continuamente a abandonar nuestro estado actual para buscar sosiego en un [estado] subsiguiente. Se trata del dolor o de la falta de amenidad [*unannehmlichkeit*] en la sensación actual, y no del agrado de [la sensación] futura. De ahí que plazca más el trabajo que su fin (§ provoca satisfacción). A ello se debe la pasión por el juego cuando no se busca ganar, que sólo encontramos durante el juego [...].

No podemos imaginarnos un bienestar monótono. La vida de campo debe contener trabajo. En las novelas* el matrimonio pierde su gracia sin los celos. Estoicos: *Sustine et abstine!* Epicuro: [mantener] en todo momento un corazón contento o estar libre de preocupaciones. Por eso los agrados ideales son mejores, porque nos dan que hacer; los [agrados] físicos son pasivos. Pero según nuestros conceptos de felicidad nos encontramos en relación con esto lo suficientemente felices. Para que nos consolásemos, Dios nos dio esperanza y sueño.

*(§ El fin del mal de amores es el fin del amor.)

(§ El prometido es más feliz que el casado. Ganar dinero antes que poseerlo.) [...]

Por eso nuestra vida (§ no) es siempre melancólica. Hay una elaboración constante, y ya en esto hay algo positivo. Con esto, al final nos parece haber disfrutado de la vida, mientras que en relación con el agrado [nos parece que] se nos ha escapado. Tedió en la vida y, sin embargo, miedo a la muerte, porque nos asusta de ello imaginarnos la desesperanza [...].»

Refl 536, ψ , AA 15, 234s.:

«En relación con el capítulo del agrado.

La posesión del objeto amado es el fin del dolor de quien ama, pero también el fin del amor. Como prueba, [el hecho de] que sus alegrías más vivaces no pueden durar más tiempo que los dolores.

Es así precisamente como el trabajo acorta de modo fundamental el tiempo, porque contiene innumerables fatigas. —

Una cierta maldad en la naturaleza humana [es] hallar en las desgracias de otras personas cierto consuelo [...]. |235|

La determinación del ser humano a este respecto no es ser alguna vez feliz, sino verse motivado incesantemente por medio del dolor para desarrollar los propios talentos [...].»

⁴²⁴ *Refl 555*, $\psi?$ (ν - $\chi?$), AA 15, 241:

«La satisfacción subjetiva es *voluptas*; la [satisfacción] objetiva de un objeto de los sentidos es el gusto, y el objeto es bello; la [satisfacción] de la razón [es] aprobación [*Billigung*], y el objeto [es] bueno. Lo subjetivo se basa en la sensación; lo objetivo, en la forma, a saber: unidad y multiplicidad sensible o intelectual.

La satisfacción *inmediata* mediante sensación, imaginación y razón. La satisfacción superior también debe ser inmediata. No la felicidad.»

Se acostumbra a entender por *sensus communis* el entendimiento humano universal, sólo que en este caso *sensus* no significa entendimiento, por lo que puede decirse que el *sensus communis* es un sentido que no juzga para sí, sino que puede juzgar de forma universalmente válida. El gusto se distingue del mero sentimiento en que éste es una relación del objeto con el sentido privado, mientras que el gusto es la relación del objeto con el sentido universal. La persona a la que le saben bien las comidas en su propia mesa tiene un buen apetito. Por eso, no se dirá |1096| que tiene gusto si no elige de tal forma que también les sepa bien a los otros. El gusto es aquello que no vale meramente para un sentido individual, sino para el sentido de todos. De ahí que el gusto sea realmente la facultad de elegir con aprobación. Todo gusto es social; un ser humano que estuviese completamente sólo no se daría cuenta de lo que place al gusto. Por ejemplo, no se preocuparía de que su casa estuviese pintada o provista de adornos, sino de que fuese buena y firme. Elegiría, por lo tanto, según su sentido privado, y no según lo que es bello. El gusto es como una sobreabundancia de lo agradable. El ser humano no piensa en el gusto cuando sufre carencias en lo que respecta a las necesidades. El hombre de campo sólo elige según su sentido privado; empero, de vez en cuando los domingos se lava según el gusto, pues todo ser humano encuentra en ciertos momentos algo más que aquello que basta para sus necesidades; entonces atiende al gusto y elige de tal forma que su elección obtiene aprobación. El gusto es una consecuencia de la sociabilidad, y su formación [*Bildung*] [es] una educación [*Ausbildung*] que desarrolla al ser humano en relación con su verdadera perfección, que lo acerca a la moralidad. Cuanto más se desarrolle el gusto en el ser humano, tanto mayor es su receptividad y capacidad para pasar a un buen modo de pensar. No tienen gusto los seres humanos que no tienen nada que sea complaciente por considerar esto como una sumisión a los deseos de otros; pues el gusto es la complacencia [*Gefälligkeit*] genuina frente a los otros, para no elegir meramente para uno mismo, sino también para los otros. Es habitual que las personas que son muy avaras no tengan gusto; pues no elegirán nunca según la satisfacción de los otros; no tienen en mente elegir de tal forma, al disponerlo todo según su propia intención [...].

Ref 556, $\psi^?$ (υ - $\chi^?$), AA 15, 241:

«El sentimiento de placer es la relación de las representaciones con las fuerzas activas del sujeto, para conservar o producir esta misma representación. La facultad de desear es la relación con la fuerza activa, para actualizar [*actuieren*] el objeto del placer.»

Ref 557, $\psi^?$ (υ - $\chi^?$), AA 15, 241s.:

«O bien la satisfacción por el objeto o por la existencia del objeto. Lo último, [la satisfacción] por las consecuencias del mismo con respecto a nuestro estado; lo segundo, [la satisfacción] por el objeto en sí mismo. Satisfacción por |242| la vivificación de la sensibilidad [...] o del entendimiento y la razón, o de ambos en su conformidad.

Interesa aquello cuya existencia place.»

Ref 1040, ψ^{1-2} , AA 15, 466:

«El placer sensible es o bien subjetivo (agrado): el objeto es agradable; o bien objetivo: el objeto es bello (sentimiento — gusto); lo primero, en la sensación, lo segundo, en la intuición. *Obiectum complacentiae intellectualis est bonum.*»

Lo que agrada en la sensación nos es agradable en mucho mayor grado que lo que place meramente en el enjuiciamiento del gusto, pero todo aquello que el objeto de gusto pierde en grado lo compensa en universalidad. La amenidad en una cosa de mucho gusto es pequeña, y sin embargo |1097| se tiene [a esa cosa] por algo de gran valor; pues, aunque sólo pueda proporcionar satisfacción en un grado pequeño, puede sin embargo proporcionar el mismo agrado a una infinidad de personas. Por lo tanto, el gusto consiste en que el sentido de los otros es conforme con la elección de alguien. Por eso, al fin y al cabo el gusto puede convertirse en algo completamente importante para el trato en sociedad.

[...] Naturalmente, no se puede hablar sobre el gusto de forma tan concluyente como sobre un enunciado filosófico, porque no es posible reducir la cuestión a conceptos. Pero no es verdad que el enunciado “yo tengo mi propio gusto” haya de significar lo mismo que “nadie puede discutirme [*bestreiten*] mi juicio”; porque si denominas gusto a tu propio juicio privado y sin embargo no has elegido para los ojos de los otros, tal como debe ocurrir cuando hablamos de gusto, entonces no puedes decir que tengas gusto.⁴²⁵

Uno se pregunta si en la naturaleza reside algo a partir de lo cual se pueda decir, sin la adhesión [*Beistimmung*] de los otros, que deba tener su aprobación [*Beifall*]. Por supuesto que en la naturaleza de la cosa reside algo a partir de lo cual podemos juzgar *a priori* que algo es para el sentido público [*öffentlichen Sinn*], es decir, que no sólo es agradable, sino también bello. Es algo que se observa claramente en la simetría. La medida y el orden en una casa, donde la puerta no está puesta en una esquina, es algo que debe placer a cada cual. Esto es algo que puede

⁴²⁵ *KrV*, A 21 n:

«Los alemanes son los únicos que actualmente se sirven de la palabra “estética” para designar aquello que otros denominan crítica del gusto. En ello reside una esperanza fallida del eminente analista *Baumgarten*, encaminada a reducir el enjuiciamiento crítico de lo bello a principios racionales y a convertir las reglas de este enjuiciamiento en una ciencia. Sin embargo, tal esfuerzo es vano. Pues dichas reglas o criterios son empíricos según sus fuentes y no pueden servir nunca para leyes *a priori* según las cuales deba regirse [*richten*] nuestro juicio de gusto; más bien, es este último el que constituye la piedra de toque para la corrección de [tales reglas]. En virtud de esto, es aconsejable, por el contrario, suprimir esta denominación y conservar aquella doctrina que es una verdadera ciencia (con lo cual nos aproximáramos al lenguaje y al sentido de los clásicos, entre quienes era muy célebre la división del conocimiento en *αισθητα και νοητα*.)»

Un texto paralelo pone de manifiesto que esta declaración crítica viene inspirada por la influencia del criticismo anglosajón y, en particular, por la posición de Home; *Logik*, AA 09, 15:

«Algunos, especialmente oradores y poetas, han intentado raciocinar sobre el gusto, pero nunca han emitido un juicio decisivo al respecto. El filósofo *Baumgarten*, en Frankfurt, planeó hacer una estética en tanto que ciencia. Sin embargo, fue más acertado *Home* al denominar la estética como crítica, pues ésta no ofrece reglas *a priori* que determinen el juicio suficientemente, tal como la lógica, sino que extrae sus reglas *a posteriori* y generaliza por comparación las leyes empíricas según las cuales conocemos lo que es más o menos perfecto (belleza).» La influencia de Home sobre este tema es anterior, y puede datarse en torno a 1770, tal como testifica la *Refl 1588*, citada en la nota 84. Véase también *V-MP/Mron*, AA 29, 832.

Se produce así la separación entre la crítica del gusto y la Estética Trascendental, que Kant consideraba unidas en su proyecto filosófico de principios de la década de 1770; véase a este respecto la nota 36.

Refl 1926, ψ? (φ-χ?), AA 16, 158s.:

«El gusto no admite preceptos ni reglas,* porque la imaginación da la ley, a saber, el juicio universal, y ésta es libre. |159|

(pues [el gusto] es un Juicio subjetivo, que no determina el juicio según ~~mediante~~ conceptos, sino según el placer y el displacer.)»

demostrarse a partir de la naturaleza de la cosa. Pero la necesidad [*Notwendigkeit*] de que los seres humanos deban concordar en esto no es algo que podamos evidenciar a partir de la razón, sino que debemos interrogar a la experiencia. Con ello, todas las cuestiones de gusto tienen la particularidad de exigir muchas indagaciones, pero sólo al principio, hasta que se lo educa; pero si algo encuentra aprobación, entonces esto puede valer como una regla del gusto.

|1098| El gusto se corresponde con ciertas leyes universales de nuestra satisfacción sensible, en la medida en que esta satisfacción se encuentre bajo una ley universal. El exceso relativo al mayor agrado por el disfrute se denomina *luxuries*: el exceso relativo al agrado por el gusto [se denomina] *luxus*. El *luxus* es un exceso en lo que respecta a los agrados de la vida, pero con gusto; la *luxuries* es la glotonería, allí donde no se considera la variedad de comidas, sino una gran cantidad [de las mismas] [...]. En el gusto, la amenidad [*Annehmlichkeit*] no tiene nada que provoque un hartazgo excesivo, puesto que tales agrados [*Vergnügen*], aunque pequeños, experimentan una ampliación y fomentan la sociabilidad sin someter al fastidio, y aquello que se pierde en lo que respecta al grado lo compensamos con [tal] ampliación. Por lo tanto, no hay que minusvalorar el talento del gusto; éste muestra de por sí [que] una persona [es] refinada, y forma el corazón humano para las propiedades morales. Cuando la inclinación sexual se dirige meramente al disfrute, entonces es propia de las bestias; pero a través del arte del gusto esa inclinación se aparta de lo animal. El poeta perjudica al gusto cuando intenta llevar los sentidos a la lujuria [*wollüstig*]. Debemos burlar esta inclinación con todo tipo de engaños, de tal modo que la poética, por ejemplo, extirpe la inclinación animal en el ser humano y pueda entretenerlo con otros agrados. Es así como los refinamientos del gusto mejoran la naturaleza humana.

A menudo no diferenciamos qué sea un objeto del gusto y qué sea un objeto del apetito. — Winckelmann dice que la verdadera idea de la belleza se encuentra en los griegos.⁴²⁶ Nuestros conceptos de la belleza son parciales, más aún nuestros juicios sobre el estímulo. La belleza a menudo no es estímulo, y el estímulo a menudo no es belleza, pues [ésta] se corresponde sólo con la forma. Si hemos de juzgar para todos de modo universalmente válido, entonces el juicio debe ser[nos] indiferente; por ejemplo, si una mujer es bella en tanto que mujer, o |1099| si la tendríamos por bella cuando se disfraza de hombre. Si algo ha de considerarse como bello debido al estímulo, entonces este juicio parcial no se dirige al gusto. En nuestro juicio de gusto no debe mezclarse el estímulo; pues éste pertenece al Juicio sensible. En [nuestra] ordenación, el estímulo, [es decir,] cuando algo excita los afectos, debe diferenciarse de la belleza.

⁴²⁶ WINCKELMANN, *Abhandlung von der Fähigkeit*.

La moda ejerce un fuerte influjo sobre el gusto que esté en boga. Ésta se funda en la sociabilidad; algo se acepta de forma universal, no porque sea bello, sino porque uno no quiere destacar frente a los otros. Los seres humanos tienen una propensión a la uniformidad, en la que no gusta destacar. La novedad debe enlazar con tal uso universal, y algo deja de estar de moda cuando comienza a ser de uso universal. Pero dado que la moda es la elección que place al gusto, entonces no es posible determinar cuál sea el tipo de traje regional que se ajuste mejor a la figura humana, pues si ahora es costumbre el talle corto, la gente se ríe de la moda anterior, y con el tiempo [esta moda] vuelve a recuperarse. El ojo se acostumbra a un traje, del que gusta decir que no posee nada de particular. Uno se acostumbra a los cambios, pero al final debe placer preferentemente el tipo de atavío en el que el juicio de los sentidos se conforma con la naturaleza. La manera como el ser humano haya de vestirse parece no poseer nada de particular en relación con el gusto, para que deba ir cambiando y seguir provocando un mayor estímulo. Valoramos todas las producciones del arte según la naturaleza. Se trata de algo conforme con el gusto que es conforme con la naturaleza. Algo tiene gusto si se encuentra dispuesto sin demasiada ostentación según una elección racional. Cuando uno tiene ante los ojos la gran suma que haya costado algo, entonces no se muestra gusto alguno; pero cuanto más se manifiesta el gusto, tanto menos parece que ha costado el objeto y, no obstante, place.

El juicio de gusto y el juicio de inclinación deben diferenciarse entre sí. Es bueno |1100| disponer de un sano juicio de gusto; pero es una debilidad tener una inclinación declarada por el gusto. Una persona tiene inclinación al gusto cuando sólo mira por los estímulos de los otros; tal persona muestra generalmente mucha vanidad. Lo bello y lo agradable se basan en sensaciones; lo bueno, en conceptos. Lo bello se encuentra en una conexión natural con lo bueno, con independencia de que no sean lo mismo; por ejemplo, el cocinero se ocupa del buen gusto relativo a los sentidos; el camarero, de la belleza de la mesa; ahora bien, aunque el cocinero sepa cocinar platos, sin embargo no sabe elegir, lo cual le corresponde a alguien que tenga gusto. Se necesita un recurso adicional para poder emitir un juicio de gusto sobre aquello que pertenece a la sensación. Pero sólo el médico podría determinar si la comida es buena, y el juicio del médico a menudo se enfrentaría con el juicio de gusto. Lo bueno no place en los sentidos, sino que pertenece al enjuiciamiento de la razón. Por ejemplo, cuando las comidas saben bien y reciben aprobación, esto es algo que, sin embargo, se produce sólo por la satisfacción de los sentidos. La razón se ocupa de las consecuencias futuras del bienestar, que no afectan a los sentidos.

¿Se relaciona lo bello siempre con lo que es conforme a fin [*Zweckmäßigen*]? Los sentidos no juzgan en absoluto sobre las cosas, y lo que place a los sentidos a menudo no place a la razón.

Al menos es cierto que todo lo que sea bello debe tener una relación con lo bueno; por ejemplo, la buena figura en una persona se debe a que la relación de las partes es de tal forma que [éstas] se disponen de un modo que es útil, o al menos que no es contrario a la utilidad. Se tiene a alguien por bello cuando domina la ligereza en el movimiento de su cuerpo, porque éste presenta la capacidad de ser utilizado, de tal forma que en este caso la utilidad destaca en la belleza, con la única diferencia de que aquí los sentidos apuntan a lo que es conforme a fin. No podemos hallar belleza allí donde no haya la más mínima relación con la utilidad; como mínimo [la belleza] no puede contradecir [la utilidad]. Una columna aparece como bella cuando es proporcionada y |1101| se encuentra adornada arriba con acantos corintios que la circundan. Todo debe tener como fin lo útil, de lo contrario no placaría [...].⁴²⁷

⁴²⁷ *V-Ln/Pöhlitz*, AA 24, 513s.:

«[...] La perfección del conocimiento es estética en la medida en que sólo puede ser enjuiciada según normas *a posteriori*; es lógica en la medida en que puede ser enjuiciada según normas *a priori*. Uno se pregunta: ¿Qué es la perfección? En realidad, éste es un tema de la metafísica. En lugar de perfección, diremos “esto place”, pues decimos de algo que es una perfección cuando contribuye a que plazca. Si algo place según leyes de la razón, entonces debe placar; [si place] según leyes de la sensibilidad, entonces no es necesario [que plazca]. La perfección estética es la forma constitutiva [*Beschaffenheit*] de los objetos por la que éstos coinciden con las leyes universales de la sensibilidad, y [esta perfección estética] se aprende sólo a partir de la experiencia. El gusto es la facultad de enjuiciar si algo es conforme con las leyes de la sensibilidad; con las leyes del entendimiento, Juicio. Lo que place, place o bien mediata o bien inmediatamente. — En general, place lo que es conforme con las leyes de la fuerza representativa, con independencia de si las representaciones son sensaciones, conceptos o intuiciones; a ello se debe que algo plazca de modo intelectual o sensitivo. Lo que place mediatamente es en sí indiferente; también puede perfectamente displecer en sí; pero place como medio para una cosa que place en mayor medida [...]. Lo que place se divide en lo agradable, lo bello y lo bueno. Los conceptos son correctos, pero la división no es propiamente lógica. Es mejor la siguiente división: todo lo que place es o bien un objeto de la satisfacción privada o bien un objeto de la satisfacción universal. Si es lo último, entonces también conozco la necesidad. En relación con esto lo único que sucede es que debo poder decir: “debe placar a cada cual, y por lo tanto place en el objeto”. — Lo *agradable* es aquello que es un fundamento de la satisfacción privada. De ahí que no se diga “el objeto es agradable”, sino “el objeto me es agradable”. Lo agradable es o bien estímulo o bien afección. Lo que place de forma universal place o bien según leyes de la sensibilidad, y entonces se denomina *bello*, o bien según leyes del entendimiento, y entonces se denomina *bueno*. La verdadera belleza debe encontrarse completamente separada del estímulo y la afección. Lo agradable place a los sentidos en la sensación y es la causa de la satisfacción privada. — Lo bello place a los sentidos en la intuición, y |514| es la causa de la satisfacción universal, por lo que también se dice que el sentimiento es la facultad de discernir lo agradable de lo desagradable, que cualquiera tiene. El gusto es discernir lo bello de lo que no es bello (no de lo feo, pues lo que no es bello no es siempre feo). Ambos pertenecen a la facultad sensible de enjuiciamiento. Tiene gusto quien elige aquello que place de modo universal; y esto es bueno en la medida en que place al entendimiento de cada ser humano racional. Lo bueno y lo bello coinciden en que ambos se dirigen al objeto. En ambos existe una satisfacción universalmente válida, pero se diferencian en que en el primero se trata de una universalidad estricta, y en el segundo de una universalidad comparativa. La satisfacción objetiva suprema la encontramos en lo bueno; la subjetiva, en lo agradable. Toda universalidad estricta debe poder ser demostrada; es decir, debe poder mostrarse que algo place y por qué place. — Lo bueno también puede ser demostrado a partir de principios universales, — pero las reglas del gusto no son susceptibles de ser demostradas, es decir conocidas *a priori*, pues son reglas de la sensibilidad. — Según esto, sólo la experiencia puede decidir sobre la corrección del gusto [...]. Entre todas las perfecciones estéticas ninguna puede enlazar mejor con la lógica ni parece serle más esencial que la intuición, es decir la forma, en la que también hay leyes universales. Las sensaciones, es decir la materia, no pueden ser comunicadas, y en este caso tampoco tienen lugar leyes universales [...].»

Ref 1907, $\psi?$ ($\nu-\chi?$), AA 16, 154:

«Es bello aquello en cuya representación coinciden sensibilidad y entendimiento para un conocimiento.»

Ref 1914, $\psi?$ ($\varphi-\chi?$), AA 16, 156:

«La universalidad en lo bello es empírica (entendimiento). Pero hay una universalidad de la razón que es necesaria.»

Ref 1922, $\psi?$ ($\varphi-\chi?$), AA 16, 158:

«Displace aquello que contradice nuestra fuerza del ánimo, en tanto que impedimento de su libre juego. Por tanto, displace en un sentido estético aquello que contradice la sensibilidad según leyes universales (en todo caso, [leyes] empíricas).»

Pero también observamos que la naturaleza ha ordenado lo útil de un modo menos bello. Por ejemplo, nuestros cereales tienen una apariencia muy sencilla en comparación con las plantas que nuestros campos producen por sí mismos. Las malas hierbas florecen con toda facilidad. El burro es uno de los animales más útiles, y ya entre los clásicos no era considerado más que como un objeto de escarnio; sin embargo, es un animal poco vistoso, aunque en muchos países [sea] más útil que el caballo. Nada puede ser útil con más facilidad que el género vacuno; de ahí que también la vaca sea adorada piadosamente por los hindúes, pero no es posible encontrar belleza alguna en ella. Es cierto que encontramos bello un trozo de carne de ternera, pero se trata de la sensación por el gusto anticipado del disfrute del mismo. — La naturaleza es conforme con el gusto cuando parece arte. Cuando contemplamos las flores, con la variedad de sus colores, entonces parecen como si estuvieran pintadas. — El arte place aún más cuando parece naturaleza, aunque se lo reconozca como arte. De ahí que plazcan también los jardines ingleses, porque en ellos el arte se ha desarrollado tanto que parece naturaleza. De este modo, la oratoria es lo que aparece más como una expresión natural; de ahí que lo que se asemeje a la naturaleza será aquello que resultaría bello a los ojos de todo el mundo. Por lo tanto, se ve sin embargo que en este caso tiene lugar una conciliación entre naturaleza y gusto, entre lo bueno que la naturaleza persigue producir y lo bello.⁴²⁸

[1102] El aumento de nuestras necesidades conlleva cultura [*Bildung*], y la cultura a su vez [conlleva] el aumento de nuestras necesidades. Cuando los seres humanos conviven en grandes sociedades unos junto a otros, entonces aumentan sus necesidades, pero en tal caso sus talentos también se ven más impelidos a la satisfacción de las necesidades. Finalmente, cuando concurre el gusto, entonces el refinamiento del mismo moraliza la cultura, y amplía y fomenta la sociabilidad. El gusto es la capacidad por la que elegimos de forma social. Un progreso de la

⁴²⁸ *Ref. 962*, v, AA 15, 423s.:

«Todo arte bello se basa en la combinación de la intuición con conceptos, es decir, de la sensibilidad con el entendimiento y la razón. Cuanto más destaca el concepto en la intuición, cuanto más se expresa un concepto en la intuición, tanto mayor es el arte. Pero los conceptos no deben ser empíricos, es decir procedentes de la intuición; pues entonces se trata sólo de destreza, pero no de arte. Cuando la intuición parece expresarse meramente en conformidad con las leyes de la sensibilidad y el concepto meramente en conformidad con las leyes del entendimiento, pero ambos [424] concuerdan de forma perfecta, entonces el arte bello consiste en esta concordancia, porque la finalidad [*Zweckmäßigkeit*] es en realidad artificial, pero la combinación de la finalidad con un mero juego de los sentidos es algo bello.

La naturaleza bella es aquella que parece ser arte y sin embargo es naturaleza. (§ De ahí que sea arte bello el arte que parece como naturaleza (que fluye sólo de la sensibilidad según sus propias leyes).)»

Ref. 983, v-ψ, AA 15, 429:

«El gusto no se dirige a lo útil, pero debe armonizar con el mismo. Es un juego concordante [*übereinstimmendes*] del entendimiento y la sensibilidad. Es social, de ahí los sentidos sociales.

No existe un gusto propio (§ juicio público. convite). El gusto tiene leyes universales, pero no *a priori*; sólo concierne a la forma del entretenimiento de los sentidos sin que se produzca hartazgo [...].»

Ref. 787, π-σ, AA 15, 344: «Cuando desaparece el buen gusto, así también desaparecen los productos del espíritu, porque el gusto conduce al entendimiento a una buena armonía con la sensibilidad, y la ruda elaboración del mismo estimula y vivifica, en la medida en que proporciona una deseada aplicación del [entendimiento].»

civilización moraliza, y éste constituye el punto más alto que pueda alcanzar el ser humano. De esta forma, el fomento de la sociabilidad produce la moralidad en las intenciones [*Gesinnungen*], en tanto que les allana el camino [a éstas]. Ciertamente, las bellas artes no mejoran al ser humano, pero sí lo refinan y facilitan que se convierta en moralmente bueno. Uno se acerca a las leyes morales cuando encuentra gusto en lo bello y se prepara para encontrar gusto en lo bueno. Así se produce la educación [*Ausbildung*] progresiva del ser humano, cuando ésta alcanza la civilización y la ampliación del gusto ofrece una preparación para el mejoramiento del ser humano.

El gusto fomenta agrados ideales y nos hace susceptibles de agrados que no podemos experimentar a través del placer de los sentidos. Hay agrados ideales en la pintura, en la música y las ciencias. Somos capaces de tales agrados ideales cuando educamos el gusto. El ser humano se encuentra [tanto más] libre de las necesidades animales cuanto más puede colocar algo en lugar de esta animalidad [...]. El agrado que experimentamos en un poema reprime en nosotros más y más la propensión perniciosa que tenemos a la satisfacción de los deseos sensibles. El *luxus* es una ostentación que es conforme con el gusto, pero a veces el *luxus* también es considerado como una decadencia de este tiempo; entonces se trata de un gusto que aumenta en detrimento de los deseos sensibles. Éste es el carácter nocivo del *luxus*, o la opulencia [*Ueppigkeit*]. | 1103 | El incremento excesivo de los oficios ocupa a todo el mundo; aumenta la población, pero también las necesidades. Precisamente por ello es una fuente de muchos bienes, pues el trabajo de tantas personas puede producir muchas cosas, lo cual sirve a muchos fines. Pero también merma la satisfacción y la ecuanimidad entre los seres humanos; pues es algo que hace que nuestras preocupaciones aumenten mucho. El *luxus* también daña las necesidades naturales. Muchas personas dejan sin satisfacer antes una necesidad natural que algo que forma parte del *luxus*, por lo cual Home se pregunta: ¿Quién es pobre? [¿]Quien no dispone de una buena comida[?] ⁴²⁹ ¡No! Éste consigue saciarse a pesar de ello. [El pobre no es] sino aquel que no tiene zapatos y, por lo tanto, no puede andar entre las personas, porque entonces pierde lo que hace que la vida sea dulce para los seres humanos. Por lo tanto, el pobre es aquel que no puede mostrarse en sociedad, y tal [persona] es digna de lástima. Cuando el *luxus*, por un lado, daña las necesidades naturales y, por otro, aplica todo el arte en la belleza, entonces esto no es algo de lo que haya que lamentarse demasiado; con ello el ser humano no se convierte en un infeliz, sino en un sujeto mejor formado para la sociedad [...].

⁴²⁹ Sobre las fuentes de esta declaración, véase AA 25, 1103 n. 220.