

01011
25



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL CONCEPTO Y LA IMAGEN
EN EL SISTEMA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA:

MARCO ANTONIO LÓPEZ ESPINOZA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



COORDINACION DE
DIRECTOR DE TESIS: LIC. RICARDO HORNEFFER M.



México, D.F., a 16 de Julio de 2003
Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso
el contenido de mi trabajo.

NOMBRE: Marco Antonio
López Espinoza

FECHA: 16/07/2003

FIRMA: Marco Antonio López



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*La filosofía no puede producir pan,
pero nos puede proporcionar a Dios, la libertad, la inmortalidad ...*

Novalis

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

AGRADECIMIENTOS

A mi madre, por persistir en uno de los caminos que llevan a Dios
A mi padre, que me ha enseñado el valor de la paciencia
A mi hermana, porque nuestra sangre siempre busca lo mismo

A Mónica, especialmente, por velar mis caídas, mis pesadillas y mis olvidos;
por acompañarnos ante el mar de fuego que es destino

A los profesores que tanto me han apoyado a lo largo de mis estudios: a Cresenciano Grave, a Efraín Lazos, a Omar Jiménez, y a mi maestro Ricardo Horneffer, porque me ha enseñado la sencilla dignidad de la filosofía.

A mis hermanos, porque me han mostrado el valor de una familia: a Germán, por estar siempre al frente del camino que nunca acaba; a Gabriel, por cruzar los linderos, por regresar y sentarse en el olvido; a Leopoldo, por haber prendido el fuego cuando mi alma se apagaba; a Jezreel, porque él es quien reza, porque él es quien sostiene; a Ricardo, porque busca el mar en todo lo que toca.

También quiero agradecer profundamente a Vladimir, por ser símbolo de la valentía, por ser él mismo; a Paco, por compartir la ruta de un mismo maestro; al Pollo, porque la dignidad se gana en el rudo; a Miguel, por salir victorioso de su lucha; a Laura, por no ser de esta tierra; a Gaby, por ganar una vida libre; a Nely, por su ayuda sincera en momentos tan importantes; a Lorena, por vivir sosegadamente; a Diana, por haber formado parte de una familia; a Susana y Alejandra, por dar hogar a un hombre sin camino; a Julián y Doña Toña, por cuidar el lugar sagrado; a Ea y Aleza, por sostener una tierra donde el tiempo no pasa; a Alfredo, por enseñarme a meditar, ceder y honrar a mis maestros; a Alejandro, Uriel, Guillermo, Ian y Moni, por jugar seriamente; al Primo, por acompañarme en un viaje tan osado; a Arturo, por mostrarme el peligro de la soberbia; a Paulina y a Haber, a Xo, a los Pablos, a Fanny, a Marcela, Anabel, Sheila, Violeta, Cecilia, Helena, Gerardo, Marina, Loshó, Paloma, Tania, Luis, Viviana, Gaby, Lourdes, Eugenia, Angélica, Zato, Juan Carlos ... y, claro, a mi hermano Marcelo: "nadie sabe dónde estás, qué tan lejos o qué tan cerca".

4

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ÍNDICE

Introducción	8
1. La Imagen Originaria	8
2. La Filosofía Trascendental de Kant	12
3. Limitaciones	13

Sección Primera

Capítulo I: El Concepto y La Lógica	15
A. El Sentido Común: Carácter Subjetivo de una Proposición	17
1. El "Sano Juicio"	17
B. El Conocimiento: Carácter Necesario de una Proposición	20
1. Los Juicios Sintéticos <u>A priori</u>	20
2. Las Intuiciones como Condiciones de Posibilidad del Conocimiento	23
a. El Método Matemático	23
b. Las Intuiciones Puras: El Espacio y El Tiempo como Condiciones de Posibilidad del Conocimiento	28
3. La Facultad de Juzgar como Condición de Posibilidad del Conocimiento	31
a. La Facultad de Juzgar en General	31
b. El Juicio Reflexionante	33
c. El Juicio Determinante	35
4. La Facultad de Juzgar Determinante como Condiciones de Posibilidad del Conocimiento	36
a. La Pregunta que Interroga por la Lógica	36
b. Los Conceptos y el Entendimiento	40
i. Los Conceptos y Lógica General	41
ii. Los Conceptos y las Ciencias Naturales	43
c. Generalidad de la Síntesis Pura	45
i. Generalidad de la Lógica Trascendental	46
5. La Imaginación en tanto Combinación Cognoscitiva	48
a. La Imagen y el Esquematismo	50
6. Los Conceptos de Comparación y los Tópicos	53
7. La Lógica Trascendental como Legalidad del Entendimiento	54
a. Su uso matemático	55
b. Su uso dinámico	57

5

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Sección Segunda

C. Los límites del Conocimiento	60
1. El Nómeno como Límite del Conocimiento	60
2. La Facultad de Juzgar Reflexionante como Límite del Conocimiento	65
a. La Admiración y los Fines Naturales como Límites de las Ciencias Naturales	67
b. El Concepto Regulativo del Juicio Reflexionante	71
D. La Unificación Especulativa de la Razón	72
a. El Juicio Teleológico como primera Síntesis de la Razón	75
b. La Síntesis Especulativa de las tres Ideas Trascendentales	77
c. La Limitación Especulativa de las Ideas Trascendentales	79
Capítulo II: Los Fines de la Razón	81
A. La Facultad de Desear y la Voluntad	81
1. La Facultad de Desear Inferior	81
B. La Síntesis Real de la Segunda Idea Trascendental: La Libertad ...	84
1. El Progreso al Infinito	84
a. La Causa Incausada	86
2. La Ley de la Razón Práctica y la Absoluta Espontaneidad	88
a. La Libertad como Ley Moral	90
b. La Unificación Teórico-Práctica de la Libertad	93
C. La Síntesis Real de la Primera y Tercera Ideas Trascendentales ...	95
1. Límite e Importancia de la Investigación Científica: su Unificación en la Facultad de Juzgar	96
2. La Religión como Razón Práctica	99
a. El Bien	101
b. La Caída en el Mal	103
c. El Estado como Caída en el Mal	105
d. La Realización de Dios en la Tierra	109
e. El Misterio Como Límite de la Razón	110
f. El Fin Final de la Creación	113

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo III: La Imagen y la Imaginación	117
A. La Libertad de la Imaginación y la Imagen Originaria	117
1. El Juicio de Gusto y la Combinación de Facultades	119
a. El Juicio de Gusto	121
b. La Combinación Externa e Interna de las Facultades	123
i. La Combinación Externa	124
ii. La Combinación Interna	125
B. La Racionalidad de la Imagen Originaria	132
1. El Arte y el Genio	133
C. La Belleza y la Dependencia del Juicio	137
1. La Comunicabilidad de los Juicios de Gusto	137
2. La Belleza como Símbolo de la Razón	141
3. El Hombre: Ideal de la Belleza	143
D. Apéndice a la Racionalidad del Gusto	145
1. Lo Sublime	145
a. Lo Sublime Matemático	145
b. Lo Sublime Dinámico	147
Conclusiones	148
Apéndice I: Sobre la Paciencia	160
Aproximación Primera	160
Parte I Kant: El Concepto y la Imagen en el Sistema de La Filosofía Trascendental	164
1. Propedéutica de nuestra interpretación sobre el Concepto	164
a. Heidegger, Kant y la "otra vía"	165
b. Hacia un primer sentido del concepto	168
Parte II Schiller: La Imagen Poética y el Mito	169
1. El Equilibrio de la Razón	169
2. La Imaginación y la Grecia Antigua	170
Parte III Un Señalamiento hacia Oriente	171
1. Schopenhauer y la Esencia del Mundo	171
Parte IV La Antigua China y el Mito	174
1. Un Camino hacia el Oriente	175
Apéndice II: Propedéutica	177
1.1 El Discurso Positivo de A. Comte	177
1.2 El Positivismo Lógico	180
1.3 Primer Esbozo de la Crítica	183
1.3.1 La Crítica Popperiana	184
2. Plan del Presente Estudio	187
Bibliografía	188

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

INTRODUCCIÓN

Unos hombres poseen más facultad que otros para la revelación; unos parecen poseer un sentido especial para hollar estas revelaciones, otros poseen más espíritu para conservarlas.
Novatis

1. La Imagen Originaria

Dicen los conocedores de la vida del niño prodigio Saul Kripke, renombrado lógico de nuestro siglo, que su infancia se caracterizaba por un espléndido manejo, no sólo de las reglas formales del pensamiento, sino además de una profundidad intelectual que pareciera como si ese pequeño genio obtuviera sus formulaciones por medio de ciertas "iluminaciones", de ciertas "revelaciones" que le permitían llegar a los cuestionamientos más hondos en unos cuantos minutos o después de pocas argumentaciones. Su libro *Naming and Necessity* marcó un hito en la comprensión de la lógica actual, y es la prueba contundente de tales revelaciones. En Kripke, el interés por ciertas interrogantes epistemológicas, las del "lenguaje privado", por ejemplo, tenían como base su empleo perfecto de las proposiciones que conformaban el argumento o el problema en cuestión, y la capacidad de resolverlos con la mayor facilidad. Quizá tenía un "sentido especial" para usar la "revelación" que más se adecuaba al tema.

Por mi parte, y sin ningún afán de comparación, el interés por el pensamiento me surgió por otros medios, por medios que podría llamar repentinos, como si mi propia visión de lo que es el mundo cambiase por completo de un momento a otro —y quizá sea hasta la terminación de este trabajo que pueda notar, efectivamente, el sentido de esa transformación. Creo que cualquier hombre, a lo largo de su vida, guarda en su corazón algunos eventos que marcan, en definitiva, el camino que habrá de tomar en el futuro. En mi caso, uno de esos acontecimientos fue la "escucha", porque aún no conocía nada de su obra escrita, de las enseñanzas de un tal filósofo llamado Immanuel Kant. Fue en una clase de ética o de historia de la filosofía en la preparatoria que la maestra de aquel curso tomó de su escritorio un libro viejo y amarillento, de esos que se compran por kilo, y en medio del salón leyó en voz alta algunos cuantos párrafos de ese texto desgastado. Las primeras frases sinceramente no las recuerdo, ya que estaba inmutado observando a las hormigas que salían del pequeño agujero detrás de mi pupitre —algo que acostumbraba hacer cuando me sentaba en el aburrimiento. Después de algunos instantes de sonambulismo, la voz de mi maestra traspasó los susurros y pláticas del resto de los alumnos y

llegó hasta el final, hasta la última banca de la esquina donde yo observaba la fila de hormigas. En ese instante me pareció que decía no sólo algo importante, sino que me decía algo, que le decía algo a ese ser ensimismado en su mundo distante. De las oraciones que se perdían en el ruidoso transcurso logré atender claramente las siguientes: "Tal vez no se ha visto reputación tan extraordinaria unida a vida tan sencilla, tan modesta y silenciosa"... tras atender a la frase recuerdo, aunque vagamente, que mi maestra aseguraba que los hombres no podemos conocer lo que las cosas son, y que sólo conocemos la "relación" entre el sujeto y el objeto. Las segundas oraciones me causaron la más viva admiración e inmediatamente cierta repulsión unida a la "irónica" pregunta ¿cómo no voy a conocer lo que las cosas son, si las estoy viendo? -respuesta que se acerca más a una autodefensa ante el asombro que a un verdadero pensamiento. Pero la primera, la que escuché nitidamente, me despertó la curiosidad por saber qué había hecho ese individuo Immanuel Kant, cuál era la razón de su "gloria" y, al mismo tiempo, de su "humildad". No tardé en empeñarme en el estudio de lo poco que me era dicho en clase al respecto de la filosofía trascendental; lo a priori, las Categorías, el entendimiento, etc. La revolución copernicana hacia grandes estragos en mi "privada" comprensión del mundo. La fascinación por lo que ese Immanuel Kant decía, llegó al punto de hacerme decidir que mi vida habría de dedicarse a lo mismo que él: la filosofía.

En este mismo tiempo mi irónica certeza en la existencia de las cosas se desvanecía poco a poco, pues los argumentos kantianos me parecían cada vez más sólidos y convincentes, no obstante, mi necesidad en la existencia de los objetos, mantenía mi pregunta constante: ¿qué es la cosa en sí? ¿qué son las cosas? De ahí que pueda decir que encontrar una respuesta al "enigma" del noumeno fue el motor inicial de mi búsqueda filosófica. A lo largo de ese curso de preparatoria cada pensador proporcionaba una resolución diferente a la interrogante, pero sin convencerme alguna. No fue sino hasta que, perdido en la librería, compré y leí mi primer texto de filosofía, *El mundo como Voluntad y Representación* de Schopenhauer, que tropecé con una respuesta. Quizá fue aquí donde mi rumbo se trastocó, porque el "libro que quema", como dice Nietzsche, no sólo me dio una indicación de lo que la cosa en sí es, sino que además afirmaba que esa "cosa en sí" estaba en mi cuerpo y latía como ninguna realidad suprasensible lo hace:

Dolor¹. Por esta razón, mi visión de la filosofía kantiana está siempre en constante diálogo con la interpretación del “filósofo pesimista”.

Probablemente el lector se pregunte, con toda razón: y todo esto ¿qué tiene que ver con la introducción de la tesis? El motivo de ello es que no me es posible hablar acerca de un autor o de un tema filosófico si esa interrogante no nace de la experiencia misma, de un contacto vital con ese cuestionamiento. La somera descripción de la experiencia sobre el origen de mi preocupación y determinación al estudio filosófico, abre las puertas para develar el sentido mismo del presente trabajo. Sentido que, como algunos de ustedes ya lo han de saber, va tras una aproximación al pensamiento de la Antigua China –donde se centran el núcleo mismo de mis ocupaciones².

Ahora bien, regresando al propósito de esta tesis, puedo decir que fue gestada en medio de la confusión. Tras mi decisión por estudiar la carrera de filosofía, poseía yo una imagen de la filosofía trascendental de Kant, vaga e imprecisa, sí, pero con tal arraigo en mi vida que justo me exhortó al estudio de la filosofía en un sentido más amplio. Al asistir a las cátedras universitarias, especialmente aquellas que tratan la obra de Kant, me percaté de las diversas interpretaciones y reflexiones sobre el filósofo alemán. Unas de ellas le toman como un “epistemólogo” central, y ponen atención desmedida en los planteamientos de la *Crítica de la Razón Pura*, algunos otros fijan su estudio en el ámbito práctico, tan importante para Kant, pero no sin cierto desdén por el ámbito teórico, otros, los menos, se ocupan del terreno estético, de la *Crítica del Juicio* y de las consecuencias sistemáticas de la filosofía trascendental, otros más toman en cuenta la parte ilustrada de su obra, su relevancia para el progreso de la filosofía o, inclusive, de las ciencias. Cada una de las interpretaciones tenían, para mí, un brillo y una importancia específicas, sólo que no hacían más que oscurecer la imagen que tuve en un principio.

¹ Quizá por eso ahora me interrogo por el pensamiento de la Antigua China desde el “místico” Lao Tze y no desde el “moralista racional” Confucio.

² Para entender con mayor detalle la significación de estas últimas palabras, suplicamos al lector que al terminar la lectura de este primer apartado de la introducción, se dirija al contenido del primero y segundo apéndices que aparecen al final del texto. En ellos encontrará, sobre todo en el primero, la dirección completa de la investigación, y el papel que juega Kant en el todo de la misma.

La intención de enumerar tan variadas concepciones, no tiene, ni mucho menos, la intención de hacer una crítica ramplona a los intereses de cada interpretación, más bien, lo que pretendo es hacer notar el motivo de mi confusión, pues dentro de toda esa serie de comentarios me sentía en cierta medida “ahogado”, incierto en el rumbo que habría de tomar mi propia visión. Siempre, claro está, podía silenciar mis enredos y seguir los pasos del “filósofo pesimista”, pero llegado el tiempo cerré el *Mundo como Voluntad* e intenté leer la obra kantiana con un único prejuicio: la imagen primera que me impulsó a estudiar filosofía. ¿Cuál es esa imagen?, ¿a qué me refero con ella? Con el puro afán de esclarecer la cuestión, me remito a un fragmento de los aforismos de Novalis: “¿Cómo puede un hombre comprender el sentido de algo si no lleva en sí el germen de eso que comprende?” y presto responde: “Lo que he de comprender, ha de desarrollarse orgánicamente en mí”³. La vuelta a la imagen originaria que despertó en mí el camino filosófico, lleva entonces el único mérito del retorno, el valor de ahondar en la experiencia que enlaza el pasado con el camino por seguir, pues en la creación de este trabajo, también he recuperado aspectos de mi vida que se habían perdido al alejarme de esa primera imagen, de ese primer ímpetu, de esa primera revelación y, al mismo tiempo, proyecta la necesidad de persistir en un sendero que “me llama” desde esa misma experiencia. Por este motivo, a lo largo de la tesis el lector encontrará que no cito, ni consulto ninguna otra obra o ensayo que no provenga de la mano de Kant. No hay bibliografía secundaria que apoye el presente trabajo, me baso, tan sólo, en lo escrito por el profesor de Königsberg. La finalidad de semejante empresa no pretende, repito, desacreditar o menospreciar el sin número de análisis al respecto del filósofo, que, ni duda cabe, superan en prolijidad y hondura argumentativa las cuantas impresiones que digo aquí. Tampoco tengo por fin desembozar qué dice “verdaderamente” Kant, qué es lo que “en verdad” pensaba y escribía, puesto que algo así, ni soy capaz de hacerlo, ni quiero hacerlo, es más, creo que ni el propio Kant sabía lo que decía “verdaderamente”. Lo que procuro, en los siguientes tres capítulos, es despejar mi primera imagen sobre el filósofo. Imagen recubierta por el engaño del tiempo y, de igual manera, por las experiencias vitales –y por ello filosóficas– que han formado mi camino. De alguna manera, lo que intento es re-andar, volver algunos pasos atrás para vislumbrar el origen y destino de esta investigación.

³ Novalis. *Fragmentos*. Trad. Anglen Selke, México, Nueva Cultura, 1945, p. 7

Para finalizar este apartado, menciono la respuesta de Novalis a los dos tipos de hombres que perciben las revelaciones: “Los primeros tienen iluminaciones pasajeras, pero múltiples y muy claras, los segundos, por el contrario, permanecerán siempre como prendidos a una dulce luz”⁴

2. La Filosofía Trascendental de Kant

Para Kant las investigaciones de la ciencia también se basan en una lógica de la misma⁵. No obstante, para el filósofo de Königsberg la lógica como tal no es un quehacer o aplicación exclusiva de aquellas, por el contrario, la lógica es una disciplina enteramente distinta del particular método científico. Si bien es su “herramienta” más útil, desempeña la función de “vestíbulo” para la investigación científica. Dicha consideración nos ayuda a encontrar una respuesta a la interrogante sobre el proceder y origen de la lógica; el esclarecimiento de su condición como “antesala” vislumbra el sentido de su proceder.

Con esta perspectiva, el estudio kantiano parte –en su primer obra crítica– de una exploración de las proposiciones científicas, en tanto su contenido y estructura es analítico-sintética. Las ramas de la ciencia, como la matemática, la física, etc. son determinadas de acuerdo a su necesidad analítica (universal) y/o a su relación con la multiplicidad de hechos empíricos vinculados con proposiciones o juicios explicativos. En este rastreo, el filósofo encuentra la importancia del proceder lógico en la configuración interna tanto de los juicios científicos como de otros juicios sin estas pretensiones, y descubre entonces la obligación de presentar la funcionalidad y origen de la lógica misma. Como resultado de su indagación aparecen en escena los componentes inherentes de cualquier enunciado, esto es, los conceptos como objeto de conexión interna de los juicios, y abre la posibilidad de barruntar una respuesta al cuestionamiento que interroga por el sentido de los mismos. Obviamente la tarea kantiana no se ocupa específica y exclusivamente de estos temas. La bastedad de su inagotable obra abarca, quizá, todos los problemas que atañen a la filosofía desde la Grecia Antigua hasta nuestros días. Por ello, el señalamiento de las interrogantes sobre la lógica y el concepto las ubicamos en nuestra interpretación de su plan filosófico.

⁴ *Ibid.* p. 10.

⁵ Antes de continuar con la lectura del siguiente apartado, reiteramos la invitación a consultar los dos Apéndices que se encuentran al final de este texto.

El espíritu kantiano se da al trabajo de presentar un sistema filosófico que estudie la esfera de lo humano, desde la epistemología hasta la religión y la política, todas ellas miradas a través de lo que llama la filosofía trascendental. El proyecto de una filosofía trascendental radica, inicialmente, en que tal modo de filosofar tiene como objetivo la **forma (Form)** de conocer los objetos del mundo. No le conciernen los objetos empíricamente, esto es, conocidos a través de la experiencia sensorial, sino, por el contrario, cómo son conocidos independientemente de la experiencia, es decir, a priori.

Para emprender su tarea Kant escribe una obra que abarca el desarrollo de lo que llama facultades o fuerzas de ánimo. Estas facultades son:

- 1) Facultad de conocimiento – que compete al entendimiento
- 2) Sentimiento de placer y displacer – que compete a la facultad de juzgar
- 3) Facultad de desear – que compete a la razón

Dichas facultades tienen cabida dentro de la estructura única de la subjetividad humana; en otras palabras, el hombre como ser animado puede dividirse, para su estudio filosófico, en tres capacidades o facultades primordiales que le son inherentes. La división es necesaria como procedimiento analítico, mas su sentido es sistemático y unitario: el hombre es la subjetividad ordenada integralmente.

3. Limitaciones

Para llevar a cabo una interpretación global del sistema kantiano tomamos, dentro de la gran labor del pensador alemán, cinco de sus textos más representativos, a saber, *La Crítica de la Razón Pura*, *La Crítica de la Razón Práctica*, *La Crítica de la Facultad de Juzgar*, *La Religión dentro de los Límites de la mera Razón* y *La Paz Perpetua*. Consideramos que tales obras caracterizan de manera acabada lo que cualquier otro texto pueda aportarnos a la visión sistemática de la filosofía trascendental. Claro está, que la investigación está obstaculizada por varios menesteres, de entre los cuales sobresale, primeramente, nuestro incipiente conocimiento de la lengua alemana; traba mayor considerando la importancia de la detallada terminología trascendental. Pese a ello, hemos procurado superar dicho impedimento, en la medida de nuestras posibilidades, presentando entre paréntesis los términos o pasajes en su idioma original, donde les consideramos necesarios para clarificar el sentido de la argumentación. Otro impedimento es,

justo, el estudio de sólo cinco textos kantianos: la múltiple bibliografía de y acerca de Kant nos hace imposible una exposición detallada del sistema; no obstante, como decíamos, para las cuestiones que aquí tratamos son, a nuestro ver, suficientes. Otra más, resalta la extensión de la terminología tan específica que utiliza el sistema. En lo posible hemos mantenido las palabras textuales, sin embargo, cuando el estilo y la redacción así lo ameritaban, tomamos un término lo más apegado al significado del original kantiano. Por último, mas no limitándonos a estos pormenores, nuestra necesidad por exponer una referencia, digamos, "contextual", de la problemática del quehacer científico, nos ha llevado a bosquejar, de manera rápida, la caracterización inicial del "pensamiento del hombre occidental" en la "propedéutica" del Apéndice II , cuya exposición consideramos suficiente para la comprensión del presente trabajo, pero cuyo desarrollo más acabado lo podemos guardar para investigaciones ulteriores.

CAPÍTULO I
EL CONCEPTO Y LA LÓGICA

Definir es salvar y condenar; salvar condenando

María Zambrano

Introducción

En el presente capítulo partimos de la dicotomía realizada en el Apéndice II entre los enunciados singulares o juicios singulares, y las proposiciones de las ciencias naturales. Estas últimas, a diferencia de las primeras, contienen, en su entramado lógico, el carácter de universalidad aplicable a cualquier caso donde el juicio singular pueda o sea articulado. Por ello hemos iniciado nuestra exposición con una división entre los juicios singulares, propios del sentido común, y los juicios universales exclusivos de la indole cognoscitiva de nuestra facultad de juzgar. Esta primera distinción nos ayuda a presentar, sí, la separación entre la mera opinión y el conocimiento de las cosas, pero también da pauta al desarrollo del conocimiento como un “proceso” que va desde las intuiciones hasta el entendimiento y sus formas. Es aquí donde hallamos el origen, proceder y aplicación de la lógica, en su relación con las reglas del pensamiento, como también el origen, proceder y aplicación de su sistema conceptual. Así, nuestro acceso a las “condiciones de posibilidad de las ciencias”, estará enmarcado bajo esta perspectiva del “proceso” del conocimiento y del rasgo lógico conceptual que le es inherente.

Dentro del arreglo cognoscitivo, encontraremos, además, la importancia de la facultad imaginativa como pieza clave de dicho arreglo, y construimos la primer base teórica para el señalamiento de la imaginación en su carácter puramente estético. Para hacer esto último, pondremos énfasis en dos puntos: la tipología de la facultad de juzgar y las limitaciones cognoscitivas de la lógica. Ambas consideraciones abren paso a otra vía de comprensión de la naturaleza, a saber, la **reflexión** sobre el sentido de la existencia, y su conexión con la facultad racional.

Para el seguimiento de la primera sección del capítulo es menester tomar en consideración que tenemos la intención de presentar el “proceso” del conocimiento, partiendo desde las “facultades receptoras” hacia las “facultades activas”. Por tal motivo,

Capítulo 1: El Concepto y la Lógica

nuestra **exposición** habrá de leerse de acuerdo a: 1. el terreno sensible, 2. el ámbito del Juicio reflexionante, 3. El dominio del entendimiento y, una vez aclarados en su generalidad, 4. algunas precisiones con respecto a la síntesis pura. En este sentido algunos temas, como el caso del método matemático, serán comprendidos plenamente al finalizar la sección. No obstante, haremos, cuando la lectura así lo indique, ciertas aclaraciones en las notas al margen.

SECCION PRIMERA

A. El Sentido Común: Carácter Subjetivo de una Proposición

I. El “Sano Juicio”

A lo largo de nuestra vida cada uno de nosotros, en algún momento, se ha preocupado por decir lo que siente, expresarse abiertamente sobre algo. Las maneras son múltiples, y responden a diferentes causas, sólo que, la mayoría de las veces, todos buscamos una misma cosa: decir “verdad” acerca de eso que nos incumbe o preocupa. Claro está que la mentira es la constante aparición, cual espectro cautivante, ante la que todos sucumbimos en alguna ocasión, pero en general, si no somos mitómanos, queremos expresar la verdad de aquello que nos parece. Para ello podemos, en gran medida, guiarnos por lo que vemos, palpamos o escuchamos en relación con nuestro objeto de interés.

Una vez lograda cierta depuración en nuestra percepción de las cosas, afirmamos que tal o cual cosa es o se comporta de tal o cual modo, y podemos corroborar la “verdad” de nuestra afirmación apelando a nuestros sentidos, a nuestra sensibilidad. Cuando, por ejemplo, observamos que un individuo se acerca a una toma de agua con el fin de llenar su cubeta con tan preciado líquido, y nos percatamos que dicho utensilio tiene un agujero en la parte inferior, somos capaces, por verificación sensible, de aseverar la siguiente proposición: “si no cierra la llave, el agua se desperdicia”. En su carácter de verificación sensible, tal enunciado está en posibilidad de ser **comunicado** a cualquier individuo que se encuentre en las mismas condiciones **sensibles** que nosotros. La referencia a una condición de comunicación sensible tiene su fundamento en un, si se nos permite el término, “estrato de recepción” propio de la subjetividad humana, esto es, una sensación que aduce, no a la mera recepción “privada” de la observación sobre el hecho que involucra agua, cubeta y agujero, sino a la posibilidad de la **comunidad** del suceso en particular. De este modo, Kant nombra sentimiento común (*sensus communis*) a “la idea de un sentido **común a todos**”¹, a la facultad que posee un individuo para juzgar de tal o cual manera conforme a la “recepción sensible” de una situación o de un objeto.

Dada esta capacidad humana, decimos que un individuo está en su “sano Juicio” cuando efectivamente no se manifiesta ningún agente o hecho –externo o interno– que

¹ Kant, Immanuel. *Crítica de la Facultad de Juzgar* Trad. P. Oyarzún. Venezuela, Monte Avila, 1991, p.156

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

menúe su discernimiento sobre el acontecimiento en cuestión. En el caso del individuo que pretende llenar de agua la cubeta, si éste no goza de todas sus facultades será difícil que pueda corroborar o asentir el contenido de nuestra proposición, si es ciego, por ejemplo, la falta de “recepción” de ese dato sensible en particular –i.e. la observación del agujero en el utensilio– impide la **comunidad** de nuestra proposición, la **comunicabilidad** de la misma. Podríamos decir, prima facie que ese individuo no está en su “sano Juicio”, no puede ni recibir el dato observacional requerido para comprender el sentido de nuestra proposición, ni recibir la “comunidad” del significado de la misma. Sin embargo, a pesar de la aparente incomunicabilidad de una proposición incapaz de conjuntar todos los datos sensibles suficientes para su aseveración, el sentido común, si es que quiere ser **común**, es decir, aplicable a una “generalidad” de casos, debe omitir, justo, la peculiaridad de las sensaciones “recibidas”, y abocarse exclusivamente a la **forma** de la “recepción” sensible. Así, no importa si el individuo efectivamente ve o no ve el agujero en la cubeta, su sano Juicio tomará las precauciones correspondientes cuando, por otro medio sensible –el sonido por ejemplo–, se le indique el inconveniente.

A lo que Kant se refiere cuando menciona el término “sentido común” es a la facultad o capacidad de **abstraer** la particularidad sensible de los acontecimientos, y quedarse con la mera **regla** de tal “recepción”². Si faltan o sobran datos observacionales, el sano Juicio debe subsanarlos o superarlos en su manera de juzgar, esto es, el sentido y comunicabilidad de la proposición no depende de ninguna particularidad sensible, sino del mero Juicio al respecto de aquello que “recibe”. Para lograr, pues, una “superación” de los “pormenores” que acarrea la sensibilidad, continúa el profesor de Königsberg, es menester cumplir algunos “principios de dilucidación”³ que ayudan a configurar la “generalidad” de una proposición, a saber, 1. pensar por sí mismo o sin prejuicios⁴; 2. pensar ampliamente o en el lugar de cada uno de los otros; y 3. pensar consecuentemente o siempre acorde consigo mismo. La aplicación de estos principios tiene como objetivo que nuestro Juicio

² Cfr. *Ibid* p. 158

³ *Ibidem*.

⁴ Este primer principio es el punto de partida, según Kant, de toda Ilustración. El pensar por sí mismo o *sapere aude* invita al individuo a liberarse de toda superstición generada por una “racionalidad pasiva”, por una razón subyugada por la opinión de una autoridad o de un dogma incontestable. En este sentido, dice Kant, es necesario que el hombre, en su carácter de entidad racional y libre, haga un uso público de su razón, es decir, ejercite su facultad práctica de acuerdo a la autonomía de su razón. Para el sentido de uso público de la razón y su relación con el proyecto ilustrado. Cfr. Kant, “Qué es la Ilustración” en *Filosofía de la Historia*. Trad. Eugenio Imaz, México, FCE, 1994.

sobre algo adquiera un "punto de vista universal" de aquello que intenta juzgar. Esto no quiere decir que lo que juzgamos de tal o cual modo sea, en efecto, de tal o cual modo, sino únicamente que si queremos articular un "juicio coherente" o un sano Juicio sobre algo debemos aplicar repetidamente nuestros tres principios de dilucidación, y así **intentar** un punto de vista que "sobrepase" las condiciones particulares de esta o aquella sensación.

Ahora bien, la pretensión del contenido universal de nuestro sano Juicio, no supone un "proceso mental" que dirija la ejecución de tales principios; todo lo contrario, el sano Juicio no "juzga" cuándo necesita aplicar el principio uno, cuándo el dos o cuándo el tres, el empleo de éstos es, más bien, un hecho natural, un hábito "común" entre las entidades con Juicio:

(...)en sí, nada es más natural que hacer abstracción de atractivo y emoción cuando se busca un juicio que debe servir como regla universal⁵

Si ordenamos lo anterior de una manera más sencilla, podemos decir que el sentido común recae en un "parecer" que algo es de tal o cual modo. Este "parecer" está sometido por la "opinión" de ese algo, por la "recepción subjetiva" de un objeto o estado de cosas; en otras palabras, lo que afirma la proposición "si no cierra la llave, el agua se desperdicia", es nuestro "parecer" al respecto de aquella situación relacionada con la cubeta y la toma de agua. La comunicabilidad y significabilidad de tal enunciado descansa en una "opinión común y natural" que se manifiesta en todas aquellas entidades con uso de razón, sin importar si los datos sensibles son suficientes o no para corroborar la proposición –aunque el individuo sea ciego, es verdad que el agua se desperdicia. Con lo anterior, dice Kant, nos encontramos en un ámbito meramente subjetivo, es decir, de opiniones, de pareceres y de gustos⁶, no estamos **conociendo** nada del objeto o del hecho, sólo expresamos una sensación vagamente articulada por principios de dilucidación con tendencias universales. Si bien es comunicable y con sentido, ello no justifica su validez conforme a ciertas leyes necesarias, no tenemos manera de "explicar objetivamente" tal enunciado. Para realizar esto último debemos apelar, no al sentido común que mora en toda manera de juzgar racional, sino a la realidad cognoscible de este o aquel estado de cosas, pues si logramos acceder al modo de **conocimiento** de los "objetos", es decir, observar un hecho conforme a

⁵ Kant, *Crítica de la Facultad de Juzgar*, p.158

⁶ En el tercer capítulo veremos cuál es la relación entre el sentido común y los juicios estético reflexionantes o juicios de gusto.

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

leyes universales, seremos capaces de articular una proposición que contenga un carácter necesario, y por ello susceptible de ser analizada de acuerdo a parámetros estipulados por el método científico.

B. El Conocimiento: Carácter Necesario de una Proposición

1. Los Juicios Sintéticos A priori

Para Kant, existe una diferencia sustancial entre la opinión y el conocimiento propiamente dicho. El sensus communis, en su juicio particular sobre los hechos de la realidad, no accede, decíamos, a un "saber necesario" al respecto de tales acontecimientos. Cualquiera de nosotros puede sostener que el agua es un líquido sin el cual los seres vivos están destinados a morir rápidamente, lo mismo podríamos decir del aire o del alimento, y nuestro "parecer" sigue siendo claramente verdadero, adecuado a los ejemplos que la realidad nos suministra; sin embargo, si deseamos arribar al "por qué" las flores se marchitan si no son regadas constantemente, nos es insuficiente la "opinión" que tenemos acerca del agua. Si afirmamos que sin ella las plantas mueren, no estamos diciendo gran cosa, nada "novedoso", nada que "todo el mundo ya no sepa", y por ello no **aporta** ninguna respuesta a por qué las flores se marchitan si no son regadas constantemente. Para lograr el propósito de responder correctamente, debemos **conocer** qué es el agua, qué elementos la componen, si es distinta del aire, si no, en qué sentido lo es o no lo es, y cosas parecidas.

Como una primera aproximación a este problema podemos acercarnos, y sólo eso, a lo dicho por el buen Descartes. Él argumenta que es menester aplicar un **método** para conocer lo que es el agua, y así descubrir su semejanza o diferencia con otros elementos naturales. Este método, dice el francés, nos ayuda en la observación de cosas "claras y distintas" a partir de las cuales podemos "ascender" a un "grado de conocimiento más complejo" de aquello que nos rodea:

Todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas hacia las cuales es preciso dirigir la agudeza de la mente para descubrir alguna verdad. Lo observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones intrincadas y oscuras a otras más simples, y si después, partiendo de la intuición de las más simples, intentamos ascender por los mismos grados al conocimiento de todas las demás.⁷

⁷ Descartes, René. "Reglas para la dirección del espíritu" en *Dos Opúsculos*. Trad. Luis Villoro. UNAM. 1959, p.111.

Este “grado más complejo” se encuentra gracias a la dirección, al sentido y objetivos del propio método: “la investigación de la verdad”⁸. Lo que el método busca, pues, es el “descubrimiento” de la verdad, de por qué las cosas se “comportan” de tal o cual manera, del por qué son de tal o cual modo. Si aplicamos escrupulosamente ciertos principios metodológicos –Reglas diría Descartes– en el estudio e investigación de la muerte de las flores por la falta de riego, entraremos en la factible posibilidad de conocer qué es el agua y cómo actúa en relación con el resto de la naturaleza. La tarea de “investigar metódicamente” aquello que nos rodea, nos lleva entonces, según Descartes, a “(...) formular juicios firmes y verdaderos acerca de todas las cosas que se presentan”⁹, y conformar así, un conocimiento sólido de los hechos, capaz de fundamentar otros conocimientos y juicios que se sumen a la cadena de este proceder. En pocas palabras, si queremos superar la mera opinión sobre algo y alcanzar el conocimiento de ese algo, debemos aplicar un método específico que nos ayude a formular juicios lo suficientemente exactos para “decir la verdad” de tal o cual suceso¹⁰.

Kant, quien es el autor que aquí nos ocupa, también intenta escudriñar la existencia de semejantes juicios necesarios, de enunciados cuya formulación sea tan “claramente verdadera” que podamos unificar todas las contingencias, todas las particularidades de varios hechos en una sola y única proposición o, en el caso de acontecimientos más complejos, a una serie de proposiciones relacionadas, en donde su “valor de verdad” no disminuya al relacionarse con otros. Un ejemplo evidente de este tipo de juicios es la proposición “Todo cuerpo es extenso” donde el predicado “extenso” está incluido ya en el sujeto gramatical “cuerpo”. Es un juicio en el cual su verdad se presenta en el mero hecho de su aseveración: no existe nada en el mundo que sea un cuerpo y no posea extensión. Desde esta perspectiva, dice Kant, una proposición semejante no necesita “comprobarse empíricamente”, es decir, no requiere que observemos, palpemos o escuchemos una cosa o sonido especial que “justifique” la verdad del enunciado, pues no importa qué objeto escojamos, una plancha, un tigre o un portaaviones, todos cumplen “universalmente” con

⁸ *Ibid.* 102.

⁹ *Ibid.* p. 92

¹⁰ Nuestra mención del método cartesiano no persigue mayor finalidad que “contextualizar”, de manera rápida, el “paso” de la noción de “sentido común” a la de “conocimiento” a partir de la “solidez” que muestran las proposiciones que han sido sometidas al rigor del método.

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

dicho predicado. El caso de “Todo cuadrado tiene cuatro lados” es igualmente una proposición que no necesita verificación empírica alguna, no compete a un hecho observacional específico, es tautológicamente verdadera, esto es, verdadera en todos los casos. Al tipo de juicios que prescinden de verificación empírica para sustentar su verdad, Kant les llama juicios analíticos o a priori.

Ahora bien, los juicios analíticos, por sí mismos, están considerablemente restringidos a la “homogeneidad” del conocimiento, a la pura “validez proposicional” de aquello que enuncian. Si únicamente juzgamos de acuerdo a lo analítico de los acontecimientos, no tendría ningún caso la tarea de investigar metódicamente aquello que nos rodea, porque si predicamos que la plancha tiene extensión, el tigre tiene extensión y el portaaviones también, caeríamos en un “círculo vicioso”, en un “estancamiento del saber” al nulificar nuestra posibilidad de “descubrir” y “acrecentar” el conocimiento del entorno. Si bien es cierto que las verdades que proporcionan los juicios a priori son universales, deben tomarse en cuenta como “enunciados base” a partir de los cuales se anexan otros “nuevos” conocimientos. Por ejemplo, para poder asegurar que “la plancha es pesada”, es obvio que primero conozcamos que la plancha es extensa y que la plancha es un cuerpo, sin estos predicados, el predicado “pesado” carece de significado: no existe nada que sea pesado y no sea un cuerpo, pero existen muchas cosas que no son pesadas. Por ello, afirma Kant, que un juicio sintético o a posteriori es aquel que **aporta** un nuevo conocimiento de un suceso al juicio analítico tautológicamente verdadero. Por ejemplo, en la aseveración “Un cuerpo es pesado”, el concepto “pesado” no es un concepto aplicable a **todos** los cuerpos, pues puede ser el caso que sea ligero. Este último tipo de proposiciones están basadas en los sucesos mundanos, en la **experiencia** de la pesantez o la ligereza de un cuerpo determinando. Aquí sí es menester “pesar”, bajo cualquier medio, la cosa de la cual predicamos, si es un elefante diremos que es pesado, si es una pluma de ave diremos que es ligera, mas siempre basándonos en la verificación, en la corroboración empírica de **una pluma y un elefante**. Entonces, la formulación de un tipo de enunciado que contenga una verdad universal como base, pero que, al mismo tiempo, aporte un nuevo suceso a nuestro conocimiento del entorno, por ejemplo, “lo que tengo frente a mí es un cuerpo, extenso, cuadrúpedo, paquidermo, con peso de 745kg” es, dice Kant, un juicio sintético a priori: aquel juicio universalmente válido –necesariamente verdadero– y, al mismo tiempo, basado en nuestra observación del hecho. El método por el cual llegamos a las verdades

analíticas y, además, por medio del cual expandemos nuestro conocimiento del entorno, es conocido como el método científico.

En la actualidad, la gran mayoría de los seres humanos tiene algún conocimiento de lo que el método científico es. Probablemente no sepa “a ciencia cierta” qué es en realidad este método, pero sí puede sostener la idea –con suerte– de que es un “modo de conocimiento objetivo”, justificado y sustentado por la observación y experimentación de ciertas hipótesis que son transformadas en leyes que explican **objetivamente** lo que las cosas son. Para lo que aquí nos ocupa, nos es suficiente con este modo de apreciación de lo que el método científico es. No iremos más allá, por el momento, de la apelación a un cierto “parecer” que el sentido común nos proporciona en su naturalidad, puesto que al finalizar este capítulo señalaremos un primer momento de lo que Kant entiende por ciencia, no con el objetivo de definirla tajantemente, sino, más bien, para relacionarla con los temas específicos de nuestra investigación. Por lo pronto, consideremos a la ciencia en tanto método que pretende el conocimiento objetivo de los sucesos que nos rodean, y a lo largo de este capítulo pongamos atención en cómo es que se configura aquello que nombramos conocimiento, cómo es que conocemos aquello que nos rodea y de qué manera se diferencia de la mera opinión, del mero sentido común, concluyendo, así, en la estimación de la ciencia como un tal modo de conocimiento¹¹.

2. Las Intuiciones como Condiciones de Posibilidad del Conocimiento

a. El Método Matemático

Para iniciar nuestra exposición, tomemos por caso el cúmulo de hojas escritas que tenemos leyendo entre nuestras manos y démosle su definición más propia: “Tesis que para obtener el título de Lic. en Filosofía presenta Marco Antonio López Espinoza”. Para no utilizar un enunciado tan largo llamemos sencillamente “Tesis de Marco” a este cúmulo de páginas... es más, si al enunciado “Tesis de Marco”, en tanto nos atañe en este momento, lo tomamos como fundamento de nuestra comprensión inmediata, las iniciales “T de M” aún mantienen el hilo de comprensión del objeto que queremos nombrar con dichas siglas. Por ejemplo, cuando el lector afirma “estoy revisando la T de M” comprendemos perfectamente a qué se

¹¹ En lo siguiente, lo que nos interesa resaltar, junto con Kant, no es el desarrollo interno de las ciencias particulares ni su conexión interdisciplinaria. Nuestra mención se centra en las “condiciones de posibilidad” de los métodos, tanto de las llamadas ciencias exactas como de las naturales; en otras palabras, nuestro

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

refiere. Ahora bien, para realizar una “pura abstracción”¹² del objeto en el que hacemos hincapié, podemos, sin afectar nuestra comprensión del mismo, y si el lector es tan gentil de seguirnos en este ejemplo, nombrar llanamente “T” a “Tesis que para obtener el título de Lic. en Filosofía presenta Marco Antonio López Espinoza”. Entonces decimos que “T” equivale a “Tesis que para ...”. Sin embargo, desde un punto de vista que podemos adjudicarle el nombre de matemático, “T” no representa a “Tesis que para ...”, más bien representa, como veremos, “un algo dado”.

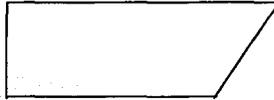
A este método, que podemos llamar, repetimos, matemática, no le incumbe, en este sentido, si la referencia de “T” es la “Tesis que para ... presenta Marco” o “Tesis que para ... presenta Juan de las Pitas”, lo único que le interesa es que “T” se nos presenta como “algo frente a nosotros”, en un espacio y en un tiempo determinados; una tesis que el lector está revisando aquí y ahora, independientemente de quién sea el aspirante. Visto así, “T” es una pura magnitud (*quanta*), pues con ojos matemáticos “T” posee una determinada extensión delimitada a partir de coordenadas espaciotemporales, se nos presenta como una figura indeterminada, una figura elemental.

Para determinar matemáticamente dicha figura, necesitamos trazar en un plano cartesiano —o en nuestra propia imaginación— la figura de la magnitud presentada. Esta se nos manifiesta como una figura básica, como un triángulo, un cuadrado, la conjunción de ambos, etc. Todas estas figuras son llamadas puras (*rein*), ya que no contienen un referente concreto en esta o aquella mesa o edificio, únicamente representan una posición dentro de los cuadrantes espaciotemporales. En matemática, existen diversos modos de definir y acercarse a esta figura elemental “T”, diferentes maneras de aplicar el método. La rama, el modo, pues, que se ocupa de concebir las magnitudes a partir de la capacidad de figuración es la llamada geometría; entonces, hablando geoméricamente, “T” no es “Tesis que para ...” sino una figura rectangular con anchura, longitud y grosor. Su color, contenido, tamaño de letra, etc, le es absolutamente ajeno, porque le interesa exclusivamente la **figuración** de “T”.

objetivo es hacer patente el “desde dónde”, el origen primario (trascendental) de tales investigaciones científicas, y su vínculo con el “conocimiento”.

¹² Aquí enténdase el término “abstracción” con referencia a la “naturalidad” de la “tendencia a la regla universal” exclusiva del sentido común. La “pura abstracción”, como veremos a continuación, aduce al carácter formal-intuitivo que realiza el método matemático. Más adelante, al desarrollar lo concerniente al entendimiento, denominaremos más rigurosamente el contenido “lógico” de “abstracción”.

Ahora bien, con el fin de avistarlo en su pura figura, tracemos a "T", en nuestra mente o en una hoja de papel, como un rectángulo. Para lograrlo necesitamos, antes que nada, dibujar una línea recta cualquiera –hasta donde decidamos parar. Después dibujemos otra línea recta que vaya del último punto en el inicio del trazo de la línea hacia "abajo" de la primera. Posteriormente de esta segunda línea, tracemos otra continuando desde el final de la segunda línea hacia "la izquierda" y, finalmente, otra que vaya del final de la tercera línea al inicio de la primera, es decir, hacia "arriba":



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Este singular procedimiento de geometría, aparentemente irrelevante, encierra diversas cuestiones dignas de analizar. Mientras trazamos la línea inicial, en nuestra imaginación o en la hoja, suceden lo que podríamos llamar "instantes"; en otras palabras, al deslizar la tinta de la pluma sobre el papel, el tiempo sigue su curso. Podemos decir la onomatopeya "tac", "tac", "tac" al avanzar del primer punto de la línea hasta el último: tac tac tac y tenemos una línea; tac tac tac y tenemos la siguiente. Así hasta completar las cuatro líneas que conforman nuestro rectángulo "T". Podríamos, además, equiparar el trazo de la línea con el segundero de nuestro reloj de mano, y seguir 1,2,3 segundos en cada "tac". El paralelismo del transcurso temporal y el deslizamiento de la línea es un proceso que llamamos "conteo". Contar hasta 10, hasta 40, hasta 8000 o al infinito es un procedimiento que pretende dividir el tiempo en instantes, y la matemática mide (cuenta) la línea recta en 1,2,3,... instantes. Por ello podríamos afirmar que la primer línea de nuestra figura mide 3, la segunda mide 2, la tercera 4 y la cuarta 3 "instantes en movimiento". Una vez realizada la medición, la matemática:

elige entonces cierta denominación de todas las construcciones de magnitudes en general (números), como adición, sustracción, extracción de raíces, etc –Por ejemplo– cuando una magnitud tiene que ser dividida por otra, la ciencia matemática combina los símbolos de ambas según el signo indicador de la división, etc.¹³

¹³ Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Pedro Rivas, México, Alfaguara, 2000. B 745. Nuestra versión de trabajo será la segunda edición "B" de esta *Crítica*.

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

La aritmética es la rama de la matemática que efectúa la medición de acuerdo a ciertas reglas de uso, a saber, la transformación de diversas funciones de medición en signos o símbolos específicos que representan dichas funciones (+, -, x, etc.). Qué sea la referencia "medible" de 2,3,4, esto es, si son centavos, kilómetros, pesos, etc. no es importante para este procedimiento, sólo el "conteo" como unidades de medición –la unidad 2, la unidad 3, la unidad 4– y la "combinación simbólica" de sus respectivas funciones. Éstas últimas no son de aplicación exclusiva de la geometría¹⁴, sino aplicables a todo conteo de magnitudes, de cantidades (Grosse).

Observamos un ejemplo de conteo de cantidades en la aritmética aplicada a la esfera de las unidades monetarias –tarea de, justo, un Contador– donde las referencias aritméticas son las monedas y billetes que poseen un determinado valor de uso cambiario. Existe también otra importante rama de la ciencia matemática donde se prescinde totalmente de la naturaleza del objeto: el álgebra. El proceso algebraico separa la naturaleza temporal de la magnitud, pues sus unidades no refieren a un "conteo", sino a la mera abstracción de la magnitud. Si nuestra figura tiene tres líneas rectas con medición 2, 3, 4, el método algebraico le designa con las letras "a" ó "c", o cualquier otro símbolo que deseemos utilizar, por si somos incapaces de medir efectivamente una línea o una figura geométrica con dimensiones exageradas. Es mucho más sencillo adjudicarle la medida a una incógnita –x, y, a ó b– y a partir del propio proceso algebraico –el cual utiliza principios elementales aritméticos– podemos "derivar" el resultado de la unidad de medición correspondiente a la línea cuyo "conteo" es desconocido.

Lo elemental y simple de la matemática y, por tanto, su amplio rango de explicación, le han hecho el método más fundamental, necesario y sólido de todos los métodos. La solidez y efectividad de su proceder está basado, según Kant, en tres instancias que le dotan de una objetividad por demás útil y eficaz: las definiciones, los axiomas y las demostraciones.

Definir (definieren) significa "ofrecer de modo originario el concepto detallado de una cosa dentro de sus límites"¹⁵. Un objeto determinado en la naturaleza tiene una infinidad de características que no podrían ser enunciadas **todas** detalladamente. Cuando

¹⁴ La aritmética prescinde del factor espacial sólo en cuanto no implica figuración.

¹⁵ Donde "detallado" es la "claridad y suficiencia de características", y "límite" la característica positiva de su concepto. Kant. *Op. cit.* B 583

aseveramos el nombre “agua” u “océano” tenemos una multitud de propiedades imposibles de corroborar exhaustivamente, además de que cualquier método puede encontrar, basado en la experimentación, nuevas peculiaridades en la composición de, por ejemplo, aguas dulces o aguas saladas, imposibilitando, pues, su definición correcta. Entonces, los nombres no definen objetos en el mundo, más bien **denominan** al objeto. Por ejemplo, una definición exacta para la dimensión de un triángulo es $b \times A/2$, la cual contiene **únicamente** lo que en esa expresión aparece. Por su parte, los axiomas (Axiom) son principios inmediatamente ciertos; en otras palabras, son igualdades indiferentes de toda relación empírica, pero que amplían el conocimiento de por lo menos dos conceptos. A diferencia de una tautología, que es una llana igualdad, $A = A$, los axiomas tales como $2A=A+A$ ó $5+5=10$, son principios inmediatamente ciertos, indubitables, pues no existe el caso que $5+1=10$ sea verdadero, y que **aportan** un nuevo hecho a la primer formulación: $5+5$ es igual a ... , es decir, nos dice además de que existen cinco y cinco, que su unidad axiomática es diez. Por último, las demostraciones (Beweis) son pruebas apodícticas, pruebas que no encierran ninguna contradicción; son certezas a todas luces evidentes. Por ejemplo, cuando el álgebra produce a través de su método la verdad de una ecuación incógnita, proporciona al mismo tiempo su validez: el resultado es su propia justificación.

Con lo mencionado en un inicio, las tres instancias del método matemático cumplen la característica de los juicios sintéticos a priori, ya que son formulaciones universalmente válidas, referidas, también, a una **aportación**, a una extensión de nuestra primera formulación analítica ($5+5$)¹⁶. Kant, también les denomina principios **intuitivos**, porque su evidencia y verdad es **inmediata**, y es dicha “inmediatez” la que le proporciona rigor y efectividad a su método¹⁷. Sin embargo, aún con el indiscutible valor de su desempeño, dice el filósofo:

¹⁶ A nuestro ver la aseveración kantiana en la introducción “B” de esta *Crítica*: “**Los juicios matemáticos son todos sintéticos**” intenta criticar la visión acerca de la matemática como una ciencia puramente analítica. Para el argumento sintético a priori de la misma Cfr. *Ibid.* B15, 198-200 y 759-764.

¹⁷ Para el ojo conocedor de la obra kantiana, estas afirmaciones sonarán no muy acordes con lo expuesto en la *Crítica de la Razón Pura* en relación con el proceder de “lo matemático”; sin embargo, pedimos tenga la bondad de seguirnos en nuestra exposición y en nuestro interés por presentar lo que llamamos –en la introducción– el “paso de lo receptivo a lo activo”, o de lo sensible a lo intelectual, “paso” que nos ayuda desarrollar la “gradación” del conocimiento. Cabe mencionar, como aviso aclaratorio, que si bien es cierto que la solidez matemática proviene de su inmediatez intuitiva, no obstante, su carácter universal y necesario se fundamenta, de igual modo, en un entendimiento puro, en las Categorías de Cantidad y Cualidad. Este importante rasgo de la matemática será expuesto en su momento. Por ahora intentemos quedarnos, para beneficio de nuestra exposición, en el campo “receptivo” de las fuerzas de ánimo humanas, para, una vez

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

El gran éxito que la razón obtiene con las matemáticas le hace creer naturalmente que también triunfará, si no ella, al menos su método, fuera del ámbito de las magnitudes, ya que reduce todos sus conceptos a intuiciones que puede ofrecer a priori con lo cual se hace dueña de la naturaleza...¹⁸

A pesar de su exitosa habilidad, añade, existen un par de nociones que el método matemático pasa por alto; nociones importantísimas utilizadas continuamente para sus funciones ¿qué nociones son éstas? Las hemos mencionado a lo largo de esta denominación del método matemático que, sin embargo, competen exclusivamente al estudio realizado por la filosofía trascendental, a saber, el espacio y el tiempo. De ahí el apremiante menester de preguntarnos qué es el espacio y qué el tiempo para concluir debidamente lo correspondiente al método matemático, e iniciar, de lleno, con la exposición de las “condiciones de posibilidad” para conocer los “objetos” que nos rodean.

b. Las Intuiciones Puras: El Espacio y El Tiempo como Condiciones de Posibilidad del Conocimiento¹⁹

Para las consideraciones sobre el espacio y el tiempo, el filósofo comienza por afirmar que nuestro conocimiento acerca del entorno circundante surge de dos instancias principales: las intuiciones y los conceptos²⁰:

La intuición y los conceptos constituyen, los elementos de todo nuestro conocimiento, de modo que ni los conceptos pueden suministrar conocimiento prescindiendo de una intuición que les corresponda de alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos²¹

expuestas ciertas consideraciones, entrar de lleno al “nivel” activo, al grado intelectual de estas facultades inherentes al sujeto, y así observar el origen lógico-transcendental de las instancias matemáticas.

¹⁸ *Ibid.* B 753

¹⁹ En las siguientes páginas procuraremos, en la medida de lo posible, utilizar la terminología kantiana para la denominación de las nociones presentadas. Esto nos permite, en cierto sentido, dejar atrás el “uso común”, es decir, propio del sentido común –carácter subjetivo de las proposiciones– de las nociones ya presentadas, tales como “sensación”, “concepto”, “juicio”, “razón”, etc., y abrir camino a un modo de denominación más específico, acorde con el vocabulario de la filosofía trascendental.

²⁰ El proceso cognoscitivo posee varios “niveles” distintos pero interrelacionados estructuralmente: a) La síntesis de aprehensión en la intuición, b) la síntesis de reproducción en la imaginación y c) la síntesis de reconocimiento en el concepto. Esta división estructural corresponde a la primera versión “A” de la *Crítica de la Razón Pura* y consideramos que sirve únicamente como didáctica, como mera exposición metodológica, pues en la segunda versión “B” –que es nuestra versión de trabajo– estos momentos son reunidos en la llamada “originaria unidad sintética de apercepción” que veremos más adelante. Como lo mencionamos en la introducción, uno de los fines de este capítulo es exponer el modo de conocimiento propio de la naturaleza humana de acuerdo a una “gradación” que inicia desde las “capacidades receptoras” hasta las “capacidades más activas” –sin que por ello se pierda de vista el sentido intergral-estructural de tal modo de conocimiento.

²¹ *Ibid.* B 1374

Vayamos más despacio.

Cuando afirmamos que conocemos “algo”, o que queremos conocer “algo”, primero que nada es indispensable que haya ese “algo”, que a nuestro alrededor se “presente” eso que puede ser “objeto” de conocimiento. En un sentido amplio, aquello que se nos “presenta” para ser, en este caso, conocido es, dice Kant, una **representación** (*Vorstellung*)²²: el mundo cognoscible nos “es dado” como representación de un “algo”. Si aseveramos la proposición “veo una cubeta”, estamos, por principio, “observando” una representación.

Ahora bien, como esta representación nos “es dada” en el espacio y en el tiempo, es una especie de “dato”, de impresión²³ que nosotros, como sujetos, recibimos. Aplicando la terminología kantiana, la representación recibida en el espacio y en el tiempo es una **intuición** (*Anschauung*) que afecta cualquiera de nuestros cinco sentidos. Por ejemplo, una **sensación** (*Empfindung*) es una intuición recibida en coordenadas espaciotemporales. Cuando tocamos “algo” o vemos “algo”, lo representamos e intuimos **empíricamente**, es decir, a través de nuestros propios sentidos. A la capacidad de “sentir” dichas sensaciones Kant le llama, justo, sensibilidad, la facultad de tocar, ver, oler, gustar y escuchar “algo” en el espacio y en el tiempo. No obstante, a pesar del carácter espacial y temporal de las intuiciones empíricas, el espacio y el tiempo mismos no son sensaciones delimitadas a partir de una sensación específica. No podemos sentir El Tiempo y El Espacio como objetos susceptibles de ver, escuchar, saborear, tocar u oler como una cosa. Ambos, afirma Kant, son las condiciones de posibilidad de la experiencia misma, son las llamadas intuiciones **puras** o **a priori**.

La espacialidad de nuestro alrededor se presenta sensiblemente en lo que llamamos “exterior”. El espacio se presenta “fuera” de nuestra individualidad, de nuestra existencia como sujetos y, sin embargo, como entes corpóreos que somos, nos encontramos en el espacio. Aquello que se encuentra en el espacio, contiene, decíamos más atrás, una figura y magnitud determinadas (“T”); por ende, todo aquello que palpamos, observamos, gustamos y olfateamos, lo sentimos a partir de un sentido **externo**. Pero qué pasa con el tiempo, dónde podemos tocarlo o verlo, qué sentido le caracteriza. Nuestra individualidad advierte el tiempo gracias a un sentido llamado **interno**, pues no está acotado por las magnitudes

²² Para la caracterización de la representación como el “algo” que nos es dado, véase la “escala representacional” que va desde una representación, digamos, elemental, hasta una representación de la razón (Idea) en *Ibid.* B 376-377

²³ Para las intuiciones como “impresiones”. Cfr. *Ibid.* B 74. -

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

espaciales “exteriores”, más bien reside en una sensibilidad propia del sujeto como magnitud en el espacio. Por ello dice Kant que el sujeto es responsable de la “sucesión de las magnitudes”, es decir, es responsable del tiempo.

La estética trascendental es aquella rama de la filosofía trascendental²⁴ que estudia las condiciones formales por las que nos son dados los objetos del mundo, o sea, el espacio y el tiempo como intuiciones a priori. En ella, Kant expone cuatro argumentos metafísicos²⁵ para demostrar la pureza de estas intuiciones, de los cuales, por su importancia y condensación de los restantes, únicamente mencionaremos el siguiente²⁶: no es posible que un individuo pueda representarse la falta de objetos exteriores –pues toda representación de algo presupone la magnitud de ese “algo”–, pero sí es posible que piense el espacio sin objetos. La hechura del argumento es la misma para demostrar el apriorismo del tiempo: no es posible representarnos objetos sin tiempo, pero sí el tiempo mismo sin objetos. Ambos, como sentido externo e interno respectivamente, son la base sensible de nuestra particularidad humana. Gracias a ellos sentimos lo que acontece en el entorno, pues todo lo que acontece como tal, tiene, necesariamente, un espacio y un tiempo determinados.

Volviendo entonces al método matemático, tenemos que éste nace de las intuiciones mismas, desde la capacidad figurativa intuitiva y así define, axiomatiza o demuestra una magnitud. Va, por ende, de lo particular dado en el tiempo y el espacio hacia una sólida certeza inmediata. Las representaciones figuradas como “T” son dadas, entonces, en las intuiciones a priori sin relacionarse con determinaciones empíricas o materiales, y el método matemático les transforma en magnitudes susceptibles de ser expresadas bajo las reglas de su propia manufactura, con el fin de condicionar espacialmente, dividir temporalmente y conocer la síntesis espaciotemporal de una figura dada, además de su registro en magnitudes simbolizadas (números).

Dado que el método matemático se conforma en la esfera de la sensibilidad pura, de la capacidad figurativa intuitiva, los “resultados” que obtiene son una especie de representaciones “generalizadas” delimitadas intuitivamente. En un primer momento

²⁴ Véase en la introducción la denominación de Filosofía Trascendental.

²⁵ Kant entiende por “exposición metafísica” aquella argumentación que parte desde una visión a priori. Cfr. *Op. cit.* B38.

²⁶ Para la versión completa de los 4 argumentos Cfr. *Ibid.* B38 - B59

podemos decir que tal modo de representación es una “noción general”, definida, axiomatizada y demostrada, cuyo “contenido” es esencialmente intuitivo e inmediato²⁷. Por tal motivo, decimos que la matemática **no utiliza** definiciones, axiomas y demostraciones, más bien, éstas son el “resultado” de su proceder intuitivo. En terminología específica de la filosofía trascendental, lo que el método matemático hace es “construir conceptos”²⁸, es decir, inicia de lo más intuitivo e inmediato –i.e. la espaciotemporalidad de las figuras– hasta llegar a una “representación general” que ejemplifique la necesidad de dicha intuición:

Construir un concepto significa presentar la intuición a priori que le corresponde ... Construyo, por ejemplo, un triángulo representado, sea el objeto correspondiente a este concepto por medio de la simple imaginación, en la intuición pura, sea, de acuerdo con ésta, sobre el papel, en la intuición empírica, pero en ambos casos completamente a priori, sin tomar el modelo de una experiencia. A pesar de que la figura singular trazada es empírica, sirve para expresar el concepto, no obstante la universalidad de éste.²⁹

En esto radica la “pureza” de la “abstracción” matemática, en que su resultado es, digamos, inmediato-intuitivo, enmarcado en lo dado en el espacio y en el tiempo, en lo suministrado en nuestra facultad sensible. No obstante, aunque su radio de aplicabilidad está limitado al terreno empírico, la matemática tiene la absoluta seguridad en la exactitud del resultado: los **conceptos** de la matemática son su propio **método**: definiciones, axiomas y demostraciones³⁰.

3. La Facultad de Juzgar como Condición de Posibilidad del Conocimiento

a. La Facultad de Juzgar en General

Con lo anterior tenemos claro que la capacidad de “recibir lo dado” en las intuiciones puras es nuestra facultad sensible; aquella que nos dota de sensaciones. El método matemático se basa, pues, en esta facultad y, a través de ella, “sobrepasa” tanto la mera sensación

²⁷ Véase nota 17.

²⁸ *Op. cit.* B741. Por el momento, entiéndase por “concepto” el resultado “sólido-general” del proceder matemático. El dominio “conceptual” de lo matemático se abordará, como mencionamos, más adelante.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ De ahí que su interés no radique en la reflexión sobre su origen mismo –el espacio y el tiempo como intuiciones puras. Sin embargo, el propio Kant advierte acerca del método matemático: “Este proceder es perfectamente correcto mientras no rebase los límites señalados, esto es, los de la naturaleza. Pero inadvertidamente pasan del campo de la sensibilidad al terreno inseguro de los conceptos puros e incluso de

“privada”, es decir, la intuición empírica, como al carácter subjetivo del sentido común, debido a un método que ubica las intuiciones empíricas bajo estipulaciones restringidas a la cuantificación particular del espacio y el tiempo, y a la presentación numérica-unitaria de dicha intuición. La “superación matemática” en contraposición con el sano Juicio, subyace, primordialmente, en la comunicabilidad de la “universalidad” de su afirmación. Por ejemplo, en la proposición articulada bajo el criterio del sentido común “si no cierra la llave, el agua se desperdicia” su comunicabilidad, decíamos, radica en la existencia de un sentido común que adquiere una “firmeza subjetiva” con la aplicación natural de los tres principios de dilucidación, no obstante, la “firmeza” de su aseveración no determina universalmente al enunciado³¹. Si otro individuo observa el mismo hecho, puede dirigir su curiosidad al agujero de la cubeta y proferir “la cubeta está rota”, sin tomar en cuenta el significado de nuestra propia aseveración. No sucede lo mismo cuando, ante ese individuo, decimos que “5+5 son 10”, él asentirá inmediatamente a la formulación, porque el valor de verdad de esta última, a diferencia de la primera, es inmediato, indudable.

Ahora bien, centrando nuestra atención, no tanto en el proceder matemático, sino en las **condiciones puras de la sensibilidad** y la facultad sensible misma, observamos un primer “nivel”³² en el cual “recibimos” la posibilidad de conocer un “objeto”. Una vez asimiladas intuitivamente las representaciones que el entorno suministra, se nos presenta la posibilidad de aseverar un enunciado que predique algo acerca de este o aquel suceso; en otras palabras, cuando nuestra facultad sensible nos permite observar el agujero en la cubeta, estamos autorizados para emitir, primeramente, el juicio “si no cierra la llave, el agua se desperdicia”, cuyo significado está sustentado en cierta verificación del hecho. Empero, para que seamos capaces de afirmar tal cosa, no sólo requerimos de la configuración sensible observacional de los datos empíricos, sino además de una cierta “función” que articule la emisión del enunciado, de una facultad que nos permita **juzar** el hecho en cuestión. De inicio cabe aclarar que la importancia de esta facultad no radica en el mero proferir de un juicio específico; todo lo contrario, tal capacidad fundamenta tanto

los trascendentales, donde ni el suelo les permite sostenerse de pie ni tampoco nadar, sino sólo un paso ligero cuyas huellas quedan completamente borradas por el tiempo” *Ibid.* B 753.

³¹ Aún con su retentencia a la “regla universal” el sano Juicio no es universal, es común, sí, pero particular y encadenado a la opinión. Que contenga “principios” no quiere decir que esté fundando en una verdad necesaria, sino en “referencias subjetivas”, en condiciones que describen una situación fortuita.

³² Esto no significa, que el proceso cognoscitivo posea ciertos momentos, como una escala que lleva a un determinado fin –en este caso el de “conocer”–; más bien, la estética trascendental es la primera “explicación” de la estructura cognoscitiva del conjunto integral de la forma del conocimiento humano

la articulación y conformación de los juicios particulares, como la caracterización de enunciados que impliquen necesidad. El Juicio³³ o la facultad de juzgar, dice Kant, es, en sentido general:

La facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal - y añade - Si lo universal es dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo el lo particular, es determinante. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar ella lo universal, la facultad de juzgar es sólo reflexionante.³⁴

El Juicio se asoma, pues, como la capacidad en virtud de la cual nos es posible juzgar algo de acuerdo con su universalidad o de acuerdo con su particularidad. Se presenta, muy vagamente aún, como la capacidad de poder distinguir entre una proposición necesaria y una contingente. En adelante será de suma importancia tener presente la definición anterior, pues ella nos indica, y esto es indispensable para la comprensión de los dos capítulos siguientes, que existen dos modos de la facultad de juzgar, dos funciones en las que la razón actúa en favor de su propio fin: el Juicio determinante y el Juicio reflexionante. Iniciemos por la caracterización general del segundo.

b. El Juicio Reflexionante

En su denominación más amplia el Juicio reflexionante es la capacidad de subsumir a la naturaleza (Natur) de acuerdo con sus propias leyes de enjuiciamiento; es decir, que la naturaleza se ajuste a nuestra facultad subjetiva de abarcar hechos particulares en hechos generales aún no determinados en esa su "generalidad". Dicha subsunción está fundada por el llamado principio de conformidad a fin (Zweckmässigkeit) de la naturaleza³⁵:

³³ Por el momento utilizaremos "Juicio" (*Urteilkraft*) para referirnos a la facultad de juzgar, y "juicio" (*Urteil*) para los juicios particulares.

³⁴ *Crítica de la Facultad de Juzgar*. BXXXVI

³⁵ En gran medida, la facultad de juzgar reflexionante y su principio de conformidad a fin son semejantes al sentido común y a los tres principios de dilucidación del sano Juicio. De hecho podríamos afirmar que refieren a la misma "función". Por nuestra parte hacemos una cierta división por dos motivos: el primero básicamente radica en un criterio expositivo el cual nos permite diferenciar entre la mera opinión y el conocimiento del entorno, pues, en un sentido muy amplio, el sentido común puede quedarse en el mero "gusto" y no comprometerse con el Juicio determinante, cuya característica lógica es considerablemente distinta de la mera opinión –como veremos en su momento. En este mismo punto cabe destacar que si bien es cierto que la "tendencia universal" del sentido común supone una conformidad a fin de la naturaleza, ésta queda muy escueta si se consideramos como idéntica a los tres principios de dilucidación del sano Juicio. El segundo motivo refiere a la estimación de que la noción de sentido común es un argumento *ad hoc* hecho en la tercera *Crítica* para sostener la "tendencia universal" de los enunciados subjetivos desde su perspectiva estética –i.e. los juicios de gusto– y así ligarlos, en un sentido elemental, con la comunicabilidad de la necesidad lógica y, sobre todo, en relación con su finalidad racional en la noción de belleza. Ambos motivos serían puestos en evidencia a lo largo del presente trabajo.

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

-Que es un- principio para avanzar de acuerdo a leyes de la experiencia, a través de los cuales es posible el conocimiento de la naturaleza”

Lo que intenta, pues, el principio de conformidad a fin, no es determinar particularmente la naturaleza, sino englobar a priori y coherentemente la multiplicidad de “lo dado” en la sensibilidad –por eso la cita recalca “leyes de la experiencia” y no “leyes de la naturaleza”. Pero, y la pregunta parece obvia, ¿qué es la naturaleza? Para el Juicio reflexionante, dice Kant, la naturaleza se concibe como el contenido de la multiplicidad dada en las intuiciones puras³⁷ y gobernada, de alguna manera, por una necesidad que, para el Juicio reflexionante mismo, aún no es determinada universalmente. En este sentido, este tipo de enjuiciamiento no aporta ningún conocimiento necesario de la naturaleza es, mejor dicho, la **exploración** subjetiva del conocimiento sobre ella. A diferencia del método matemático, que es el más claro ejemplo de la universalidad de lo sensible, el Juicio reflexionante no posee la virtud de “transformar”, por medios axiomáticos o demostrativos, la peculiaridad intuida en juicios sintéticos a priori, pues esto, evidentemente, le conferiría un modo de conocimiento nítido y acabado que él mismo no tiene, es más, del cual carece totalmente. Pese a su limitación cognoscitiva, en comparación con la matemática, el Juicio reflexionante suministra una, si se nos permite el término, “balanza” que sopesa la particularidad de las sensaciones, y nos hace **suponer**, como sujetos de una posible “experiencia”, que esta vastedad empírica se nos presenta ordenada y coherentemente. En otros términos, cuando nos “son dadas” en la sensibilidad ciertas intuiciones, el supuesto subjetivo de la conformidad a fin agrupa y diferencia estas representaciones particulares. El criterio de semejanza y distinción de las intuiciones se basa, pues, en que tal representación es delimitada por otra representación más acabada y que, consecuentemente, implica una mayor necesidad y generalidad. Es fundamental para el conocimiento de la naturaleza que ésta, en su multiplicidad empírica, sea **juzgada**, decíamos, de conformidad con ciertas **leyes**, bajo cierto ordenamiento que nuestro mero Juicio reflexionante es incapaz de establecer. Este tipo de enjuiciamiento de la naturaleza contiene, entonces, como principio regulador, que toda la naturaleza posee una “representación ordenadora” que agrupa una variedad representada. Por tanto, la

³⁶ *Crítica de la Facultad de Juzgar*. p. 9

³⁷ *Ibid.* p. 14

“frecuencia” de varias representaciones dadas se convierte en generalidad, gracias a que el principio de conformidad a fin supone que la naturaleza está ordenada. Dicho de otra manera, el supuesto reflexivo de un principio de conformidad a fin permite que la multiplicidad intuitiva (caótica) esté coherentemente relacionada. Kant llama a este proceder del Juicio reflexionante *técnica* de la naturaleza, y entiende por técnica la búsqueda para que a un caso particular corresponda una generalidad de casos; esto es, el Juicio reflexionante inquiere en lo empírico natural para encontrar la generalidad de las representaciones.

Con lo anterior, vemos que la naturaleza se ordena técnicamente sólo por un supuesto que allana el camino hacia el conocimiento de la naturaleza: el Juicio reflexionante es siempre un enunciado **subjetivo**. El reino animal, por ejemplo, puede prescindir casi totalmente de la “persecución de coherencia” del Juicio reflexionante, y quedarse en el mero **sentimiento** (*Gefühl*) de la representación. El placer, natural a los seres animados, es una representación que se conserva a sí misma y, por tanto, es difícil precisar su contenido teóricamente —es un mero sentimiento³⁸. Así, un animal (irracional) tiene Juicio reflexionante, sólo porque aquello que concuerda con su representación dada es, al mismo tiempo, la propia representación.

c. El Juicio Determinante

La otra función en la que se descompone la facultad de juzgar, el Juicio determinante, se distingue del reflexionante en que éste pertenece a la característica **subjetiva** del Juicio mientras que el primero corresponde a la **objetividad** del mismo. En otras términos, el principio de conformidad a fin de la naturaleza únicamente supone y, en cierta medida, **busca** la necesidad de un juicio, pues procura ordenar coherentemente las representaciones intuitivas, mas esto no justifica que una proposición sea en efecto válida universalmente, aplicable a todos los casos. Por ejemplo, el enunciado “si no cierra la llave, el agua se desperdicia”, es un enunciado que se comporta como un juicio que reflexiona sobre el suceso en cuestión, pero que, en definitiva, no abarca una totalidad de casos, es, en este sentido, un juicio a posteriori. Muy opuesto es el valor de verdad de la proposición “Toda el agua del planeta tierra contiene dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno” donde su

³⁸ En el siguiente apartado abordamos más detalladamente esta relación.

indole sintético-a priori rebasa considerablemente el supuesto de la conformidad a fin, y evidencia la necesidad de aplicarse a todos los casos empíricos. Este juicio, de acuerdo con la facultad de juzgar determinante, es un juicio "(...) lógico, porque su predicado es un concepto objetivo dado"³⁹.

En la última frase descansa, en buena medida, todo lo que a continuación abordaremos en este capítulo, ya que la pregunta que interroga por el juicio lógico, y sobretodo por la lógica misma, resuena directamente sobre el tema que pretendemos acotar. Por esta razón, tomemos este sub-apartado del "Juicio Determinante" en tanto una breve introducción a la problemática esencial que ahora nos ocupa, a saber, el juicio lógico.

4. La Facultad de Juzgar Determinante como Condición de Posibilidad del Conocimiento

a. La Pregunta que Interroga por la Lógica

Hasta el momento hemos "avanzado" cognoscitivamente desde las representaciones sensibles, mediadas por las intuiciones puras, hasta el principio básico del Juicio reflexionante y su ordenamiento coherente. En este mismo estrato del enjuiciamiento, la facultad de juzgar determinante avista y sienta la posibilidad de conformar un tipo de proposiciones sustentadas en la universalidad de su aplicación. Los juicios sintéticos a priori, como enunciados que aportan un nuevo conocimiento de los hechos, serían, en este caso, producto de un comportamiento lógico de la facultad de juzgar. Tal característica tiene que apelar entonces, a una instancia que no conceda ninguna suposición en la generación de su enunciado, que no persiga la "generalidad legal" de las proposiciones; por el contrario, que completen y sustenten dicha legalidad. Vemos, pues, que la pregunta que interroga por el comportamiento lógico de la facultad de juzgar, debe ser enmarcada como la pregunta central que prefigura la división entre las proposiciones subjetivas y las objetivas, entre la mera opinión y el conocimiento.

Para Kant, la eficacia funcional de la lógica ha dado cabida a descubrimientos y soluciones tan precisas que nos han ayudado, a lo largo de los siglos, a descifrar los misterios que se

³⁹ *Op. cit.* p. 29. El segundo subrayado es nuestro.

ocultan tras el movimiento de la naturaleza. La importancia y renombre que ha adquirido no es gratuito:

Que la lógica haya tenido semejante éxito se debe únicamente a su limitación, que la habilita, y hasta la obliga, a abstraer de todos los objetos de conocimiento y de sus diferencias⁴⁰

Todo procedimiento lógico encierra un método a través del cual hace abstracción del material circundante para, basada en dicha abstracción, representar un hecho del mundo de forma "objetiva", independiente de su particularidad empírica. Pero ¿para qué iniciamos con esta caracterización de la lógica? El motivo es sencillo. Si tomamos en cuenta que la lógica abstrae la particularidad empírica de los acontecimientos para moldear un juicio necesario y objetivo de los mismos, se nos revela claramente una íntima relación entre semejante capacidad de abstracción, y las formulaciones objetivas propias del método científico. En otras palabras, la pregunta que interroga por la lógica es, al mismo tiempo, la pregunta que interroga por el fundamento de aquello que nombramos ciencia, porque es gracias a la claridad y abstracción lógica, que las ciencias tienen un camino seguro en el curso de sus diversas investigaciones.

Lo anterior puede parecer incierto, o quizá una afirmación muy temprana, no obstante, a nuestro ver, ayuda a comprender la dirección que tomamos con respecto al método científico, y nuestro interés por delinear algunas ideas con referencia a sus condiciones de posibilidad. En esta tónica, presentamos a continuación una primera aproximación a los elementos lógicos que fundamentan al método de las ciencias naturales, y así reparar en dos consideraciones importantes: la base explicativa de las ciencias naturales, y la "procedencia facultativa" de la lógica.

Además de la matemática, existe otro método que podría enmarcarse dentro de las llamadas ciencias exactas, a saber, el utilizado por la física. Muchas de sus formulaciones actúan tal como lo hacen aquellas propias de las matemáticas. Por ejemplo, la fórmula $v = m \times a$, donde 'v' es igual a 'velocidad', 'm' a 'masa' y 'a' a 'aceleración', es una proposición con características equiparables al método algebraico, es un juicio sintético a priori universalmente válido que añade el conocimiento de la velocidad como la

⁴⁰ *Crítica de la Razón Pura*. B IX.

multiplicación de la masa por la aceleración. No obstante, las variables de las proposiciones físicas necesitan corresponder, si es que quieren alcanzar conocimiento de algún acaecimiento, a determinadas entidades cuyas figuraciones han sido ya procesadas matemáticamente como magnitudes. La validez de la formulación física requiere, por ejemplo, que el automóvil de carreras de la escudería Ferrari tenga una magnitud en peso – concepto explicitado con otra formulación física– de 410.35 kilogramos y una aceleración de 55 km/S^2 para responder acerca de la velocidad que logra en una competencia. Así, el método físico debe siempre referirse al área empírica, con el fin de obtener conocimiento de la naturaleza. El resto de las ciencias, es decir, las ciencias naturales, proceden del mismo modo que la física, únicamente su diferencia es de grado, necesitan más de la verificación y constatación empíricas para enunciar juicios sintéticos a priori.

Podemos observar que, aunque todos los métodos y proposiciones científicas son universalmente válidos, el método ejecutado por la física y las ciencias naturales es distinto del proceder matemático ¿cómo es esto? Decíamos que la matemática, basándose en las intuiciones a priori, obtiene su “saber” desde lo particular hasta la construcción de sus definiciones, axiomas o demostraciones, es decir, los conceptos matemáticos⁴¹. En cambio, para el caso de las ciencias naturales los conceptos son **determinados** primeramente por nuestro **entendimiento**, y se dirigen o verifican empíricamente con el propósito de obtener conocimiento del entorno. Por ejemplo, en la formulación física $v = m \times a$, los conceptos de “velocidad”, “masa” y “aceleración” se encuentran en el entendimiento como conceptos **empíricos**, aplicables a hechos concretos, como al Ferrari en movimiento. Esto es, existe un juicio universal ($v = m \times a$) ante el cual los datos empíricos deben corresponder efectivamente: si un automóvil se desplaza a 10 km/h tiene una aceleración de 5 km/m^2 y una masa de 2 kg . Entonces vemos que los enunciados de la ciencia natural se conforman de conceptos **empíricos** para presentar un enunciado científico “estrictamente universal”. Mas ¿en qué sentido puede un concepto empírico traducirse en una proposición universal? La respuesta la encontraremos sólo si comenzamos por una interrogación aún más general, a saber, ¿qué significa que los conceptos estén **determinados** por nuestro entendimiento?

⁴¹ Véanse notas 17 y 29.

Cuando la estética trascendental afirma que el espacio y el tiempo son las condiciones de posibilidad para que nuestro entorno sea sensible, y que a partir de tales condiciones el principio de conformidad a fin supone la coherencia de la naturaleza, nos percatamos del primer “nivel”⁴² en la estructura cognoscitiva del sujeto humano. En el mismo momento en que las intuiciones empíricas –o en terminología matemática, magnitudes– nos “son dadas” en las intuiciones puras, en tanto sensaciones con figuras espaciotemporales, aparece espontáneamente (*Spontaneität*) en nosotros la capacidad de pensar el “objeto”: la facultad del entendimiento⁴³. Éste es la “fuerza” de producir representaciones por sí mismo. ¿Qué quiere decir esto? Dicho rápidamente, del entendimiento surgen espontáneamente conceptos tanto para relacionarse con independencia del terreno empírico, como para integrarse a los sentidos, y generar conocimiento de la sensación en cuestión⁴⁴. La

⁴² Véase nota 32.

⁴³ Por el momento la distinción que hacemos entre ‘pensamiento’ (*Gedanke*) y ‘entendimiento’ (*Verstand*), es que el primero es una función, un proceder incluido en la facultad del entendimiento. Así como ‘sentir’ es lo propio de la sensibilidad.

⁴⁴ Antes de continuar de lleno con la exposición de los conceptos como funciones del entendimiento, intentemos, y sólo un intento, que el lector puede ignorar, caracterizar lo que Kant llama “espontaneidad” de los mismos, mediante la denominación de un “proceso espontáneo”, digámosle así, del entendimiento. Utilizamos el término “proceso espontáneo”, el cual, bajo cierta perspectiva encierra una grave contradicción –o es espontáneo o es un proceso–, sin embargo, permítasenos, por nuestra falta de claridad en el lenguaje específico, el siguiente ejemplo: Tomemos la imagen mitológica del nacimiento de la ojiglaucua Atena de la cabeza del crónida Zeus –esto si tomamos como autoridad lo dicho por Hesíodo, Píndaro y Apolodoro, e ignoramos lo dicho por Eurípides, Pausanias y Heródoto. Atena, diosa del conocimiento y de la razón, nace, sin más, de la cabeza del Dios de todos los dioses, Zeus. Este es el hecho o, mejor dicho, la imagen que nos revela el mito teogónico. Análogamente podemos referirnos al “nacimiento espontáneo” del concepto, a partir de un “chispazo” del entendimiento, un dar a luz a la “integración de las intuiciones”. Empero, el mito posee una historia –que no una explicación– detrás de dicha imagen: el crónida Zeus deseaba fervorosamente a la Titánide Metis, hija de Aire y la Madre Tierra. Atacado por la voluptuosidad, el Dios utilizaba diversas artimañas para lograr su objetivo, sin salir victorioso en ninguna de ellas. Hasta que en un descuido de Metis, Zeus vio su deseo cumplido. La Titánide quedó encinta para la advertencia del Dios de dioses, Zeus, pues, según un oráculo de la Madre Tierra, este primer producto de su unión daría por fruto una hembra, pero si el deseo volvía a embriagar al crónida y hubiese una segunda unión con la antigua Metis, entonces este hijo sería un varón tan poderoso que destronaría del Olimpo al Gran Dios –como él mismo lo había hecho con su padre Cronos, y éste a su vez con Urano. Con semejante premonición, el que agolpa las nubes volvió a seducir a la Titánide, mas, en esta ocasión, la convención de posarse sobre su lecho y, nuevamente en un descuido, se la tragó, con el fin de acabar de una vez por todas con el infortunado designio. Transcurrieron nueve meses, el crónida sintió un pesantez en el cráneo, tanto que sus alardos retumbaban por toda la creación. El ruido Hermes acudió en su ayuda, quien inmediatamente adivinó el por qué de las quejas. Pidió a Hefesto, el dios herrero, que con cuña y martillo en mano, partiera la cabeza del Dios de dioses. De allí brotó mediante la ojiglaucua Atena con lanza, escudo y armadura bien puesta.

Lo que consideramos una “explicación” a la espontaneidad, como la historia del mito teogónico, tiene en Kant un matiz que podríamos decir es susceptible de ser desarrollado en tanto combinación de la facultad del entendimiento y de la facultad sensible; en otras palabras, el mito teogónico señala un “proceso-narración” que culmina “espontáneamente”. Empero, dicha “explicación” queda truncada cuando queremos dar razón de por qué surgen precisamente conceptos del entendimiento y no otro tipo de nociones. Sería como pretender explicar por qué surgió Atena de la cabeza de Zeus y no el hermoso febo Apolo.

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

precipitación de esta denominación requiere, de inicio, que respondamos claramente a dos preguntas, más específicamente, qué es un concepto y qué es el entendimiento.

b. Los Conceptos y el Entendimiento

Con lo dicho hasta el momento podemos observar que las intuiciones corresponden a la sensibilidad del individuo, y que los conceptos corresponden, de manera hasta ahora incierta, al entendimiento⁴⁵. Dice el propio Kant:

Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones⁴⁶

Si continuamos leyendo el mismo pasaje encontraremos que una función (Funktion) es ordenar diversas representaciones en una representación más amplia⁴⁷. Con esta denominación obtenemos una primer respuesta tanto a la pregunta que interroga por el concepto, como aquella que interroga por el entendimiento ya que, como dijimos anteriormente, si “los conceptos son determinados por el entendimiento” la tarea de éste último será entonces, **unificar** la multiplicidad sensible en una sola representación, en un solo parámetro que actúe como la “representación general” de diversas representaciones. Dicho “parámetro representacional” es un concepto denominado empírico. Por eso, afirma Kant, que un concepto es la **capacidad de unificar representaciones ya dadas**⁴⁸. Digámoslo de este modo, el parámetro, el “cajón” correspondiente a la representación “pesado” está “ya dado”, “ya presente” como **función del entendimiento**, únicamente debemos “llenarlo” con “datos” y, en siguientes sensaciones, aplicar el concepto correspondiente a tal representación: el entendimiento condiciona conceptos como

⁴⁵ Al finalizar el apartado perteneciente a las Categorías del entendimiento, observaremos la distinción entre un concepto matemático y uno empírico –ambos dependen del entendimiento. Ahora bien, para el caso de los “conceptos del entendimiento” estos se dividen en empíricos o puros. Los empíricos son, por ende, aquellos basados en la sensibilidad, y los otros serán a priori, sin fundamento perceptible. Estos son estudiados, en tanto su contenido es descompuesto para ser clarificado, por la llamada lógica general. Por su parte, dado que Kant tiene el proyecto de una filosofía trascendental, la rama de la filosofía que estudia los conceptos puros del entendimiento, en su conexión con la sensibilidad, es la lógica trascendental. En lo siguiente veremos que el dominio lógico trascendental del entendimiento concierne al hecho mismo del conocimiento, a la “síntesis” que el individuo realiza para “conocer” una representación y las leyes inherentes que lo regulan. Mientras que el dominio lógico general compete a la aplicación y validez de conceptos dentro del propio entendimiento. Estos dos procesos se desarrollan desde el entendimiento a las intuiciones, de lo conceptual hacia lo sensible o de lo general hacia lo particular; es decir, de acuerdo a la función de la facultad de juzgar determinante.

⁴⁶ Kant, *Crítica de la Razón Pura*. B 93 El subrayado es nuestro.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*

⁴⁸ Cfr. *Ibid.* B 94

funciones de aplicación empírica. Este primer momento en la denominación de lo intelectual –i.e. de lo concerniente al entendimiento y el concepto– requiere un par de especificaciones importantes que nos permitirán clarificarla.

i. Los Conceptos y La Lógica General

Tenemos, pues, como denominación parcial, que un concepto es el parámetro que unifica diversas representaciones, y el entendimiento es la facultad que genera dichos parámetros ha ser aplicados. Su relación es indispensable para el conocimiento, porque la existencia de uno depende de la existencia del otro: sin conceptos no hay entendimiento y sin entendimiento no hay conceptos.

Ahora bien, la estética trascendental, dijimos en el apartado correspondiente, es la encargada de estudiar lo relacionado con la facultad sensible, el espacio y el tiempo como intuiciones puras. Del mismo modo existe una rama de la filosofía trascendental que estudia el desempeño y funcionalidad del entendimiento; sin embargo, esta “disciplina” es, al mismo tiempo, un “proceder” exclusivo del entendimiento, inherente a su propia funcionalidad, imposible de ser intercambiado por el nombre de otra “disciplina” cuyo tema sea el proceder del entendimiento. De acuerdo a este matiz, decimos que la *lógica* es la “disciplina” que da cuenta del proceso de aplicación, validez e interrelación de los conceptos en su separación de la multiplicidad intuitiva, con independencia de la naturaleza. Cuando Kant afirma que los *conceptos* se generan en la espontaneidad del pensamiento⁴⁹, nos dice que del entendimiento nace cierta *regla (Regel)* peculiar que lo constituye como un sistema. Estos conceptos o reglas del pensamiento son las formas lógicas en las que el entendimiento se desenvuelve por sí mismo, sin apelar a ningún dato externo a su espontaneidad. Por ejemplo, la regla de la identidad declara que ‘P’ es necesariamente igual a ‘P’. No puede darse el caso que ‘P’ sea igual a ‘P’ y que de igual manera sea igual a ‘Q’, pues esto viola las reglas de la no-contradicción y/o del tercero excluido⁵⁰. Que una cosa sea igual a sí misma, es un principio tan universal que no necesita comprobación alguna. A=A compete, pues, de acuerdo con lo dicho al inicio de esta sección, a la característica “necesaria” del pensamiento, el cual funciona con independencia del orden

⁴⁹ Cfr. *Ibid.* B 93

⁵⁰ El ejemplo no pretende definir el contenido lógico del principio de no-contradicción, el principio de tercero excluido o el principio de identidad, lo único que intenta es presentar unas de las “formas espontáneas” propias del pensamiento.

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

empírico, como sistema independiente de la sensibilidad. La lógica se presenta, así, como un sistema con reglas y formas precisas que encierran, en sí mismas, el procedimiento del pensar; reglas y formas que conllevan verdades innegables y necesarias. Los juicios lógicos son la manifestación articulada de los conceptos del entendimiento. En ellos se encuentra la forma correcta en la que debemos pensar, son concatenaciones, interrelaciones de verdades necesarias que derivan o concluyen en otra regla igualmente adecuada. Si bien, aún desde este aspecto general de la lógica, se observa, según Kant, cierta referencia empírica con respecto a su utilización y aplicabilidad en la llamada lógica aplicada, aquella que "(...) se dirige a las reglas de uso del entendimiento bajo condiciones empíricas subjetivas"⁵¹, ésta lógica es un modo del proceder intelectual que apela exclusivamente a los acontecimientos psicológicos brotados de la mente humana, sin ninguna función más que ser un "catártico del entendimiento común"⁵². Por ello, para lo que aquí nos ocupa, es más importante la función que desempeña en los raciocinios⁵³, en las conjunciones de premisas (juicios) que arriban a una conclusión determinada. La lógica, en esta perspectiva, es, entonces, un sistema que regula la correcta aplicación de los raciocinios en su formalidad, en su dominio independiente de la sensibilidad, puesto que no importa qué hechos sean aquellos que enuncia una premisa, su validez radica en el valor de verdad de la proposición. En este sentido, la lógica es la ciencia del pensar, la ciencia de las reglas del pensamiento, y como tal es la ciencia "de lo general", de aquello que es necesario en y por sí mismo⁵⁴. Aquí nos percatamos de un primer momento en la denominación del juicio lógico como exclusivo de la facultad de juzgar determinante. El entendimiento, en su manifestación funcional, es una facultad de juzgar lógica, una capacidad de articular juicios estructurados correctamente y analizados de acuerdo a las reglas necesarias del pensamiento. A diferencia, pues, del juicio reflexionante, basado en el supuesto subjetivo del principio de conformidad a fin, los juicios articulados por la facultad de juzgar

⁵¹ *Op. Cit.* B77

⁵² *Ibidem*, El propio Kant no da mayor atención a esta aplicación de la lógica. En adelante nos detendremos su uso general puro y general peculiar.

⁵³ Utilizamos 'raciocinio' (*rationatio*) para distinguirlo del 'razonamiento' (*Gedankegang*), pues éste último refiere más al dominio de lo "pensado" que de lo "juzgado".

⁵⁴ *Op.cit.* B 93. En una nota precedente distinguimos ya la lógica general de la lógica trascendental. A su vez, la lógica general, en su sentido formal, sin contenidos psicológicos, se divide en lógica de lo general y lógica del uso peculiar del entendimiento. La primera conviene, como hemos visto, a la forma del pensar, a la ciencia lógica, mientras que la segunda, como se verá a continuación, corresponde a la especificidad de los elementos que pretende analizar: el método de las ciencias naturales.

determinante son enunciados objetivos desde el instante en que abstraen la multiplicidad de la naturaleza, y se fundamentan en la necesidad lógica del entendimiento.

Este primer momento del Juicio determinante sostiene la indole universal de los juicios lógicos, pero ¿qué pasa con el cimiento universal de las proposiciones de las ciencias naturales? ¿también son objetivas? y si lo son ¿de dónde obtienen su universalidad? Al finalizar el apartado anterior convenimos en formular una denominación parcial tanto del entendimiento como del concepto, tal denominación ha sido enriquecida por lo dicho hasta el momento acerca del proceder lógico del entendimiento y de sus conceptos –generados espontáneamente– como reglas y formas inherentes al pensamiento.

ii. Los Conceptos y Las Ciencias Naturales

Antes de ser considerada de acuerdo al establecimiento general de la lógica, nuestra denominación parcial del concepto aducía a un criterio en donde éstos eran considerados como funciones del entendimiento, en donde se les concebía como parámetros de unificación representacional. Esta denominación nos ayuda a penetrar con mayor detalle en un segundo momento de la facultad de juzgar determinante y, por ello, a descifrar la característica universal de los juicios de las ciencias naturales.

En tanto funciones del entendimiento, en tanto parámetros representacionales, los conceptos, decíamos, actúan desde aquello pensado lógicamente, y representado generalmente, hacia lo representado en la sensibilidad. Esto, dice Kant, es la tarea desempeñada por la lógica “del uso peculiar del entendimiento”⁵⁵. Por ejemplo, para formarnos el concepto de “agua” es preciso que el entendimiento, con anterioridad, haya generado un parámetro lógico, un cajón determinado en el cual se agrupen nuestras observaciones de un río, del mar, del chorro que brota de la llave, o la sensación de nadar, de beberla de un baso, etc. para “llenar” ese parámetro con la multiplicidad de representaciones sobre el agua, y así estar en posibilidad de delimitar un concepto que si bien ha sido antepuesto lógicamente, en su regulación y formalidad, tiene efectivamente una carga sensible que lo descubre empíricamente⁵⁶. En este punto es forzoso remarcar la

⁵⁵ Véase nota 55.

⁵⁶ Para configurar adecuadamente un concepto, la lógica del uso peculiar del entendimiento requiere, no únicamente de la interrelación de los mismos conceptos, sino también de analizar la relación de éstos con las intuiciones empíricas, porque es a partir de esto último que se puede “entresacar” la “comunidad” de las representaciones intuitivas y, con base en verificaciones sensibles o confrontaciones lógicas de nuestro entendimiento, unificarlos generalmente.

importancia de la facultad de juzgar reflexionante en la conformación de los conceptos así llamados empíricos. Si bien es cierto que este proceder lógico-peculiar coteja y agrupa la multiplicidad dada en la sensibilidad bajo representaciones generales que las abarquen, es privilegio del Juicio reflexionante que tal generalidad sea posible, ya que el supuesto de una conformidad a fin permite que la naturaleza, en su multiplicidad intuitiva, sea ordenada coherentemente, y persiga la necesidad establecida por el concepto. En otras palabras, las representaciones empíricas son mediadas ordenadamente por el Juicio reflexionante y demarcan cierto estrato desde el cual el entendimiento puede actuar más fácilmente en sus pretensiones conceptuales. Así, la lógica del uso peculiar del entendimiento se ayuda del principio del Juicio reflexionante en tanto que los datos sensibles ya han sido procesados técnicamente, y es entonces cuando el carácter de las representaciones “juzgadas” encuentra fin a su búsqueda “general”, adecuándose, así, al concepto determinado: con el principio de conformidad a fin se encuentra un “hilo conductor” en la frecuencia de representaciones que abre la posibilidad de “llenar” el “cajón” del concepto empírico. En conexión con esto último nos dice el propio Kant:

(...) la naturaleza especifica sus leyes universales en leyes empíricas, de conformidad con la forma de un sistema lógico, en provecho de la facultad de juzgar.⁵⁷

La lógica del peculiar uso del entendimiento, en tanto sistema lógico que acoge la universalidad presentada por el concepto, es marcada como el propósito mismo del Juicio reflexionante. Lo que para nuestra facultad de juzgar reflexionante es un supuesto, visto desde el dominio del entendimiento, es un avance ineludible que la naturaleza, no sólo se encuentre ordenada coherentemente sino, además, lógicamente. Lo anterior indica, además del vínculo con el Juicio reflexionante, un segundo momento en la caracterización del Juicio como facultad de juzgar **determinante**. El juicio lógico exclusivo de ésta⁵⁸, es designado **objetivamente** de acuerdo a la comunidad de representaciones y, por ello, a la universalidad que el entendimiento instituye en el concepto empírico. En otros términos, una vez que la lógica del particular uso del entendimiento ha logrado, con auxilio del Juicio reflexionante, la universalidad de un concepto empírico, éste puede articular una proposición universal, y emplearla para designar cualquier caso singular dado en la naturaleza; determinando el alcance de dicha proposición lógica y generalmente.

⁵⁷ Kant. *Crítica de la Facultad de Juzgar*, pp. 21-22

⁵⁸ Cfr. *Loc. Cit.*

Los juicios sintéticos a priori de las ciencias naturales, donde sus conceptos son “determinados por el entendimiento”, adquieren, por un lado, la cualidad universal en su vínculo con el sistema lógico del entendimiento y, por el otro, las verificaciones observacionales respaldan su origen a posteriori. Por ejemplo, dice el propio Kant, si aseveramos el juicio:

“Todos los cuerpos son divisibles”, el concepto: de lo divisible se refiere a otros conceptos, de entre éstos se refiere aquí, de modo especial, al concepto de cuerpo y este último, a su vez, a determinados fenómenos que se nos ofrecen.⁵⁹

Este segundo momento de la facultad de juzgar determinante designa a la lógica del peculiar uso del entendimiento como “el organon de las ciencias naturales”⁶⁰. Las ciencias, en su especificidad temática, es decir, en su análisis físico, químico o biológico de la naturaleza, no pueden limitarse a un uso reflexionante del Juicio. Es imposible que una ciencia se fundamente en la mera opinión, en el mero “parecer” de los sucesos del entorno. El sentido común, por sí mismo, es insuficiente para determinar universalmente sus aseveraciones, porque está obligado a vincularse con el sistema lógico que encierra la facultad del entendimiento. Toda ciencia debe apelar a las reglas formales del pensamiento, y a la funcionalidad de su unificación representacional, para articular o emitir cualquier juicio que pretenda la universalidad del hecho en cuestión. Así, las proposiciones científicas deben ser cuidadosamente examinadas con el rigor y formalidad que la lógica sustenta. La lógica es, para la ciencia natural, una **propedéutica** de sus métodos específicos, pues sin ella su “solidez” y, por ende, su aplicabilidad, están condenadas al fracaso⁶¹.

c. Generalidad de la Síntesis Pura

La característica determinante del Juicio dista mucho de ser privilegio único de la lógica general, ya que la lógica del entendimiento se divide para su exposición en lógica general y lógica trascendental. En lo siguiente observaremos cómo la funcionalidad del enjuiciamiento determinante presenta una importancia y dirección específica para el conocimiento de la naturaleza bajo el dominio de la lógica trascendental.

⁵⁹ *Crítica de la Razón Pura*, B 94.

⁶⁰ *Ibid.* B 76.

⁶¹ *Ibid.* B IX

i. Generalidad de la Lógica Trascendental

De igual manera que los conceptos empíricos unifican la diversidad de las representaciones en una proposición, los nombrados conceptos puros o Categorías, nacidos en la espontaneidad del entendimiento, unifican lo dado en la sensibilidad. Al ser instancias puras son, pues, conceptos a priori que tienen como fin **entender** la naturaleza: las intuiciones en el espacio y en el tiempo. Así como éstas son las condiciones de posibilidad de la sensibilidad, las Categorías son, entonces, los principios que condicionan la posibilidad del entendimiento.

La siguiente es la tabla de las Categorías⁶², cuya denominación general abreviamos a continuación⁶³:

1. de Cantidad: unidad, pluralidad y totalidad
2. de Calidad: realidad, negación y limitación
3. de Relación: inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, y comunidad
4. de Modalidad: posibilidad – imposibilidad, existencia – no existencia y necesidad – contingencia.

Presentada la tabla de las Categorías, es menester preguntarnos nuevamente ¿cómo unifican o múltiple de la sensibilidad?, ¿en qué consiste la síntesis pura y qué relación tiene con ellas? Kant parte de una **deducción trascendental**⁶⁴ para justificar su postura. Nos explica

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

Kant también les llama "conceptos originarios" por su importancia unificadora. Empero, esta denominación la realiza solamente en la versión "A" de la *Crítica de la Razón Pura*, decidiéndose definitivamente por "Categorías" en la segunda edición "B".

⁶² Para un desarrollo mayor véase *Crítica de la Razón Pura*. B 109ss. También llamados "predicados ontológicos" en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. BXXLA. En apartado concerniente a las Categorías continuaremos con su especificación.

⁶³ A pesar de la importancia que le confiere Kant, en lo siguiente no abordaremos minuciosamente la deducción trascendental. Nos limitamos a una mención muy rápida de la justificación que hace Kant de la existencia de tales conceptos del entendimiento puro. Cabe mencionar, sin embargo, un par de cuestiones al respecto de la necesidad de semejante deducción: realizar una deducción trascendental de las Categorías radica, inicialmente, en diferenciarla de una mera deducción empírica, pues esta última "(...) muestra la manera de ser adquirido un concepto mediante experiencia y reflexión sobre la experiencia y afecta, por tanto, al hecho por el que ha surgido la posesión del concepto, no a su legitimidad" [*Crítica de la Razón Pura* B 117]. En este sentido, la legalidad de las Categorías subyace en su referencia a los objetos, como leyes o principios objetivos, que, pese a su referencia empírica, no son ellos mismos objetos de la experiencia. Por ello, la deducción debe considerarse con respecto a su característica trascendental. Además, la justificación de tal deducción tiene como propósito presentar el rango objetivo y necesario de tales conceptos, ya que, de no contener universalidad, serían incapaces desempeñarse como condiciones de posibilidad de la experiencia [*Crítica de la Razón Pura* B 127]. En el apartado acerca de las Categorías expondremos más detenidamente, no su deducción sino, más bien, su contenido legislador como ya dado en el entendimiento puro. En los siguientes apartados daremos, únicamente, ciertos matices de esta deducción.

que tanto el entendimiento como la sensibilidad deben **combinarse**⁶⁵, a través de la espontaneidad subjetiva, para **conocer** la naturaleza. Una combinación (Verbindung) semejante sería una síntesis simple (Einfache Synthesis), en la medida que conjuga conceptos empíricos a la multiplicidad intuitiva, o interrelaciona las representaciones a priori del sistema lógico del entendimiento. Pero, si nos referimos a una lógica trascendental, buscamos entonces una síntesis no-empírica, es decir, una representación anterior a la representación de un "objeto": la condición de posibilidad de **conocer** la naturaleza. Dicha representación de representaciones es la llamada originaria unidad sintética de la apercepción, cuyo fundamento es la individualidad en cuanto subjetividad trascendental: **Yo pienso**. Vayamos más despacio.

La afirmación "yo pienso", manifiesta el hecho determinante de nuestra existencia. Hay un "algo" pensado, lógicamente articulado, que juzga formalmente su individualidad. Esta es la apercepción pura u originaria que nace de la conciencia (Bewusstsein) de que todas las representaciones pertenecen a un sujeto. En tanto condición necesaria de las representaciones, la afirmación del "yo pienso" está articulada únicamente en un sentido analítico, nacido de la espontaneidad del entendimiento y no aporta, por sí mismo, ningún conocimiento de la naturaleza. Es únicamente en su referencia y "sometimiento" de toda intuición que puede transformar la multiplicidad empírica en "cosas para mí" – autoconciencia:

La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición para convertirse en objeto para mí⁶⁶.

En otras palabras, para determinarnos a nosotros mismos como sujetos cognoscentes, necesitamos, como sensibilidad dada en el sentido interno, es decir, como entidades temporales (intuídas), ser susceptibles de determinación. Si únicamente afirmamos "yo pienso" estamos determinando nuestra existencia como procedimiento lógico –i.e. somos "conscientes" de ella–, mas no estamos conformados sensiblemente en cuanto entidades

⁶⁵ Kant sostiene que toda "combinación" es "(...) o bien composición, o bien conexión. La primera es la síntesis de una diversidad cuyas partes no necesariamente se implican unas a otras ... La segunda combinación es la síntesis de lo diverso en la medida que sus elementos se implican necesariamente unos a otros" *Ibid.* B

²⁰¹

⁶⁶ *Ibid.* B 138

individuales: para conocernos a nosotros mismos y lo que nos rodea, a diferencia de únicamente ser conscientes de ello, necesitamos la referencia entitativa de nuestra temporalidad, y éste es el principio supremo de todo uso del entendimiento: la unidad sintética de apercepción⁶⁷; la cual es, de hecho, dice Kant, la facultad del “entendimiento mismo”⁶⁸. Este principio supremo manifiesta, a final de cuentas, que el pensamiento es una originaria síntesis conceptual⁶⁹ –i.e. aún no contiene ningún dato empírico que lo ate a la esfera sensible– que funciona lógicamente para el entendimiento. Así, podemos observar la diferencia entre pensamiento y conocimiento: el segundo, por necesidad, deberá contener siempre una intuición como certeza empírica. Una vez que la unidad sintética de apercepción, fundada en el “yo pienso”, logra el cometido de **conocer** un suceso natural, por su referencia a la sensibilidad y, por ello, temporalidad sintéticas, ganamos el derecho justificado objetivamente de afirmar que tenemos **experiencia** (*Erfahrung*) de un “objeto” (*Gegenstand*)⁷⁰ determinado por nuestras facultades cognoscitivas.

En términos muy generales, esta es la unidad integral a partir de la cual el individuo es un sujeto cognoscente, y en ella se funda la posibilidad de emitir proposiciones de carácter universal diferentes de los juicios subjetivos del sentido común que no logran ninguna generalidad lógica. La facultad de juzgar determinante, en su primero y segundo momentos, condiciona, pues, el criterio esencial a partir del cual se configuran los enunciados de las ciencias naturales. En lo siguiente, veremos algunos matices específicos que configuran a la síntesis pura, principalmente aquellos relacionados con la imaginación.

5. La Imaginación en tanto Combinación Cognoscitiva⁷¹

Por lo dicho arriba, queda claro que para **conocer** debemos obtener una representación intuitiva de la naturaleza, a saber, como nos “es dada” en el espacio y en el tiempo. Así cuando conocemos un “objeto” o, para decirlo en términos trascendentales, combinamos / aplicamos las Categorías del entendimiento a “lo dado” en el espacio y el tiempo aprehendidos pura y sintéticamente, realizamos una síntesis figurada; con una “figura”

⁶⁷ Cfr. *Ibid.* B 136

⁶⁸ *Ibid.* B 134n

⁶⁹ Otra definición de pensar es “conocer mediante conceptos”. *Ibid.* B 94.

⁷⁰ “Objeto es aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada” *Ibid.* B 137

⁷¹ Este apartado tiene el propósito tanto de continuar con el desarrollo del “proceso” de unidad integral del conocimiento, como presentar un ámbito teórico de la facultad imaginativa; su importancia para el síntesis de apercepción y su posibilidad como “nata” de conocimiento.

frente a nosotros. Diferente es el caso de una mera síntesis intelectual que, vimos, se produce por la sola actividad del entendimiento. Una disimilitud sustancial ente uno y otro tipo de síntesis es que la segunda carece de la llamada síntesis de la imaginación, misma que remite al rasgo figurativo de la “combinación cognoscitiva”. En otros términos, cuando la síntesis figurada se refiere a ella misma, a la propia síntesis de apercepción, se efectúa, dice Kant, la síntesis trascendental de la imaginación, separándose, así, de la mera combinación intelectual:

La imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso cuando éste no se halla presente⁷²

En este sentido es lícito aseverar que la imaginación (*Einbildungskraft*) proviene de la sensibilidad, en virtud de su capacidad de representar intuitivamente, pero al mismo tiempo se determina a priori, sin conexión sensible, como autoreferida trascendentalmente a la síntesis originaria. Desde el punto de vista cognoscitivo, con referencia a su síntesis trascendental, la imaginación es, por tanto, una facultad espontánea que tiene como propósito la determinación a priori de la sensibilidad, esto es, que sirve como una síntesis “de acuerdo con las categorías”⁷³ y, por este motivo, ejerce una acción (determinante) sobre lo dado en la intuición. Así, pues, sin la ejecución de la síntesis de la imaginación, no sería posible la aplicación de las categorías a lo dado en el sentido interno, pues éste, como condición pura, guarda la diversidad de la intuición en su **forma**, mas no en su **combinación**, es por mediación de la imaginación que el entendimiento “ejerce un influjo sintético” sobre la sensibilidad –sobre el sentido interno. La imaginación se presenta, entonces, como facultad intermedia entre el entendimiento y la sensibilidad porque, reiteramos, depende del entendimiento como unidad de síntesis trascendental y depende de los sentidos por su representación intuitiva. En ella radica la mentada combinación entre la facultad sensible y la intelectual. La espontaneidad de la imaginación es combinación: en su “darse” intelectual, “le viene” su figuración.

En un sentido “formal” este sería el trabajo de la imaginación, pero podríamos preguntarnos, ¿en qué sentido se realiza la combinación?, ¿qué elementos se requieren para que pertenezca tanto al terreno sensible como al dominio intelectual? A continuación

⁷² *Op. cit.* B 151

⁷³ *Ibid.* B152

presentaremos un par de precisiones con respecto a este origen dual de la imaginación y, en esta misma tónica, observar algunos detalles en conexión con la síntesis pura.

a. La Imagen y el Esquematismo

Si queremos encontrar una fuente “vinculatoria” de la imaginación, es menester que ahondemos en una posible “representación combinatoria” de la misma, que contenga, dentro de sí, características eminentemente sensibles, en tanto concebida figurativamente y, al mismo tiempo, pertenecer al dominio del entendimiento. Kant nombra esquema (*Schema*) a una condición de posibilidad que combine un concepto empírico y una intuición empírica. El esquema “en sí mismo”⁷⁴, desde, digamos, su perspectiva empírica, es “siempre un simple producto de la imaginación”⁷⁵, es la representación generada por la imaginación. Sin embargo, y esto hay que tomarlo muy en cuenta, la “simple producción” de la imaginación puede ser denominada bajo otra acepción más acertada y, en gran medida, más obvia: la imagen (*Bild*). La imagen es, en sentido amplio, la representación exclusiva de la imaginación, y su producción es la “evocación” de una intuición empírica; la representación de un objeto “cuando éste no se halla presente”. Por tal motivo, el crítico de la razón encuentra necesario, de inicio, distinguir entre el esquema y la imagen, pues respectivamente, como productos de la imaginación, pueden llegar a confundirse. Para despejar el embrollo, tomemos como rápido ejemplo lo siguiente: si vemos un ✈ en el cielo es una representación empírica, si después le decimos a la persona que llena la cubeta de agua que ayer vimos un ✈, nos representamos la imagen de aquello que habíamos visto, si después vemos otro y otro ✈, nos formamos el esquema de un ✈, y finalmente podemos entender la primera plana del periódico que dice: “ataque terrorista” y observamos dos “aviones” en la portada. El esquema parte de la imagen para suministrar a un concepto su propia imagen⁷⁶, porque la imagen, por sí misma, no se puede adecuar a ningún concepto específico, no abarca la necesidad que posee un parámetro de unificación lógica. De ahí, que el esquema sea un esbozo mediador entre lo intelectual y lo empírico, porque sin una regulación de lo que aparece “ante nuestros ojos” sería imposible que el

⁷⁴ *Ibid.* B179

⁷⁵ *Ibidem.* El subrayado es nuestro.

⁷⁶ *Ibid.* B180

proceso lógico del sujeto entendiéndose algo de la naturaleza. Con lo anterior vemos que es indispensable que el esquema apele al Juicio en virtud de su reflexión, ya que el principio de conformidad a fin de la naturaleza dirige y sirve, a través de su coherencia y ordenamiento subjetivo, a la imaginación para que sus propias imágenes sean mediadas por la regulación esquemática y “tiendan”, como el juicio reflexionante, a unificar representacionalmente la naturaleza bajo conceptos empíricos: el Juicio reflexionante se incorpora a la imaginación para figurar esquemas. Entonces, podemos afirmar que la imagen depende en mayor medida de la imaginación en su carácter empírico –como la intuición de la sensibilidad– y el esquema, como regla sintética, se inclina a pensar la imagen⁷⁷. A pesar de que ambas tienen su origen y fundamento en la facultad imaginativa, la “búsqueda general” del esquema es su diferencia:

La imagen es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva⁷⁸; el esquema de los conceptos sensibles⁷⁹ (como el de las figuras en el espacio) es un producto y un monograma, por así decirlo, de la facultad imaginativa pura *a priori*. Es mediante ésta y conforme a ella como son posibles las imágenes, pero tales imágenes sólo deberán ser vinculadas al concepto por medio del esquema que designan, y, en sí mismas, no coinciden plenamente con el concepto⁸⁰.

Con la cita nos percatamos, no sólo de una diferencia considerable entre el esquema y la imagen, sino también una puntualización dentro del propio esquema. Si bien el esquema es una **representación reguladora** de la imaginación y no es, por tanto, la unidad conceptual que subsume, bajo sí, la multiplicidad de representaciones, posee, sin embargo, cierta subordinación al carácter *a priori* de la imaginación, cierta independencia con respecto a la sensibilidad y, por ello, disociado de la imagen, ¿qué queremos decir con esto? La distinción, digamos, empírica entre el esquema y la imagen nos facilita la presentación del carácter **trascendental** del esquematismo. Éste se aplica directamente en el ámbito de la síntesis pura, en la aplicación de las Categorías a lo dado en la sensibilidad y, por esto, “no puede ser llevado a imagen alguna”⁸¹, pues el así llamado esquema trascendental, a diferencia de su sentido empírico:

⁷⁷ Anexando otra denominación al pensar: “el acto de referir un objeto a una intuición dada” *Ibid.* B 304

⁷⁸ Entiende por imaginación productiva, el hecho de la espontaneidad de la imaginación; su capacidad de producir representaciones. *Cfr. Ibid.* B 152

⁷⁹ En el apartado correspondiente a las Categorías veremos el sentido de los “conceptos puros sensibles”.

⁸⁰ *Op. cit.* B 181

⁸¹ *Ibidem.*

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

(...) constituye un producto trascendental de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general (de acuerdo con las condiciones de la forma de éste, el tiempo)...⁸²

Como producto trascendental, el esquema ya no se aplica a una mera “regulación empírica” de la imaginación, a una pura sujeción de la imagen, más bien ayuda a la propia combinación de la síntesis pura. ¿Cómo se lleva a cabo esta determinación trascendental del esquema? El tiempo, como intuición pura, contiene la multiplicidad dada a priori. En relación con esta “pureza”, dice Kant, hallamos una generalidad en “lo dado”. Esto hace manifiesto, dentro de la sensibilidad, la posibilidad de un tránsito del grado de una sensación a otro grado de la misma; es decir, en el sentido interno las sensaciones van desde una sensación igual a 0 a otra que sea igual 10 sensación, siendo, empero, la misma sensación “en el tiempo”. En este punto, el tránsito de uno a otro grado de sensación conlleva una continuidad, un desarrollo temporal, en donde la “generalidad” de esa sensación ya está dada en su universalidad pura. Esta determinación trascendental de la continuidad en el tiempo se vincula, por una parte, con las Categorías –específicamente con las dos primeras– en la medida de su universalidad a priori, y con la sensibilidad, por la otra, en virtud de que en el tiempo se encuentran la variedad de las representaciones. De este modo es posible aplicar los conceptos puros del entendimiento a lo dado en la intuición a partir de la determinación trascendental del tiempo, y esta sólo es posible mediante un **esquema** que aparezca en el sentido interno, “en esa continua y uniforme producción en el tiempo”⁸³. Por ello, sigue Kant, los esquemas trascendentales son determinaciones a priori temporales que acotan la variedad sensible a la unidad de apercepción⁸⁴. La imaginación, para lograr su síntesis, que vincula, pues, al sentido interno y a las Categorías, en la medida de su espontaneidad, produce esquemas condicionados por el “influjo a priori” del entendimiento. Entonces, visto de acuerdo a su trascendentalidad, el esquema presenta la combinación entre lo sensible y lo intelectual basado en la síntesis trascendental de la imaginación.

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibid* B 177.

⁸⁴ En el pasaje que corresponde a los “principios constitutivos del entendimiento puro” extendremos un poco más esta cuestión.

6. Los Conceptos de Comparación y los Tópicos

Además de la combinación generada por la imaginación, de conformidad con sus productos sintéticos trascendentales y de acuerdo con su productividad empírica, existe un segundo tipo de mediación representacional "combinatoria". Esta vinculación posee características propias, no directamente conectadas con el ejercicio sintético de la imaginación, pero que, a su manera, realizan una tarea cardinal para la correcta aplicación de las Categorías y, por ello, para el conocimiento mismo: la diferenciación entre conceptos. ¿Cómo distinguimos un concepto de otro?, ¿cómo sabemos que el concepto de "familia" es distinto de "comunidad" y viceversa?, ¿cómo se relacionan entre ellos?

Para Kant, el arduo trabajo de distinguir las representaciones dadas proviene exclusivamente del dominio intelectual. La **reflexión (Reflexion)** es el acto que coteja, pero al mismo tiempo reúne, las **representaciones**⁸⁵ dadas. Podemos señalar esta unificación y diferenciación a partir de la exploración que lleva a cabo el Juicio reflexionante, el cual encuentra la coherencia de las representaciones con base al principio de conformidad a fin, no obstante, la reflexión contiene, para lo que nos ocupa en este apartado, un modo de "distinción y unificación" **determinante**; es decir, en tanto combinación de la facultad sensible y la facultad intelectual, va de lo universal a lo particular. Una reflexión de este tipo sería, dice Kant, una reflexión lógica⁸⁶, perteneciente a una función del entendimiento. En este sentido, un "pensar reflexivo" es aquel que guarda las herramientas lógicas adecuadas para distinguir un tipo de representación general de otro tipo de representación general. Los elementos que realizan el criterio de separación y unificación son, pues, los **conceptos de comparación**, mismos que sirven, de acuerdo a su origen lógico, como regulaciones distintivas entre conceptos. Por ejemplo, podemos diferenciar el concepto de 'familia' del concepto de 'comunidad' en virtud de la unificación de sus diversas representaciones y, por ello, de su generalidad⁸⁷. Sin embargo, continúa Kant, cuando buscamos **conocimiento** de un "objeto" en la unidad sintética de apercepción, se da una relación con el entendimiento y con la sensibilidad y, por tanto, la relación con la segunda no depende únicamente del uso lógico de la reflexión. De ahí que

⁸⁵ Enfatizamos el término "representación", pues, como veremos, la reflexión no es exclusiva del terreno intuitivo, ni del dominio intelectual. La reflexión "coteja y reúne" tanto intuiciones empíricas como conceptos empíricos.

⁸⁶ *Op. cit.* B 318

⁸⁷ Los conceptos de comparación se dividen en relación con su identidad, diferencia, concordancia y oposición. Cfr. *Ibid.* B 317

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

Kant llame reflexión trascendental a la búsqueda de la correspondencia de una representación con el entendimiento o con la sensibilidad, según sea el caso. Esta reflexión se forma con cuatro lugares o tópicos trascendentales que encasillan en una u otra facultad la **sensación o pensamiento del objeto**:

1. identidad y diferencia
2. concordancia y expresión
3. interior y exterior
4. materia y forma⁸⁸

Estos cuatro lugares trascendentales tienen su uso en el entendimiento, y se diferencian de las Categorías en que la reflexión trascendental es "anterior", en el modo de su comparación, a la estricta unificación conceptual, trabajo que las Categorías realizan en el hecho mismo de la apercepción. La distinción entre una reflexión lógica y una trascendental será, entonces, que una pertenece al dominio general de la lógica, mientras que la otra al carácter puro de la misma: dada la combinación espontánea generada por la síntesis imaginativa, y a la espontaneidad en la creación de conceptos por parte del entendimiento, éste debe, conforme a su origen analítico, distinguir entre ambas espontaneidades sirviéndose para ello de la reflexión trascendental. De ahí que la unión de facultad sensible y la intelectual, radique inicialmente en la imaginación y en el esquema, y los tópicos nos remitan a un "no ir más allá de la sensibilidad" pues, un tanto altivamente, el entendimiento asevera: "si una representación no procede de mí, entonces, por necesidad cognoscitiva, proviene de la sensibilidad"; combinación "por criterio"⁸⁹.

7. La Lógica Trascendental como Legalidad del Entendimiento

Lo anterior nos revela, con un tenue matiz, los límites del conocimiento humano ¿en qué sentido? Para explicarlo detalladamente tomemos en cuenta que todo conocimiento requiere de una intuición para aplicar correctamente las Categorías pertinentes. De no existir aquella, a lo que el entendimiento se referiría sería algo semejante a un "objeto trascendental"; esto es, un "objeto" sin suelo empírico que condicione su validez —pues lo que la Categoría expresa por sí sola, únicamente es la generalidad del objeto. De ahí que el uso trascendental de las Categorías no se dé en el área empírica, no existen dichos

⁸⁸ Para mayor detalle del contenido de los tópicos trascendentales Cfr. *Ibid* B 321-322

⁸⁹ Una combinación por composición. Véase nota 65

"objetos trascendentales" –o inteligibles– en las formas de la sensibilidad. Para ello sería menester una facultad que nos proporcionara tales objetos, facultad de la que carecemos totalmente. En otras palabras, no cabe la posibilidad de conocer "objetos" que vayan más allá de nuestra "experiencia", pues nuestras facultades se remiten una y otra vez a la sensibilidad. Lo que los conceptos puros llevan a cabo en su aplicación a la naturaleza es, justo, la categorización de los datos ya mediados por la sensibilidad, por la imaginación, por el Juicio, y por cada uno de sus componentes internos empíricos o puros.

Páginas atrás mencionamos la tabla de las categorías, sin especificar su funcionalidad y estructura. En lo siguiente llevaremos a cabo esta tarea para abordar con mayor claridad los límites de nuestra experiencia y, por ende, del conocimiento mismo.

a. Su uso matemático

Las categorías, principios objetivos del entendimiento, están divididas en dos vertientes importantes: aquellas de uso **matemático** y aquellas de uso **dinámico**. Comencemos por las primeras.

Desde su cuádruple división en Cantidad, Cualidad, Relación y Modalidad –con sus respectivas divisiones internas–, las Categorías convienen funcionalmente a un **desempeño matemático**, en el caso de las Categorías de Cantidad y Cualidad. A los primeros les llama Kant axiomas de la intuición y a los segundos anticipaciones de la percepción (*antizipation*). Los axiomas de la intuición son el criterio de aplicabilidad de las categorías de Cantidad. En virtud del momento sintético de apercepción de lo diverso, las intuiciones empíricas se nos presentan como **magnitudes** en un espacio y tiempo dados –recuérdese "I" en nuestra ejemplificación del método matemático. Por ello, se le denomina a este tipo de magnitudes, magnitudes **extensivas**, constituidas a partir de la sucesión espacial. Por ejemplo, cuando la imaginación, en su síntesis particular, presenta la magnitud de un momento aprehendido sintéticamente a otro anterior referido a la propia síntesis originaria, "pule", si se nos permite el término, dicha magnitud en una **figura** susceptible de ser caracterizada geoméricamente⁹⁰. Por su parte las anticipaciones de la percepción, correspondientes a la Categoría de Cualidad, son lo que Kant llama una conciencia empírica; en otras palabras, una sensación posee ya la peculiaridad de un "objeto" en

⁹⁰ Para mayor detalle con respecto a este principio, véase el punto "a" del apartado "I".

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

general. En este sentido nos es lícito afirmar que la sensación generada por una intuición empírica tiene ya un **grado (Grad)**. Esto es, las intuiciones puras de espacio y tiempo, condiciones de posibilidad de la sensibilidad, son el **vacío** de cualquier sensación⁹¹, porque no están limitadas en un tiempo y un espacio. Son, pues, desde el punto de vista de la segunda Categoría, igual a “0” sensación. Entonces, una sensación, como tal, se refiere al crecimiento gradual desde la igualdad a “0” de la intuición pura, hasta determinada sensación equiparable, digamos, a “5” o “10” sensación que, con una gradación estipulada por la síntesis pura, se percibe como una magnitud **intensiva**. Tal modalidad de magnitud se diferencia de la extensiva en que aquella se caracteriza por un **momento (Moment)**, un “instante” donde la sensación “crece” de “0” a “N” determinación perceptible o disminuye de “N” a “0” intuición a priori. Con esta precisión es imperioso añadir que la numeración propia de la matemática tiene como sustento la unidad como magnitud y como momento unificante y continuo. Así, los **conceptos matemáticos** son, como dijimos, instancias axiomáticas, definitorias y demostrativas inmediatamente ciertas, unificadas en la pureza de las intuiciones. Por su pertenencia a la esfera sensible, no tienen conexión directa con el entendimiento general, porque no son conceptos empíricos, pero sí están determinando bajo la legalidad del entendimiento puro. La necesidad inmediata de la matemática subyace en la **percepción**, bajo cierta pre-conceptualización lógica de las Categorías de Cantidad y Cualidad. Por ello, afirmamos que la inmediatez de las instancias matemáticas “presupone” una lógica trascendental: la construcción de un concepto (matemático) únicamente es posible si tenemos con anterioridad la generalidad lógica del mismo. Aunado a esto, si una instancia matemática tiene una relación primigenia con las intuiciones y una relación, digamos, mediada, con el entendimiento, son, en denominación de Kant, **conceptos puros sensibles**, conectados directamente con la propiedad esquemática cognoscitiva⁹². Los números son llamados esquemas puros, a través de los cuales se construye una instancia matemática: los axiomas, las definiciones y las demostraciones son conceptos en la medida de su esquematicidad y, por ello, de su pureza intelectual.

Estos dos principios de la síntesis matemática –que justifican el empleo de las matemáticas a “lo dado” – son considerados principios **constitutivos** del entendimiento

⁹¹ Sobre el “vacío” de la sensación Cfr. *Op. cit.* B 209

⁹² *Ibid.* B180ss

puro, dado su aspecto “formal-inmediato”, cuyos axiomas y anticipaciones son, por lo tanto, indubitablemente ciertos.

b. Su uso dinámico

Los otros dos principios, los dinámicos, no determinan la sensibilidad axiomática y anticipadamente como magnitud, sino cómo una percepción se encuentra conectada necesariamente con otra. De ahí que su función instaure una regla de conexión temporal entre dos percepciones ya que, a diferencia de los otros principios ¿dónde encontramos la “relación” entre percepciones como una magnitud extensiva o intensiva? Kant nombra a estas reglas del proceder conceptual trascendental, analogías (Analogie) de la experiencia, y su principio es que la “experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones”. Dicho de otro modo, la simple aprehensión unifica, “junta” las percepciones de manera fortuita, la síntesis trascendental de la imaginación las figura en el tiempo unificándolas, sí, pero sin conexión lógica. Las analogías, entonces, contienen la regla, el principio puro objetivo para realizar dicha conexión en el tiempo. El profesor de Königsberg divide las analogías en tres de acuerdo a los tres modos del tiempo; a saber, la permanencia, la sucesión y la simultaneidad. Cada una de ellas incluye las reglas de “determinación universal del tiempo”⁹³ que organizan causalmente las percepciones.

La primera analogía refiere al principio de permanencia. Esta enseña que, en su pureza, el tiempo no cambia, además de que muestra que todo “objeto” se encuentra en el tiempo. Es el estrato, digamos, inmutable por el cual es posible el cambio; es decir, el movimiento como simultaneidad y sucesión. El tiempo es, primero, la Gran “vasija” donde se depositan todos los “accidentes”, todas las representaciones anexas a este “fondo”. Kant nombra a este sustrato temporal permanente, sustancia (substantia)⁹⁴. Desde esta perspectiva, la duración (Dauer) es la magnitud adquirida por la permanencia del tiempo; empíricamente hablando una percepción *dura*, no permanece.

La segunda analogía denomina a la proposición “Toda causa tiene un efecto” como principio de la tercera Categoría, en tanto que implica la regla mediante la cual la síntesis

⁹³ Cfr. *Ibid.* B 220

⁹⁴ Siguiendo la traducción latina de la ousia aristotélica. Al respecto de la existencia de la sustancia nos dice Kant: “No veo, ni que se intente siquiera probar esta proposición tan sintética” *Ibid.* B 227.

trascendental de la imaginación, que unifica temporalmente las percepciones en el tiempo como anterior y posterior, debe proporcionar un carácter de **necesidad** a dicha sucesión. Es, pues, la Categoría de causa-efecto la que somete la síntesis de la imaginación a una relación **objetiva** entre percepciones. Podemos distinguir, entonces, entre una sucesión subjetiva y la sucesión objetiva de la ley causal. La causalidad, pues, no puede ser determinada en su sentido empírico –como lo hacía Hume– : no podemos formarnos el concepto de “causa” con la unificación representacional hecha por el entendimiento a partir de diversas percepciones, esquematizaciones y enjuiciamientos del mismo, pues, en tal caso, estaríamos hablando de un concepto empírico incapaz de unificar sintéticamente dicho proceder; esto es, quedaríamos en una mera unificación lógica, sin contenido, sin experiencia.

La tercera analogía es aquella que encierra la simultaneidad como una regla pura del entendimiento. Esto pasa cuando en las intuiciones empíricas una percepción puede seguir a otra y viceversa; es decir, la síntesis de la imaginación muestra figurativamente una percepción y luego otra sin implicaciones causales, y tampoco justifica que una suceda “en el mismo tiempo que la otra” sino en “tiempos” distintos. Por ejemplo, podemos sentarnos en la arena a orillas del pacífico contemplando un colorido atardecer. Percibimos primero el sol en su descenso, y luego, al bajar la mirada, nos centramos en el extenso mar. En este caso no decimos que nuestras percepciones se encuentran en “tiempos distintos” sino que suceden simultáneamente: si retiramos la mirada de un objeto para fijarlo en otro, esto no implica que el primero desaparezca, sino permanece y sucede en ese **mismo** tiempo.

Tenemos entonces que las tres analogías de la experiencia determinan **empíricamente** las percepciones como duración, como serie y como relación en un tiempo conjunto.

El cuarto principio del entendimiento puro corresponde a la cuarta Categoría (Modalidad), cuya funcionalidad radica exclusivamente, y esto es de tomarse como consideración básica de este principio, en la **relación** que contiene determinado concepto u “objeto” con el entendimiento. Este principio puro **no** determina constitutivamente o regulativamente “lo dado” en la sensibilidad, como lo hacen las otras Categorías restantes, sino que, bajo una cierta determinación anterior, proyecta una **posición** (Position) en el

entendimiento. Este principio incluye tres postulados (Postulat) del pensar empírico en general. Veamos.

Las Categorías se refieren siempre a “lo dado” en la sensibilidad para generar conocimiento, de lo contrario su significación contendría una mera “lógicidad” que no aportaría nada real a la subjetividad cognoscente. Lo que de inicio nos indica la cuarta Categoría es el criterio según el cual un concepto, o sea, algo previamente determinado, es proyectado como posible (Möglich); que el concepto corresponda con las condiciones formales del pensamiento. Decimos que es posible cuando, en sentido estricto, no contiene contradicción alguna. Un “hierro de madera”, por ejemplo, no corresponde ni con la realidad ni con la estructura de su proposición. En segundo término, encontrada ya la relación de posibilidad con el entendimiento, un “objeto” es conocido como “real en su generalidad”⁹⁵ cuando se manifiesta una conexión entre el concepto y una percepción, en la síntesis originaria o en la síntesis trascendental de la imaginación, de acuerdo a la regla causal de las analogías. El último postulado, la necesidad material, afirma que la realidad general de la existencia de un objeto, para nuestro entendimiento, radica en la ley de causalidad, en el principio de razón suficiente. La regla causal proporciona necesidad lógica a la conexión arbitraria llevada a cabo por la imaginación, y esta condición legal presenta, en su relación causal, los “objetos” de la naturaleza, no como “sustancias simples separadas”, sino como estados de cosas. De ahí que el único criterio de necesidad que posea la estructura del sujeto cognoscente sea la ley de causalidad en el ámbito del conocimiento. Por eso nos dice el filósofo: “Todo cuanto sucede es **hipotéticamente necesario**”⁹⁶. No obstante, sin esta “hipótesis”, la existencia de la naturaleza sería imposible. Por ejemplo, la aseveración coloquial “nada sucede por el ciego azar” es, en este sentido, una ley a priori de la naturaleza, ya que la naturaleza es entonces conocida necesariamente en su **unidad** por el entendimiento, de lo contrario habría una cantidad de estados de cosas inconexos y casuales: la ley causal proporciona legalidad, en cuanto regla del entendimiento, y el tercer postulado de la cuarta Categoría proporciona la necesidad de aquella.

⁹⁵ *Ibid.* B 272. Con respecto a esta misma afirmación véanse: “La realidad es, en el concepto puro del entendimiento, lo que corresponde a una sensación en general” B182, y “las Categorías constituyen el pensar de un objeto en general” B.158

⁹⁶ *Ibid.* B 280. Lo que corresponde a la ley de la unidad de la razón, lo trataremos en el apartado referente a dicha facultad. Por el momento, con los postulados, únicamente aparece la posición necesaria de dicha unidad, mas no su realidad ideal.

SECCION SEGUNDA

C. Los límites del Conocimiento

I. El Noúmeno como Límite del Conocimiento

Como vimos en el apartado correspondiente, la aplicación de las Categorías del entendimiento no se lleva a cabo directamente. Sólo es con base en la mediación esquemática y, por ello, combinada sintéticamente, que las Categorías refieren a la sensibilidad:

los fenómenos no deben ser subsumidos bajo las categorías sin más, sino simplemente bajo sus esquemas –y añade- lo pondremos –al esquema- como condición restrictiva⁹⁷

En este punto se nos permite hablar ya de la completud de una **experiencia** donde, como expone la cita, tenemos experiencia de un **fenómeno (Phänomen)** –como unidad de estados de cosas. Todo lo que hace posible la experiencia, es decir, la sensibilidad, el esquematismo, el Juicio y las Categorías, son condiciones sine quæ non para obtener conocimiento de la naturaleza. Los fenómenos requieren, pues, de estas condiciones unificantes del entendimiento, que en combinación con el trabajo de la sensibilidad, impiden la existencia de “lagunas” o “huecos” en nuestra experiencia. Por ejemplo, el principio de sucesión subjetiva de la segunda analogía prohíbe cualquier vacío entre los estados de cosas, pues debe haber una continuidad de los mismos. Nada que contenga un vacío en la síntesis de la imaginación puede dar paso a una sucesión objetiva –necesidad de la continuidad–; que, por tanto, no proporciona conocimiento.

A pesar de las restricciones, lo anterior no impide, en este sentido, la existencia de un tal vacío. Que en nuestra experiencia no deban darse ningún tipo de lagunas que estorben al conocimiento, no frena el señalamiento de un vacío **externo** a la propia experiencia. Dice el filósofo:

Lo que se refiere al vacío que podemos concebir fuera del campo de la experiencia posible no constituye una cuestión que caiga dentro de la jurisdicción del mero entendimiento⁹⁸

¿Qué quiere decir con esto? ¿cuál es la jurisdicción del entendimiento? ¿cómo sabemos que existe algo “más allá” de la experiencia?, y si existiese algo semejante ¿no caemos en la más llana de las contradicciones? Según Kant, no entramos en contradicción alguna si

⁹⁷ *Ibid.* B 224

⁹⁸ *Ibid.* B 281. El subrayado es nuestro.

postulamos ese "más allá" como un **problema** del entendimiento. Respondamos con las palabras del filósofo:

Doy el nombre de problemático a un concepto que carece de contradicción, que se halla, como limitación de conceptos dados, en conexión con otros conocimientos, pero cuya realidad objetiva no es en modo alguno cognoscible –y añade– El concepto de noumeno, es decir, el de una cosa que ha de ser pensada (sólo mediante un entendimiento puro) como cosa en sí misma, y no como objeto de los sentidos, no es en absoluto contradictoria⁹⁹

Otra vez ¿qué quiere decir esto?, ¿qué significa el "concepto problemático de noumeno" y cuáles son sus consecuencias para el conocimiento?

Los fenómenos son tales dada la aplicación de las Categorías, con mediación de la facultad imaginativa, el Juicio reflexionante y los esquemas, a lo representado en la sensibilidad, en la intuición. Sin la intuición, queda claro, no hay conocimiento y, por ende, tampoco es posible formular juicios sintéticos a priori.

En este sentido, el uso de una Categoría, sin más, no es ni siquiera un uso es, más bien, una hipótesis trascendental¹⁰⁰, una **significación** trascendental, mas no una función propiamente dicha. Del mismo modo, una "intuición sin más" –no las intuiciones puras de espacio y tiempo– nunca es representada como tal, en sí misma, siempre es mediada por las condiciones de posibilidad, por las imágenes y los esquemas, susceptible de ser juzgada y conceptualizada en un fenómeno. Esta distinción de la mediación de nuestra subjetividad cognoscente, continúa Kant, **opone** dicha mediación a un algo inmediato¹⁰¹, sin consideraciones empíricas. Tal oposición es una oposición **pensada**. En otros términos, pensamos que si lo fenoménico está **mediado** "hay", entonces, "algo" no-mediado. Pero esto, evidentemente, no es ni genera conocimiento alguno, porque no estamos ciertos de ello.

El "algo" que pensamos existe inmediatamente por sí mismo, no es un objeto en sí mismo, pues, de ser así, tendríamos un concepto específico para determinarle como un ente inteligible; es decir, le estaríamos determinando como objeto a partir de una intuición no-sensible, cosa que, está claro, no se da en el terreno humano. Todas nuestras intuiciones son sensibles, por eso, cuando el entendimiento puro piensa una **cosa en sí** (Ding an sich)

⁹⁹ *Ibid.* B 310

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.* B 800

¹⁰¹ Esta inmediatez no es la del método matemático, que parte de lo inmediato ya percibido como magnitud espaciotemporal.

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

comprende que no le puede aplicar ninguna Categoría, pues no hay ningún fenómeno en el espacio y el tiempo con el cual concuerde:

Donde no puede hallarse tal unidad –de espacio y tiempo– allí se acaba totalmente el uso, y hasta la significación de las categorías, ya que ni la misma posibilidad de las cosas que hayan de corresponder a las categorías puede entenderse¹⁰²

Si a las tres primeras Categorías les suprimimos su uso, como aplicación a la sensibilidad, les queda, decíamos, su significación (trascendental), su hipótesis sobre objetos no sensibles, pero si además nulificamos esta significación –por, como lo dice la cita, falta de unidad en las intuiciones puras– nos quedamos en una total restricción de las mismas. Y si, aunado a ello, tampoco encontramos una relación entre el primer postulado del pensar empírico, que concierne a la posibilidad, y el entendimiento, al “pensar” una “cosa” semejante, arribamos al límite del propio pensamiento ¿qué clase de pensamiento es aquel sin referencia de uso, de significación y de posibilidad?

Bueno, podríamos salvar el problema si nos quedamos en la limitación del pensar y apelamos a la sensibilidad de la cosa en sí; en otras palabras, si permanecemos en la mera intuición del objeto sin poner atención al entendimiento, seguramente podremos conocer la cosa inmediatamente, sin procedimientos conceptuales. Empero, esto es igualmente ajeno a la facultad sensible porque, por principio, aunque la intuición es la columna vertebral del conocimiento, por sí sola no sostiene conocimiento alguno de la naturaleza. Eso “algo” que “intuye” es indeterminado, no tiene referencia a ninguna representación, con nada en particular. Necesitaríamos que una intuición de la facultad sensible conociera “percibiendo lo dado”, esto es, una “intuición intelectual”, hecho –este sí– absolutamente contradictorio.

En este sentido Kant afirma que la cosa en sí debe “entenderse” como un concepto problemático, mas no un concepto contradictorio. Que nuestro pensamiento sea limitado, en este respecto, es un problema, sí, pero no encierra contradicción. El problema es de la estructura del sujeto cognoscente anclada en la sensibilidad, no de la “cosa misma”. Esta limitación dota al concepto problemático de un carácter negativo, ya que no amplía para nada el conocimiento de los fenómenos. Lo que tal concepto afirma es: el pensamiento de una cosa en sí acota a la sensibilidad porque ella no puede conocer per se con la intuición:

¹⁰² *Op. cit.*, B 308. Los paréntesis y subrayados son nuestros.

Pero inmediatamente el entendimiento (también) se pone límites a sí mismo admitiendo que no las conoce por medio de ninguna categoría¹⁰³

El concepto problemático, entonces,

(...) nos hace falta para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas ... el resultado es que no se entiende la posibilidad de tales noúmenos. -Y añade- Lo que está fuera de los fenómenos es (para nosotros) vacío ...¹⁰⁴

Pongamos un ejemplo sencillo a este problema: la estructura subjetiva, a los ojos de la filosofía trascendental, nos capacita para percibir, pensar y conocer los objetos del mundo. Todo lo que percibimos, pensamos y conocemos de la naturaleza, depende única y exclusivamente de nosotros mismos, de la estructura cognoscitiva de nuestra subjetividad; así pues, sólo vemos lo que nosotros podemos ver, sentimos lo que podemos sentir, pensar y conocer como sujetos. Cada sujeto posee una perspectiva distinta de las cosas, cada quien piensa, siente e imagina lo que su estructura cognoscitiva le permite. Por ejemplo, si alguien observa una cubeta desde lo alto de un edificio, y otra a través de un cristal oscuro y otra está sentada en ella -todos en tanto originaria síntesis de apercepción-, cada una tendrá una representación distinta de la silla y, por tanto, cada una la conocerá de modo distinto. Otro ejemplo se puede dar en la lectura del presente texto; cada quien formará su opinión, su interpretación única y particular a pesar de enfrentarse a la misma investigación. ¿Qué dice el texto entonces?, ¿cuál de todas las opiniones es la verdadera?, ¿cómo es la silla efectivamente?, ¿cómo es en sí misma? La respuesta de Kant es una gran 'X'. Lo que las cosas son "en sí mismas" jamás lo podremos conocer, pues irremediablemente estamos supeditados a la estructura cognoscitiva de nuestra subjetividad. Únicamente conocemos lo que los objetos son **para nosotros**; fenómenos.

Esto, contrario a lo que parece, no nos abandona en el más burdo de los relativismos, pues la universalidad que proporcionan los enunciados científicos, por ejemplo, les dota, de acuerdo con lo dicho hasta ahora, de una generalidad indubitable para cualquier entidad con sano Juicio y entendimiento. La evidente comunicabilidad de los juicios singulares, así como de los universales, es el resultado, pues, de un mismo "proceso" cognoscitivo que alberga una coherencia y lógica tan palpables que difícilmente puede negarse su "necesidad comunitaria". Con el concepto problemático del

¹⁰³ *Ibid.* B 312

¹⁰⁴ *Ibid.* B 310

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

entendimiento, no arribamos al relativismo, sólo nos indica el límite de nuestro conocimiento.

Pese a su pura delimitación, el entendimiento ignora la confinación cognoscitiva suministrada por el nómeno, e insiste en el afán de conceptualización y conocimiento, aseverando proposiciones y juicios encauzados a “develar” el “en sí” de la naturaleza. sin reparar en que, para lograrlo, debería existir un sujeto omnipresente, un sujeto que abarcara todas las posibilidades de la multiplicidad de relaciones entre fenómenos, y esto, claro está, no se da; por lo menos no en este mundo fenoménico del cual somos actores. Justo es nuestra individualidad, la síntesis pura, la que nos hace encadenar nuestro conocimiento a los sentidos. Ellos nos recuerdan que somos seres terrenales, y no aves que, posadas en la cima de una montaña, observen la totalidad de acaecimientos mundanos con visión pura y objetiva.

La pretensión del entendimiento de superar el “obstáculo” de la intuición es un mero hecho problemático, vaya, es un problema con consecuencias lógicas o trascendentales, mas nunca cognoscitivas. De la misma manera, si la sensibilidad no fuese gobernada por la dirección del entendimiento, el sujeto estaría ahogado en una multiplicidad de impresiones inconexas que desatarían, entre otras cosas, la probable locura del individuo.

Dadas las pretensiones, digamos, desmedidas del entendimiento, Kant le añade al concepto problemático de nómeno, la denominación de **concepto límite**¹⁰⁵, en tanto, repetimos, impide que la sensibilidad sobrepase su esfera, y el entendimiento no subestime sus empeños conceptuales. En su límite, el nómeno no puede pensarse como magnitud, realidad, sustancia, etc, pues, según Kant, la referencia a “objetos trascendentales” semejantes, requiere necesariamente de formas sensibles.

Concluamos el asunto, como lo hemos hecho en estas últimas páginas, con palabras del filósofo:

Nos sirve —el nómeno— para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y para dejar abierto un campo que no podemos ocupar ni mediante la experiencia posible, ni mediante el entendimiento puro¹⁰⁶

¹⁰⁵ Cfr. *Ibid.* B 311

¹⁰⁶ *Ibid.* B 345

Con el fin de presentar con mayor nitidez el problema de la cosa en sí, terminamos por mencionar que, en su límite, y al mismo tiempo su vacuidad para la experiencia posible, el noumēno puede señalarse también como Nada (*Nichts*). El propio filósofo expone una cuádruple división del “concepto de Nada” entendida ésta como:

- a) concepto vacío sin objeto
- b) objeto vacío de un concepto
- c) intuición vacía sin objeto
- d) objeto vacío sin concepto

Del primero afirma que el “objeto” de un concepto al que no pertenece ninguna intuición es igual a nada. El noumēno es, entonces, un concepto sin “objeto” que no se cuenta dentro de las posibilidades –aunque tampoco es imposible–, es un concepto pensado como problema y como límite; sin realidad. El segundo refiere a la carencia, a la falta de algo en la naturaleza: “una tal no es tal”. El tercero apunta a que las intuiciones puras de espacio y tiempo, como meras formas de la posibilidad de “objetos”, no aparecen dadas en la sensibilidad como “objeto espacio” y “objeto tiempo”. Conforme a esta tercera división, Kant nombra a la Nada **ente imaginario** (*ens imaginarium*), pues al equipararse con las intuiciones a priori, la Nada sería una “imagen pura” y, entonces, vinculada con la imaginación. La cuarta y última, nos habla del principio de no-contradicción, a saber, un concepto contradictorio no es otra cosa más que nada.

2. La Facultad de Juzgar Reflexionante como Límite del Conocimiento

Ahora bien, como mencionábamos, el entendimiento, por sí sólo, procura saltar “lo dado” en la intuición y formular un juicio sobre fenómenos, mas, dados los límites de nuestro entendimiento, es factible que se equivoque en su juicio –i.e. que no se adecue a lo dado en la intuición. El error y, por ende, la verdad radican enteramente en el juicio, porque la sensibilidad jamás puede equivocarse, pues, por principio, no juzga lo percibido, y el entendimiento, sistema independiente del área empírica, genera conceptos adecuados a su mismo proceso interno. Pero ¿cómo sabemos que un juicio emitido lógicamente se encuentra en un error?, ¿cómo podemos limitar el error de las proposiciones del entendimiento? Como un primer parámetro de examinación-limitación en ese respecto, Kant apela al concepto límite de noumēno, en tanto que éste restringe la experiencia y, por ello, las pretensiones del entendimiento. No obstante, por su propio origen negativo, es

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

incapaz de regular la correcta aplicación de los juicios; únicamente los limita los enunciados mas no los juzga. En una segunda posibilidad de examinación propone una dialéctica trascendental. Esta emprende la tarea de confrontar los juicios del entendimiento, que pueden, por error, intentar superar lo dado en la sensibilidad y desembocar en una "ilusión" de conocimiento. A los juicios de esta índole se les nombra, según la dialéctica, juicios trascendentes –que no trascendentales– y son presentados a manera de premisas antagónicas, tesis-antítesis, cuyo objetivo es la solución y desenmascaramiento de este tipo de juicios erróneos¹⁰⁷. El tercer elemento de examinación-límite de los juicios postulados por el entendimiento es la propia facultad de juzgar bajo el horizonte de los juicios reflexionantes. Continuemos con este último.

Decíamos que el Juicio reflexionante, de acuerdo al principio de conformidad a fin de la naturaleza, que es un supuesto a priori del Juicio, sirve al entendimiento para emitir juicios lógicos acerca de fenómenos naturales, es decir, proposiciones de las ciencias naturales. Esta fase del Juicio reflexionante contiene un carácter meramente subjetivo: con referencia exclusiva a nuestro Juicio reflexionante. Empero, existe otra fase, otra característica del Juicio reflexionante, a saber, aquella que le proporciona a los fenómenos, no técnica como posibilidad de una experiencia, sino su fundamentación como objetos y fenómenos reales: la técnica real de la naturaleza. ¿Qué quiere decir esto? La coherencia con que se nos presentan los fenómenos naturales a nuestro Juicio, concede una "armonía" preestablecida de los mismos. Esto no quiere decir que dicha "armonía" subyace en las cosas mismas –que su ordenamiento pertenezca a un predicado inherente a los objetos–, más bien, que es la subjetividad cognoscente, como supuesto, la que suministra una conformidad a fin a la multiplicidad fenoménica para "armonizar" con ella.

Ahora bien, como hemos visto, puede darse el caso que un sujeto tenga abierta la posibilidad de emitir una aseveración sobre algún hecho natural, y dicho enunciado concuerde efectivamente con el fenómeno en cuestión. Aún dado este caso, también puede suceder que, en otro momento, el mismo individuo no encuentre una concordancia armónica entre su Juicio y aquello que le es representado, suscitando, pues, la duda de si está juzgando correctamente el fenómeno. En este último caso, dice Kant, el individuo se encuentra sumergido en el asombro (Verwunderung), en la incapacidad de decidir si ha

¹⁰⁷ En el presente trabajo no abordaremos la temática de la dialéctica trascendental.

juzgado correcta o incorrectamente. Tal situación es tan común que nos sucede día con día, unas veces "armonizamos", en este sentido, con nuestro entorno, y tantas otras no lo logramos. Sin embargo, bajo esta misma situación, pudiera darse el caso que dudemos en juzgar de tal o cual manera un fenómeno, y al instante, o minutos después, alguien o algo disipa nuestra duda, nuestro asombro, indicando la manera correcta de juzgar. Con esto estaríamos habilitados para salir de nuestro asombro, pero si, por una extraña causa, persistimos en ese estado, lo que sucede en el sujeto es, dice Kant, *admiración* (*Bewunderung*).

El efecto que esta última provoca en el sujeto no es el menor: no importa si la síntesis de aperccepción ubica y considera correcto o incorrecto un juicio emitido, la importancia para nuestra facultad de juzgar reflexionante es que detrás de la armonía se encuentra el *fundamento originario* (*Urgrund*) de ella. Independientemente de si poseemos o no la capacidad de conocerle, no deja de causar una viva admiración, para nuestro Juicio, un fundamento "pre-armónico" semejante¹⁰⁸.

a. La Admiración y los Fines Naturales como Límites de las Ciencias Naturales

Al respecto, es digno de tomar en seria consideración la conformidad a fin extendida en todos los campos de la naturaleza, comprendida en la organización de seres vivos. Los vegetales y los animales están, digamos, coordinados impulsivamente a servirse unos a otros. Tomemos el ejemplo de un paisaje natural: observemos las faldas de altas montañas cubiertas por una densa capa nevada, donde difícilmente se observa un árbol con frutos o, inclusive, con follaje. Allí mismo percibimos cómo el viento boreal sopla pequeñas partículas heladas que se esparcen en las escarpadas rocas al borde del acantilado. Ningún ave surca el níveo paisaje. Ningún roedor es tan osado para dejar la tibia familiaridad de su guarida. Únicamente el solitario venado, abrazado con oscuro pelaje y corona de huesos, hunde sus pezuñas en el frío. Al pie de un tronco desnudo, nace verde alimento ante sus ojos tiznados. Lo come. Amargura produce a su paladar, pues el helado poder del bóreas ha secado su sabor. Mas a sus entrañas dulzura le parece. Aún en tales condiciones el palpitar del verde jade produce el calor suficiente para seguir buscando ... Pero delante, enmascarados detrás de un roble caído, despuntan sigilosos dos brillos, dos fuegos.

¹⁰⁸ Cfr. *Crítica de la Facultad de Juzgar*, p. 277

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

Esperan un descuido fortuito. Un paso, dos pasos, tres pasos ... lo encuentran. La sombra cubre el cielo y una lluvia de zarpazos impide siquiera un respiro, un grito. La presa entrega su carne al felino, éste le arrastra a su resguardo y deja la sangre congelada y la corona de huesos.

Los hombres, al presenciar el fenómeno natural, preguntamos ¿para qué?, ¿cuál es el fin de todo esto? Cientos de veces hemos presenciado un evento semejante, y cientos de veces nos hemos admirado al verlo. Pese a ello, a la misteriosa admiración que nos provoca la supervivencia animal, nuestro Juicio y entendimiento puede y busca develar estos acacimientos basándose en cierta descripción de la naturaleza, en la causalidad propia de la lógica del entendimiento. La síntesis originaria, con todo el proceso que ella implica, nos proporciona una explicación precisa del fenómeno que aparece. Las investigaciones de las ciencias naturales, en virtud de un uso correcto de la lógica general – y, obviamente, de la trascendental–, pueden observar las representaciones, conectar lógicamente sus conceptos empíricos de “animal”, “supervivencia” o “nieve”, y emitir un juicio sintético a priori –por ejemplo, “Todo felis concolor tiene como parte de su cuadro alimenticio a cualquier especie de ciervo”– que logre explicar y justificar el fenómeno, al cual puede llamar “cadena alimenticia” o “ecosistema de los bosques de Norteamérica”. Lo anterior, con el objetivo central de obtener **conocimiento** de dicho fenómeno.

En una escena como la presentada anteriormente nuestra facultad de juzgar esta influida por una perspectiva claramente cognoscitiva, científica y, por su justificación en un juicio sintético a priori, válida universalmente. Decíamos páginas atrás que Kant considera como regulación **dinámica** del entendimiento aquella regida por la ley de causalidad: la jurisdicción física de la naturaleza. Un juicio científico natural es, en palabras de Kant, una proposición sobre el **mecanismo** de la naturaleza¹⁰⁹, resultado, sobre todo, de la aplicación y observación del dominio lógico. Por su parte, nuestro Juicio reflexionante, por sí sólo, puede relacionar cada fenómeno de la naturaleza animada con una finalidad específica, sin apelar al entendimiento; es decir, para nuestro Juicio¹¹⁰ el pasto “sirve para” alimentar al venado y éste, a su vez, al puma: el fin de uno es el servicio del otro y así sucesivamente. Esta mera consideración de la relación entre los seres vivos

¹⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 293

¹¹⁰ En adelante utilizaremos ‘Juicio’ para referirnos al Juicio reflexionante, sólo en casos necesarios mencionaremos Juicio determinante o facultad de juzgar determinante.

como utilización natural, no recae en ningún principio causal natural, pues ¿dónde observamos empíricamente que el pasto sirve al venado? Y, sin embargo, nuestro Juicio está habilitado para afirmar el provecho de los seres, al percatarse de su común relación de subsistencia. No está cierto de ello, como si lo está un juicio mecánico-determinante en su propio dominio, mas por el asombro y la admiración que le provoca el fenómeno, supone una conformidad a fin que “mira”¹¹¹ en el exterior. Quizá la distinción más simple, desde la posición del Juicio, entre el juicio determinante, juicio científico, y un juicio de este tipo, radique en el planteamiento de la propia pregunta; en otras palabras, el primero intenta responder a ¿qué es este fenómeno?, ¿cómo lo conocemos? En cambio, en un lenguaje claramente coloquial, propio del juicio singular, la otra rezaría ¿qué sentido tiene la vida del venado?, ¿cuál es su razón de ser? Ambas se refieren al mismo fenómeno, pero lo que el segundo tipo de cuestionamiento “mira” es la armonía del **fundamento originario** que contiene el fin elemental de la existencia. Nos dice Kant:

Para comprender que una cosa sólo es posible como fin; es decir, para tener que buscar la causalidad de su origen (*Ursprung*), no en el mecanismo de la naturaleza (...) se requiere que su forma sea posible no con arreglo a simples leyes naturales, sino que aún su contenido empírico, según su causa y efecto, presuponga conceptos de la razón¹¹²

Así, pues, al presenciar la imagen natural de las altas montañas norteamericanas, nos preguntamos por la razón de la existencia del venado, del puma o de la nieve. Esta pregunta es distinta de aquella con expectativas cognoscitivas, ya que **reflexiona** sobre la existencia de los seres como **finés (Zweck)** naturales.

Para aclarar lo que Kant concibe como fin natural debemos abordar, a continuación, su denominación como engendración, perfección y organismo.

Un fin natural, dice el de Königsberg, está concebido primeramente como la engendración (*erzeugung*) de un individuo de acuerdo a su especie. El puma, como sujeto a la ley de reproducción de los seres vivos¹¹³, engendra otro individuo de la misma especie, obvio, pero al mismo tiempo, desde la visión Específica, se engendra a sí mismo; a sí

¹¹¹ Vale hacer aquí la diferencia entre “observar” y “mirar”. Al primero le dotamos con un carácter de verificación empírica; es decir, de conformidad con la legalidad mecánica. En cambio “mirar”, le consideramos en su acepción de “atishbar”, de ver tras la determinación categorial, que no contiene la certeza de la lógica del entendimiento.

¹¹² *Op. cit.* p. 284

¹¹³ Para la reproducción como ley véase *Ibid.* p. 287

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

mismo, no particularmente sino generalmente (especie). También podemos decir que un individuo se engendra a sí mismo cuando lleva a cabo un proceso interno que llamamos crecimiento. El crecimiento, comprendido en su interioridad, no está sujeto al puro aumento de tamaño del individuo vivo, fenómeno explicado perfectamente con el mecanismo de la naturaleza, más bien, el individuo descompone y compone, en la secreción o absorción de materia orgánica, su propia individualidad para transformarse en otra cosa que él mismo es¹¹⁴. O el caso de la conservación de los individuos carentes o deformes en alguna de sus partes, que al engendrar, producen una parte correspondiente que realice las funciones de la parte dañada o faltante. Cabe resaltar, en este último, el ejemplo del reino vegetal: cuando una pura rama de cierto espécimen de este reino, encuentra las características ambientales suficientes, puede, sin ningún impedimento, crecer como individuo separado, al mismo tiempo que pertenece al primer espécimen. Es así que una existencia (*Dasein*) –ser animado o inanimado– es concebida como un fin natural: la mutabilidad, llámese reproducción, crecimiento, conservación o educación¹¹⁵ de su más propia existencia es la perfección (*Vollkommenheit*) de su ser.

Para Kant, la perfección es un concepto por demás necesario para el esclarecimiento de los fines naturales como fines de la razón, es decir, para “mirar” el “sentido” de los fenómenos naturales. La perfección, afirma, “es un concepto ontológico que es idéntico al concepto de totalidad (*Allheit*) de un compuesto”¹¹⁶. El compuesto, como su nombre lo indica, está necesariamente conformado por partes, que al mismo tiempo son el con-formado mismo. En este caso, la ejemplificación de la rama ilustra muy bien esta cuestión –que igualmente se aplica a las denominaciones de crecimiento, reproducción, etc. Al cortar una ramificación de una planta cualquiera y sembrarla en otra maceta, si no tiene ningún impedimento natural, seguramente crecerá una nueva: la parte es al mismo tiempo el todo.

La multiplicidad concuerda siempre o está en referencia con algo uno. Así como las percepciones buscan unificarse en imágenes y éstas en esquemas y éstas a su vez en conceptos, así, de manera análoga –i.e. de manera similar no de manera lógica– para

¹¹⁴ Si bien este proceso de transformación orgánica podría explicarse con justificaciones de las ciencias naturales, a saber, la química o la bioquímica, no obstante, dichas disciplinas no “miran” al fenómeno de acuerdo a su finalidad.

¹¹⁵ Sobre el concepto de “educación” Cfr. *Op.cit.* p. 287 n.34

¹¹⁶ *Ibid.* p. 35

nuestro Juicio, todo lo múltiple tiende a la unidad, y el principio de conformidad a fin es su herramienta. Entonces, con lo anterior podemos afirmar, que si un ser animado se reproduce, crece, conserva y educa a sí mismo, es para alcanzar su unidad perfecta como existencia¹¹⁷. A esta afirmación podemos añadir que el fin natural es la composición última (perfecta) de una existencia.

b. El Concepto Regulativo del Juicio Reflexionante

Las características que hacen de una existencia un fin natural, a saber, la reproducción, el crecimiento, la conservación y la educación, nos muestran que cada parte de una entidad es una parte productora (hervorbringendes) en tanto existente para las otras y para el todo del compuesto. Esta connotación productora le caracteriza en un organismo. Una entidad es, como fin natural, un organismo, organizado y organizante por y para sí mismo. Toda existencia está en constante formación de sí misma ya que se reproduce o crece. Por ejemplo, una computadora no es un organismo, pues no cumple con las características del fin natural, no reemplaza sus partes, ni crece, ni se reproduce –por suerte– a sí misma, requiere de una causa externa que le proporcione dicho cambio, llámese mayor velocidad, extensión de la memoria o cualquier actualización correspondiente. Esta entidad, diferente de las existencias animadas o inanimadas –un búfalo o un mineral– es una **máquina** cuyo movimiento es determinado exclusivamente, justo, por el mecanismo de la naturaleza; por la ley causal y sus aplicaciones. Lo que una entidad semejante posee, es una fuerza física o motriz (Beschaffenheit) y no la fuerza formadora (Beschränkung) de un organismo ¿acaso esto quiere decir que el principio de causalidad solamente explica y conoce el funcionamiento de las máquinas? Obviamente no. La legalidad causal puede explicar y conocer la totalidad de las entidades de la naturaleza, como existencias y como máquinas, en virtud de su percepción como “multiplicidad dada a las intuiciones puras”; la acepción de la naturaleza, denominada páginas atrás. Mas la naturaleza concebida para **nuestro** Juicio como organismo, es decir, como perfección natural, no se piensa, ni **explica**¹¹⁸ bajo conceptos de ninguna clase y, por ende, hablando estrictamente, no se puede conocer. La indicación y concepción de la naturaleza como fin natural, esto es, como organismo,

¹¹⁷ En lo siguiente abordaremos más detalladamente el “concepto regulativo” de perfección.

¹¹⁸ “Explicar” dice Kant, es “derivar de un principio, que, por tanto, debe poderse conocer e indicar nitidamente”. *Op. cit.* p. 358

suministra, es un “concepto” restringido a nuestro Juicio. Con éste guiamos nuestra búsqueda, despertada por la admiración, de un **fundamento originario** de la naturaleza. Al preguntarnos admirados por la existencia del venado –de la nieve o las montañas– nos apartamos de la legalidad mecánica de la naturaleza y “miramos”, conforme a fin de un juicio que **reflexiona** sobre la existencia, una **región suprema** y, en este sentido, **perfecta**; por encima de la lógica de nuestro entendimiento y de las ciencias. Empero, podemos cuestionarnos lo siguiente: si la naturaleza como organismo no compete al gobierno impuesto por el entendimiento ¿cómo podemos afirmar que el fin natural es un “concepto”? Por esto: el “concepto” utilizado por la conformidad a fin de la naturaleza para nuestro Juicio, esto es, como organismo, es un concepto **regulativo**, no es ni un concepto empírico, ni una Categoría del entendimiento¹¹⁹. ¿Qué es entonces un concepto regulativo? Un concepto de esta índole es, afirma el filósofo, una **máxima del Juicio**, en cuanto conformidad a fin de la naturaleza organizada, que puede enunciarse de la siguiente manera: un organismo es aquel en que todo es fin y también medio¹²⁰. Esta máxima descansa en fenómenos, en estados de cosas de la naturaleza intuida, pero al mismo tiempo en un principio **a priori** de nuestra facultad de juzgar que contiene su **propio** concepto: nada sucede por el mero azar (**nichts von ungefähr**). Lo que éste Juzga, es que ninguna existencia es en balde (**umsonst**), todo producto natural, el venado, el puma, el pasto y la nieve, tienen una finalidad.

Dicho concepto regulativo que se pregunta por el sentido de la existencia –de una existencia “por sí misma” en tanto que ella, por sus características de organismo, es fin y medio de sí mismo– “atisba”, pues, la posibilidad del **fundamento originario** de la misma. La conceptualización lógica del entendimiento, dijimos, no logra explicar, efectivamente, semejante fundamento a partir de la aplicación de su proceder y método.

D. La Unificación Especulativa de la Razón

Que las ciencias naturales y la matemática no alcancen, con su pregunta y método, el conocimiento de un **fundamento originario**, no implica que no procuren dicho

¹¹⁹ Los principios de la tercera y cuarta categorías, son conceptos puros que sirven como **repla objetiva** para subsistir los esquemas, esto de ninguna manera afirma que sean conceptos regulativos.

¹²⁰ La forma textual de la máxima aparece en *Op. cit.* p. 295

conocimiento¹²¹. El esfuerzo del método científico pretende, a través de su mecanicismo, determinar, definir, justificar, afirmar o resolver el conocimiento del fundamento originario, a pesar de que el concepto problemático de nómeno acote cognoscitivamente su pretensiones, y a pesar de que la tarea de una dialéctica trascendental justifique, con el método antitético, qué juicios son susceptibles de dar pie al conocimiento de la naturaleza, y a pesar de que nuestro Juicio sobre la existencia, como finalidad en sí misma, ponga en evidencia la limitación de la lógica y las investigaciones científicas por conocer ese fundamento originario. Es, finalmente, la razón (Vernunft), en su primer sentido, la facultad de unificar la variedad de proposiciones de las ciencias, para que éstas no sobrepasen de manera indiscriminada –i.e. sin tomar en cuenta sus limitaciones– las condiciones de posibilidad de todo conocimiento. Desde esta visión podemos decir que la razón no examina, como el caso de la dialéctica, o limita, como el caso de nuestro Juicio y el nómeno, las impertinentes aspiraciones de la lógica, más bien reúne adecuadamente, como veremos a continuación, tales aspiraciones. Por esta empresa la razón, nos dice Kant, es el último estadio de la estructura subjetiva humana.

Muy semejante a la división del entendimiento en lógica general y trascendental, también existe dicha partición en la circunscripción racional, y es la capacidad de unificación de proposiciones lógicas del entendimiento lo que le confiere el carácter de uso general¹²². En su región trascendental, semejante al dominio puro del entendimiento, que unifica “lo dado” en la intuición mediante las Categorías, la razón envuelve los procedimientos y juicios del entendimiento en Principios racionales o, basándose en la terminología platónica¹²³, en Ideas trascendentales. Las Ideas (Idee), dice el filósofo:

refieren a algo bajo lo cual está comprendida toda experiencia, pero sin ser nunca objeto de la experiencia, algo hacia lo cual se dirige la razón en sus inferencias a partir de la experiencia y a la luz de la cual

¹²¹ La matemática tampoco “mira” el fundamento originario, porque, en sí misma, no contiene ninguna finalidad –en el sentido que hasta ahora hemos aducido.

¹²² También llamado uso lógico. En esencia, el uso general y uso lógico de la razón son iguales, su diferencia estriba, en que el lógico se aplica a la derivación de una conclusión en un silogismo; es decir, dada la inferencia de las premisas, es menester encontrar una proposición que englobe, que unifique las premisas en una sola proposición más general. Los ratiocinios de la lógica de lo general, se ven así afectados por la unidad que la razón suministra. En adelante nos detendremos en el uso trascendental.

¹²³ El filósofo alemán toma de Platón el término Ideas (eide) como “arquetipos de las cosas mismas” (*Crítica de la Razón Pura*. B 370). Kant tiene una visión particular de la filosofía platónica, pues afirma que el orden moral es el suelo desde donde el ateniense construye la teoría de las Ideas (Cfr. *Ibid.* B 371). Esta interpretación es la base explicativa de lo moral kantiano. Si bien es cierto que también la naturaleza “física” concuerda con los principios unificantes de la razón (*Ibid.* B 374), la preeminencia de las Ideas radica, según Kant, en el orden moral.

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

evalúa y mide el grado de su uso empírico, pero sin que ella constituya jamás un miembro de la síntesis empírica¹²⁴

Las Ideas trascendentales nunca están, entonces, sometidas por la esfera de la sensibilidad, no dependen de la originaria síntesis de apercepción para generar conocimiento, pues ellas buscan la Universalidad¹²⁵ del conocimiento conceptual. Esta Universalidad se adquiere en tanto subsunción de una condición (hecho) particular a una condición más general, esto es, el uso lógico de la razón¹²⁶, y además a partir de la subsunción de las condiciones generales a la Totalidad de las condiciones posibles, es decir, su uso trascendental. No obstante, si afirmamos lo último, podemos enfrentarnos a una aparente contradicción; a saber, la totalidad de las condiciones es, por definición lógico-empírica, **incondicionada** pues ¿cómo podemos conocer la totalidad de las condiciones posibles de algo? Kant responde que lo incondicionado de la totalidad es objeto de una síntesis tripartita, que unifica **especulativamente** “lo ya determinado” por el entendimiento :

1. la unidad absoluta del sujeto pensante
2. la unidad absoluta de todos los fenómenos
3. la unidad absoluta de la condición de todo cuanto podemos pensar

La síntesis tripartita de la razón unifica solamente bajo condiciones ideales, sin determinación sensible o conceptual, sin verdad científica. Su importancia es reguladora – sintética, su fuerza estriba en **pensar especulativamente la unidad del pensamiento en lo incondicionado, Universal y Absoluto**¹²⁷.

La utilidad que la síntesis tripartita realizada por las Ideas trascendentales tiene para el conocimiento es “llevar al entendimiento en una dirección en la que éste (...) se pone en perfecta armonía consigo mismo”¹²⁸. Por eso afirma Kant que las Ideas son el análogo racional del esquema trascendental de la sensibilidad, y de la armonía supuesta en la conformidad a fin de la naturaleza. Aunque aquéllas no tienen criterio empírico alguno,

¹²⁴ *Ibid.* B 367-368

¹²⁵ Entiéndase “Universalidad” como la totalidad de las “universalidades” de las proposiciones de las ciencias naturales

¹²⁶ Véase nota 122.

¹²⁷ Entiéndase “Absoluto” como sinónimo del término “Universalidad”. Es lícito afirmar, y Kant así lo dice, que podemos pensar las Ideas, no obstante, este pensamiento no funciona del mismo modo que el pensar en su sentido lógico –cuyas denominaciones ya hemos presentado– de ahí que la característica especial de este pensamiento radique en la especulación, en tanto incertidumbre de la validez intelectual de las Ideas, y no tanto en el conocimiento de ellas. Por tal razón, hemos optado por tomar el término ‘especulación’ para referirnos al “modo de acceso teórico” a las Ideas. En los casos que así se requiera, escribiremos el término ‘pensar especulativo’ o, inclusive, ‘pensar las Ideas trascendentales’.

¹²⁸ *Op. cit.* B 380

son reglas sintéticas con inclinación a la Universalidad, a la absoluta unidad de la razón. Son instancias heurísticas, principios reguladores de la unidad sistemática del conocimiento empírico en general. No son, como en Platón, cosas en sí misas, fundamento de la naturaleza, percibida como copia; repetimos, nada más son esquemas reguladores. Pero ¿cómo se lleva a cabo esta síntesis ideal? La respuesta es limitada y abstrusa, pues la consecución de la unidad total del conocimiento es inalcanzable, ya que, en términos estrictamente especulativos, lo empírico y lo Ideal nunca llegarán a fundirse absolutamente. Empero, desde la región ideal es menester ineludible **especular** semejante síntesis, porque, de lo contrario:

a falta de esta ley –la unidad de la razón– no habría ningún uso coherente del entendimiento y, en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica¹²⁹

Expresado de otro modo, a falta de una Idea trascendental, como modelo, como arquetipo de unificación total de las proposiciones de las ciencias naturales, éstas son irrelevantes en su particularidad. Por tal motivo, es menester imperioso que el concepto regulativo, como máxima del Juicio, sea concebido, en su sentido especulativo, como una ley propia de la razón.

a. El Juicio Teleológico como primera Síntesis de la Razón

Cuando en páginas anteriores presentamos el concepto regulativo de la facultad de juzgar reflexionante, concebida como la totalidad de un compuesto, es decir, la pregunta que interroga por la existencia de un organismo natural como la perfección de dicha existencia, concebíamos al producto natural como medio-fin de acuerdo a la regla de su **más** propia finalidad. En este sentido, al manifestar que el fundamento originario de los productos naturales presupone conceptos de la razón¹³⁰, el filósofo quiere decir que la perfección debe comprenderse, entonces, en cuanto totalidad en la Idea.

La **perfección**, como concepto regulativo de nuestro Juicio, es la primer prueba del vínculo efectivo, la síntesis, entre la naturaleza empírica y las Ideas trascendentales, pues conlleva la asimilación de la naturaleza como organismo y, por tanto, como finalidad. Si para la lógica del entendimiento el criterio de unificación de las representaciones dadas a partir de las intuiciones puras son los conceptos empíricos, para nuestra facultad de juzgar

¹²⁹ *Ibid.*, B 679

¹³⁰ *Cfr. Loc. Cit.*

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

reflexionante el criterio de unificación es la máxima, el concepto regulativo de perfección que, a falta de un parámetro lógico, señala el camino de la pregunta que interroga (reflexivamente) por la existencia del producto natural, hacia su realización en las Ideas trascendentales. Mas dadas sus características, en cuanto totalidades reguladoras unificantes, no prescriben la máxima de unificación de este o aquel producto natural individual, sino de la naturaleza toda como organismo, como finalidad de la naturaleza en su conjunto. Semejante fin, en cuanto abarcado idealmente:

es un fundamento de determinación suprasensible más allá del ciego mecanismo de la naturaleza (...) y de él obtendremos no más que un hilo conductor para considerar un nuevo orden legal de las cosas naturales¹³¹

Que la naturaleza contenga en su organización como su finalidad más propia la perfección en la región suprasensible de las Ideas, le dota el carácter de naturaleza teleológica¹³². Esta naturaleza con respecto a fines de la razón, es concebida sólo con base en el supuesto de la conformidad a fin de la naturaleza en cuanto juicio reflexionante, por lo tanto, la facultad de juzgar nacida desde dicha conformidad, juicio teleológico le llama Kant, será un juicio subjetivo sustentado en una Idea de la razón.

Las ciencias naturales, en su continua y persistente explicación mecánica de la naturaleza, no pueden albergar dentro de su organum logicum un juicio con características teleológicas, porque el condicionamiento determinante del entendimiento se lo impide. Lo que el Juicio teleológico contiene, pues, no es la determinación de los fenómenos, sino la intención (Absicht) de los productos naturales y de la naturaleza toda, hacia las Ideas trascendentales. Al preguntarnos por la existencia de la naturaleza, nos preguntamos por su intencionalidad, su “hacia dónde”, su “por qué”. Por ello también es indispensable para el

¹³¹ Cfr. *Crítica de la Facultad de Juzgar*, p. 298-301. El subrayado es nuestro.

¹³² Cabe mencionar que la naturaleza concebida en su carácter teleológico contiene una especie de arreglo causal, aunque enteramente distinto del impuesto por la lógica del entendimiento. La causalidad teleológica supone que un fin natural es causa y efecto de sí mismo, en tanto su organización interna provoca la reproducción, crecimiento, conservación y educación de su propia existencia; esto es, el individuo causa el crecimiento, pero al mismo tiempo es efecto del mismo –o de él mismo. La causalidad entendida a partir de los principios categoriales de la ciencia natural se vinculan con los fenómenos de manera, afirma Kant, descendente, es decir, primero es la causa y luego su efecto de acuerdo con la sucesión del tiempo –causalidad eficiente. En cambio, el proceder “causal” de la teleología es tanto descendente como ascendente: “(...) en que la cosa que una vez es designada como efecto, merezca, sin embargo, en dirección ascendente, el nombre de causa de la cosa de la cual es efecto” (*Ibid.* p. 289); en cuanto causa final. Un producto de la naturaleza debe ser entendido y concebido de acuerdo con ambos criterios de causalidad, no obstante, como hemos observado en los últimos párrafos, dicho arreglo organizado de la naturaleza puede muy bien comprenderse a partir del carácter teleológico de la misma, sin necesidad de presentar, más que en esta nota, su “causalidad final” que, de otra manera, pudiese generar confusión.

uso empírico de nuestra razón el concepto regulativo de intencionalidad de la naturaleza, ya que, de no ser así, imposibilitaría al entendimiento la emisión de cualquier proposición lógica, al no encontrar, ni en él mismo ni en la facultad de juzgar reflexionante, la unidad de la razón que encierra la posibilidad del conocimiento y reflexión sobre ella.

Visto así, los conceptos regulativos de perfección e intención se transforman en conceptos **objetivos** de la naturaleza. Entendiendo por “objetivo”, no la determinación del entendimiento como objeto de la síntesis originaria, o como un juicio sintético a priori de la ciencia natural –o de la matemática–, sino justificado en virtud de la necesaria unificación, inclusive para nuestro entendimiento, de la naturaleza en las Ideas trascendentales. Los conceptos regulativos de perfección e intención son las “miras” más altas que puede tener nuestro juicio teleológico de la naturaleza. Cuando la razón los subsume dentro de su propia necesidad unificante se convierten entonces en el contenido real de cada una de las Ideas trascendentales. Empero, para desarrollar el contenido real de dichas Ideas, es menester observar cuál es su “formalidad especulativa” para el conocimiento y, entonces sí, arribar a su sentido real.

b. La Síntesis Especulativa de las tres Ideas Trascendentales

La primera Idea trascendental, la unidad absoluta del sujeto pensante, considera al “yo pienso” como una naturaleza consciente, como la “interiorización” de todos los fenómenos en un solo “recipiente” particular. Si en la originaria síntesis de apercepción la unificación de la multiplicidad intuitiva se ejecuta en un individuo, en la región ideal dicho “recipiente subjetivo” no puede estar enmarcado particularmente, sino absolutamente, en la unidad empírica de **todo** pensamiento. Unidad, claro, indeterminada, pues no se refleja en un individuo. De ahí que regule el pensar individual a través de la Idea de una “inteligencia simple”, una “sustancia única e indisoluble”. Esto, lógicamente, no proporciona conocimiento alguno del contenido de la Idea, no existe factor empírico que nos capacite para ello; no existe su representación y, por tanto, su realidad es, tan sólo, ideal, esquemática y arquetípica.

La segunda, la unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno, nos dice que la naturaleza se conforma de dos instancias, a saber, materia y forma. La primera nos “es dada” en las intuiciones y la segunda en los procesos conceptuales del entendimiento, sintetizadas originaria e individualmente. No obstante, la naturaleza concebida como

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

organismo, no está sometida a unidad sintética alguna, de ahí que su unidad pertenezca a un incondicionamiento racional, en tanto que sirve de regla para la explicación de los fenómenos como si fuesen infinitos, inabarcables en su totalidad. El contenido especulativo de esta Idea refiere a la acción de lo incondicionado, de la totalidad de la naturaleza que a su vez no es determinada empíricamente y, por ende, no es material, en el perímetro físico; es decir, cuando un individuo actúa de conformidad con la razón y no de acuerdo a la naturaleza corpórea.

La tercera idea trascendental, la unidad absoluta de la condición de todo cuanto podemos pensar, apunta a la unidad suprema de la totalidad de la totalidad, digámonos así. A la existencia de una incondicionalidad perfecta que abarque lo absoluto en sí mismo. La especulación de la existencia de un Absoluto, solamente afirma el proceder unificante de la razón, porque considera que todas las cosas provienen de un algo único, omnicomprendivo y omnisuficiente. Es el principio, la ley de la unidad de la razón expuesta hasta sus últimas consecuencias y, por ello, totalmente alejada del conocimiento humano y el ámbito de lo verificable empíricamente. Además, una idea semejante encierra el proceder teleológico de la razón, esto es, que todo lo creado guarda, en sí mismo, un fin determinado, un sentido propio que le dirige, cual corriente de riachuelo al extenso mar, a esa suprema unidad racional. Todo suceso en la naturaleza, todo suceso en el pensamiento posee un propósito y un fin en sí mismo. Esta es la suprema ley de la razón.

La especulación teleológica de la tercera Idea trascendental le caracteriza como lo que Kant llama el Ideal (Ideal) trascendental ¿qué significa esto?¹³³ Primero consideremos la totalidad de todas las proposiciones. Ahora bien, si nos centramos en proposiciones particulares, hallamos que unas proposiciones son válidas y otras que no lo son. La lógica general está habilitada para negar (lógicamente) cualquier proposición. En otras palabras, la proposición “esto no es aquello” no refiere al contenido del concepto que utiliza, sino a su relación con otro cualquiera. La pura negación de algo no nos indica ningún predicado de algo, no genera conocimiento –no moral, por ejemplo–, sólo aporta alguna propiedad de la cosa cuando posee relación con otra –Sócrates no es Alcibíades. Esto es la negación en un sentido lógico. Pero si buscamos una negación en la región ideal, lo que ella expresa

¹³³ En lo siguiente tomemos esta denominación teórica del Ideal trascendental, como una introducción a su realidad práctica. En el segundo capítulo desarrollaremos el tema con mayor amplitud.

es la supresión de toda cosa, en otras palabras, si negamos la totalidad de todas las proposiciones, nos quedamos en la nulidad, en el vacío:

Toda verdadera negación no es entonces más que límite, cosa que no podría darse de ella si no tuviera como fundamento lo ilimitado —el todo—¹³⁴

Dicho de otro modo, lo que se niega en una **negación trascendental** es al Ser, un ser como totalidad de lo real. Entonces, la totalidad de todas las proposiciones tiene la "realidad suprema" por ella misma, y la infinidad de proposiciones se unifican en ese ser supremo, incondicionado y absoluto. Por tanto, especulamos que toda la realidad está determinada teleológicamente a unificarse necesariamente a este Ser. Este es el **Ideal** último de la razón, el arquetipo al que todas las cosas limitadas en su conjunto, dada su carencia, su falta de ser total, tienden a unirse.

Sobra decir que estas "vagas" aseveraciones especulativas ideales son:

una mera ficción mediante la cual reunimos y realizamos en un ideal, como ser particular, la diversidad de nuestra idea. No estamos autorizados a hacer esto, ni siquiera a asumir la posibilidad de tal hipótesis¹³⁵

Pero tampoco afecta, de ninguna manera, la ley de unidad de la razón; por el contrario, las sintetiza, aunque sólo sea especulativamente.

Así pues, la tarea de una filosofía crítica de la razón pura, es evidentemente **negativo-limitativa**, ya que no extiende nuestro conocimiento sobre la naturaleza sino, por el contrario, lo restringe a ciertas reglas, normas y principios que debemos cumplir por imperativo racional.

c. La Limitación Especulativa de las Ideas Trascendentales¹³⁶

En virtud de su carácter especulativo, las tres ideas trascendentales son "teorizaciones" sin relación directa con nuestra sensibilidad. La "explicación" de las Ideas no es más que un vano esfuerzo racional ocioso, mas no por ello falto de sentido. Su realidad radica en el mundo práctico, en el orden moral. Son Ideas de la razón **práctica** que deben tener influencia directa en la sensibilidad, en el área empírica, para que ésta se adecue, en la

¹³⁴ Kant. *Crítica de la Razón Pura*. B 604

¹³⁵ *Ibid.* B 609. Y por ello, nuestra denominación de la razón ha sido hasta ahora parca y un tanto oscura.

¹³⁶ Tomemos este último sub-apartado como antesala para lo expuesto en el siguiente capítulo

Capítulo I: El Concepto y la Lógica

medida de lo posible, a su región ideal. En ella, las Ideas trascendentales serán concebidas como leyes racionales pragmáticas: como “tendencias” a perseguir la armonía de la ley racional. Por ejemplo, la virtud y la sabiduría humanas –que no el conocimiento– son ideales¹³⁷ de la razón, son arquetipos de lo que debe ser el hombre:

No posemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él¹³⁸

Son, pues, un modelo racional que mide y evalúa las acciones humanas. No son, bajo ninguna circunstancia, meras quimeras, fantasmagorías creadas sin sentido concreto; por el contrario, en su idealidad, se realizan en cada una de las acciones virtuosas hechas por individuos concretos y específicos.

¹³⁷ En tanto abarcados por el Ideal trascendental.

¹³⁸ *Op. cit.* B 597

CAPÍTULO II
LOS FINES DE LA RAZÓN

*Las orugas, cuando han caído de los árboles,
trepan lo alto de un muro hasta que alcanzan su ser*

Eckhart

Introducción

En este capítulo abordemos la facultad de desear y la síntesis real de las Ideas trascendentales. Como veremos, dicha realidad toma vigor bajo el terreno de la práctica, de la acción humana, porque en la vida cotidiana encontramos que nuestra voluntad puede ser propiedad de nuestros deseos o puede, de hecho, ser propiedad de la razón. En la razón el hombre encuentra, no sólo la cúspide de sus facultades, sino el sentido mismo de su existencia, el motor que le impulsa y llama, desde regiones suprasensibles, a sentarse bajo el trono de la realidad y bondad supremas. La obligatoriedad de la existencia real del Ideal trascendental, de una finalidad en la naturaleza, somete, con el peso de la ley moral, la diversificación de nuestro obrar, bajo la condición de un único fin. No obstante, dicha "sujeción" conviene, dirá Kant, a nuestro libre albedrío, a nuestra búsqueda interna por un Reino suprasensible y celestial, que nos asegura una vida futura pacífica y bienaventurada.

A. La Facultad de Desear y la Voluntad

I. La Facultad de Desear Inferior

Con la limitación especulativa de las Ideas trascendentales, Kant apunta, no ya al lugar especulativo propio de la racionalidad humana, ni a la obtención de conocimiento a partir de la estructura de la subjetividad cognoscente, sino al sujeto real-concreto; a los individuos de todos los días que albergamos una serie de preocupaciones no mediadas por conceptos o pretensiones de conocimiento. Preocupaciones mucho más viscerales, pasionales quizá, que irremediamente nos aquejan hora tras hora en este mundo donde nuestras decisiones nos salvan o nos condenan. Por ejemplo, pongamos un caso común, una situación que a cualquiera de nosotros podría pasarle: a través de la ventana de mi hogar, he visto cómo asaltan a mano armada a un individuo mientras éste llamaba por teléfono en la cabina que se encuentra justo en la acera frente a mi hogar. He observado a

Capítulo II: Los Fines de la Razón

los asaltantes y he reconocido en uno de ellos a policía guardián del banco ubicado a dos calles de mi casa. Dentro de mí surge la duda de avisar a las autoridades correspondientes de semejante hecho, pues, por una parte, dada mi personalidad huraña y desidiosa, no quiero inmiscuirme en asuntos de ministerios públicos y servidores relacionados con ello; toman demasiado tiempo los trámites y denuncias, para que después de todo el esfuerzo, jamás se logre atrapar al criminal. Además, si acaso se enterara dicho pseudopolicía, seguramente intentaría vengarse del denunciante y las consecuencias de ello no quiero ni pensarlas –mucho menos que se realicen. Este individuo huraña y desidioso en cuestiones prácticas, o bien prefiere quedarse en su casa estudiando a unos tipos alemanes, franceses e ingleses que, según él, conocen el mundo con el ejercicio de su propia razón, o bien quedarse a contemplar los hermosos cuerpos femeninos que desfilan frente a la misma ventana, apurándose a entrar en la agencia de modelos justo en la puerta contigua. En cualquiera de ambos casos este individuo evade la posibilidad de asistir a cualquier ministerio público para narrar los hechos sucedidos en la cabina telefónica, no ayuda a detener al pseudopolicía infractor y no contribuye a la seguridad y tranquilidad de su ciudad. Si las autoridades logran o no el objetivo de aprender al maleante, no depende ya del individuo, él debe cumplir con su obligación ciudadana, esperando y exigiendo que las autoridades cumplan con la suya, y no quedarse en su hogar siguiendo el impulso de sus deseos.

La gran mayoría de nosotros ha experimentado una situación semejante¹. La duda que sufrimos es la de cumplir o no cumplir nuestra “obligación ciudadana” o, al mismo tiempo, la de hacer o no hacer lo que preferimos; lo que deseamos. Muchos de nosotros optaríamos por seguir lo que dicta nuestro corazón, nuestros deseos. El ser humano se encuentra envuelto en constantes deseos, en continuos “quereres”: quiere ser presidente de la república, desea poseer a Marilyn Monroe, quiere un carro último modelo, o simplemente quiere caminar a la panadería de la esquina para comprarse una dona de chocolate. Es difícil concebir a un ser humano sin deseos. Un hombre sin deseos está hueco, es un fantasma ... no tiene vida (Leben). La originaria síntesis de apercepción carece de sentido real si se toma ajena a las cualidades vitales del hombre. Es la vida, y

¹ Si bien no bajo el mismo esquema, si con la misma “duda interna”. Por lo menos aquel individuo que se precie de tener un sentimiento de responsabilidad, cualquiera que éste sea, para con su comunidad, es decir, alguien que se afirme como ser humano y no como un animal o un psicópata.

sólo ella, quien dota a la naturaleza de actividad, tornándola en un campo de pugnas diarias, en un mundo cotidiano comandado por la acción². Sin vida ¿de qué nos sirven los conceptos, Categorías, esquemas, juicios e Ideas? Sin preocupaciones vitales ¿para qué preguntarnos por quimeras producidas por el entendimiento y la razón? La vida es acción, ejecución en el mundo cotidiano, es movimiento y decisión con un fin primario: la satisfacción de nuestros deseos (Begehren).

Dentro de la división de las fuerzas de ánimo que proyectan una filosofía trascendental, encontramos que una de esas capacidades del hombre es su facultad de desear (Begehrungsvermögen). Ésta es la disposición humana de poder conducirse y actuar en el mundo cotidiano, teniendo como objeto de su deseo el sentimiento de placer característico de las existencias animadas³. El poseer a la Sta. Monroe o saborearse la deliciosa dona, producen cierto placer, cierta complacencia cuando consumamos nuestro antojo en esa representación. Aún así, por la precariedad de nuestras maniobras, podemos quedarnos ansiando la dona y a Marilyn, sin llegar a realizar nuestro capricho; sucumbiendo, sin más remedio, ante el puro anhelo (Verlangen) del objeto. La ineficacia de nuestras armas materiales no afecta, en lo más mínimo, nuestra facultad de desear: ella misma reproduce otro y otro y otro apetito, sin que aparentemente cese su intensidad. Cuando, en este juego impulsivo, aparece en nosotros la decisión de consumir uno de tantos, entonces, dice el filósofo, damos realidad empírica a nuestra representación y le condicionamos a través de una acción vital, sobrepasando el mero ambiente del deseo:

La facultad de desear es la facultad que tiene un ser de causar, mediante sus representaciones la realidad de los objetos de esas representaciones⁴

Al cumplir nuestros apetitos en el mundo cotidiano, se unifican entonces nuestras fuerzas de ánimo en un mismo hecho, en un mismo Faktum, pues la sensibilidad presenta los datos a ser representados por el entendimiento, juzgados conforme a fin, sintetizados por la imaginación, y una vez aprehendidos originariamente son “objetivados” por nuestra facultad de desear. En otros términos, los fenómenos adquieren su realidad⁵ cuando les

² Kant, *Crítica de la Razón Práctica*. Trad. Dulce María Granja. México, UAM-Porrúa, 2001, p. 9n

³ *Loc. cit.*

⁴ Kant, *Op. cit.* p. 9n

⁵ Como veremos a continuación, existe una distinción entre la realidad empírica, es decir, todo aquello que es objeto de nuestro deseo –diferente de la realidad general de los postulados del pensar empírico de la razón especulativa– y una realidad “por sí misma”.

Capítulo II: Los Fines de la Razón

consumamos en nuestra voluntad. La voluntad (Wille), continúa Kant, es la facultad de desear en su sentido condicionado; **decidir** entre la variedad de antojos. Es la capacidad de fijar un menester cotidiano de acuerdo a una regla establecida, a saber, que nuestros impulsos se focalicen en satisfacer nuestra apetencia. Por ello podemos añadir que cuando la voluntad, facultad de desear siguiendo una regla, se descubre ante el mundo cotidiano, se sintetizan, en primera instancia, todas las facultades teóricas –i.e. las facultades que suministran conocimiento de la naturaleza– en el movimiento vital del individuo concreto y específico, capaz, en ese momento, de causar la realidad de los objetos de conocimiento⁶.

Con lo anterior permanecemos en el plano cognoscitivo y vital: la voluntad como condicionada empíricamente, sometida a los antojos. Pero, volviendo al ejemplo inicial ¿qué sucede con el individuo que decide cumplir su obligación “ciudadana” y no se “deja llevar” por sus apetitos?, ¿cómo se relaciona esta voluntad, este individuo concreto y específico con la facultad racional? Refiramos el cuestionamiento bajo términos de la razón especulativa ¿cómo se realiza la síntesis de las Ideas trascendentales? Para desarrollar esto cabe la necesidad de “conectar” cada una de las Ideas trascendentales con la individualidad concreta, y apreciar esta “conexión”, no separadamente, en cuanto tres Ideas alejadas del individuo, sino en cuanto a su conjunto, a la visión del proyecto de la filosofía trascendental como un **sistema filosófico** que da cuenta de la **personalidad** del individuo.

B. La Síntesis Real de la Segunda Idea Trascendental: La Libertad

1. El Progreso al Infinito

Permitásenos, por criterio expositivo e importancia⁷, incursionar en el “contenido” práctico de la segunda Idea trascendental, para después continuar con las dos siguientes: decíamos que la segunda Idea trascendental de la razón especulativa conjeturaba teleológicamente la unidad absoluta de todos los fenómenos posibles. No está demarcada conceptualmente, sino incondicionalmente, denominada mediante la **posibilidad** especulativa de su unidad total. Cognoscitivamente hablando ella aparece, en su incondicionalidad, en la forma de un progresum ad infinitum en el condicionamiento de la naturaleza sensible. ¿Qué

⁶ Por ello a lo largo de la investigación presentamos “objeto” entrecomillado, pues su realidad era, digamos “teórico-general”.

⁷ Para la libertad como “piedra angular” de la razón práctica y razón especulativa. Cfr. *Op. cit.* pp. 4 y 33

queremos decir con esto? Tomemos el siguiente ejemplo: un pequeñuelo lanza una roca con espesor y densidad suficientes para romper una ventana de mi hogar. Podríamos decir que la "causa" de que el vidrio de la ventana correspondiente esté regado en miles de pequeños pedazos a lo largo del pasillo, sea la velocidad que lleva la roca, o probablemente la masa de la misma o hasta las intenciones del bodoque. Indudablemente podría preguntarme por la causa de que este hermoso espécimen de la fauna infantil rompiera tan atinadamente mi ventana. Quizá porque su bendita madre no tiene el suficiente dinero para comprarle un balón de fútbol americano de hule espuma, y utiliza la roca cual ovoide, y mi ventana como el receptor abierto libre; o porque alguna vez llegó a la puerta de mi hogar vestido de Boy Scout vendiendo algún producto manufacturado a mano, y no compré ninguno de ellos, llenando de un odio terrible su inocente corazón y, como efecto, el desahogo en mi inofensiva ventana. Al mismo tiempo podría preguntarme por la "causa" de la primera causa: que su madre fue abandonada cuando él era pequeño, de ahí su limitación económica, y quizá por ello, en conexión con la segunda causa, el resentimiento del niño. Después podría preguntarme por la causa del resentimiento del niño, después por el de los padres y así seguir buscando una y otra causa.

El principio del entendimiento que nos dice "Todo tiene una causa y, por tanto, un efecto de la misma", dijimos, es la visión del mundo como naturaleza física, cognoscible y explicable y, por tanto, en su comparación con el juicio teleológico, mecánica. Empero, bajo un puro dominio causal, nos dicen el Juicio y la razón, no obtenemos conocimiento alguno del mundo, pues, para ello, necesitaríamos conocer la totalidad de la totalidad de causas; tarea *infinita* por sí misma. Por eso la obligación especulativa racional de conjeturar la totalidad de las causas como un incondicionamiento, es decir, algo no causado que, a su vez, sea causa del resto empíricamente determinado. Un incondicionamiento sin causa no es factible de encontrar en el área empírica; no es objeto de experiencia alguna ¿A qué tipo de causalidad nos referimos entonces? Si la ley de causalidad significa la diversificación de la razón en diversos ejemplos causales mediados por el entendimiento, la afirmación de una "causa incausada" o digamos una "causa incondicionada", pertenece, no a la esfera de la naturaleza sensible, sino, dice Kant, a una naturaleza *suprasensible* (*übersinnliche Natur*). La naturaleza suprasensible de una causa incondicionada, sigue Kant, nos abre las puertas para *pensar* (especulativamente) una

Capítulo II: Los Fines de la Razón

facultad de absoluta espontaneidad (Vermögens absoluter Spontaneität); en otras palabras, la procedencia y generación de una causa, sin más, apunta, en el hecho mismo de su “pura aparición”, de su “manifestación sin condición”, a una falta o incapacidad demostrativa teórica. Vista así, como límite, la facultad de absoluta espontaneidad es pensada como **noúmeno**⁸, como facultad suprasensible (inteligible) de la que el entendimiento y la razón teórica carecen. Ahora bien, para continuar con este menester intentaremos aclarar rápidamente el “contenido” de la causa no-causada y de la facultad de absoluta espontaneidad, con el fin de develar los dos aspectos que Kant propone como fundamento de una razón práctica.

a. La Causa Incausada

De la causa incausada podemos decir que refiere a una legalidad última, pues desde esta perspectiva, el principio de causalidad, como ley de la naturaleza física, tiene, a su vez, una ley superior, que en la escala de lo condicionado llega a lo no-condicionado, dictándole una continuidad en la naturaleza. Semejante ley, obviamente, no proviene del mundo fenoménico –si fuese así le llamaríamos ley de causalidad– sino de aquella naturaleza inteligible, de ese hombre divino existente dentro de cada uno de nosotros⁹. Es una ley procedente desde la más íntima “humanidad” del individuo; tan íntima e inescrutable que escapa al mundo corpóreo y mecánico circundante:

(...) la naturaleza suprasensible de estos mismos seres es su existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica y que, por tanto, pertenecen a la autonomía de la razón pura. Y como las leyes según las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento son [sic] prácticas, la naturaleza suprasensible, en cuanto podemos formar un concepto de ella, no es más que una naturaleza sometida a la autonomía de la razón pura práctica¹⁰

Este pasaje de la *Crítica de la Razón Práctica* nos exhorta a formular un par de cuestionamientos que nos ayudan en nuestra “develación” de la causa incausada, a saber, qué significa una “ley práctica” y qué es la “autonomía de la razón”. Decíamos más arriba que la voluntad es la facultad de condicionar una representación de acuerdo a la regla de

⁸ Cfr. *Crítica de la Razón Pura*. B 345

⁹ Véase el final del capítulo I

¹⁰ *Crítica de la Razón Práctica*. p. 74

satisfacción. Kant denomina a la regla dirigida única y exclusivamente al cumplimiento (objetivación) de nuestros deseos, un principio práctico material o máxima práctica, ya que observa una relación directa con el resultado fenoménico del proceso cognoscitivo, nacido de la aplicación de las facultades teóricas, y de la voluntad concebida como acción-decisión dentro del mundo representado. Por su semejanza material, toda la variedad de principios prácticos pertenece al principio mayor del amor propio. Es decir, cuando la facultad de desear despliega el abanico de posibilidades de satisfacción en las representaciones respectivas, la voluntad se dirige sobre aquello que le produzca mayor placer al realizarle; en este sentido, el principio práctico material recae en el gusto propio, en la satisfacción de todos aquellos placeres que convengan a **mi** individualidad. De ahí que busquen incesantemente abolir todo aquel fenómeno que **me** produzca una sensación desagradable y captar todo posible placer que **me** pueda ser suministrado a través del mundo causal-corpóreo –manteniendo una constante en esa persecución del “gusto”. Para Kant un hombre feliz, es decir, que alcanza la felicidad (Glückseligkeit), es aquel que ve satisfechos sus inclinaciones volitivas ¿Acaso un hombre no sería feliz si se cumplieren todos sus deseos? Desde esta visión, el principio práctico general de la felicidad está bajo el dominio del principio de causalidad, ya que nuestra voluntad es afectada por una multiplicidad de condicionamientos materiales y, por tanto, nuestra individualidad se ve encasillada y encadenada al ambiente de nuestros deseos, de nuestra felicidad individual – porque la felicidad **siempre** es individual– de nuestro propio “yo quiero”: cuando actuamos persiguiendo la felicidad, nuestra voluntad se transfigura en un fenómeno entre los demás, dispuesto a ser manipulado como cualquier mecanismo. Pese a ello, decíamos que, de acuerdo a la segunda Idea trascendental, se especulaba teóricamente sobre una legalidad incondicionada, distinta del condicionamiento generado por la ley causal. Semejante legalidad, seguíamos, se encuentra en lo más íntimo del ser humano, en el hombre divino interno. Pero ¿en qué sentido se relaciona con los principio prácticos materiales? Recordemos el proyecto kantiano de proponer una filosofía trascendental. Se nos advirtió inicialmente que a este modo de filosofar le conciernen, **no** las determinaciones empíricas, sino la condición de posibilidad de las mismas. Bien, en el caso de un principio práctico material, tomemos entonces, no su condicionamiento, en tanto apetito y felicidad, sino su pura formalidad. Eliminemos de él toda materia, todo impulso

volitivo, poniendo nuestra mirada en la mera regla, en el mero principio. Tal principio abarcará la totalidad de las condiciones, sin ser él mismo una condición, pues cabe la posibilidad de su no aplicación. Tiene, pues, un carácter **objetivo**, que condiciona todas las posibles acciones realizadas por una voluntad. En este sentido, cuando el principio es objetivo y se extiende a la totalidad de individuos, su realidad es **necesaria**, pues aparece en la multiplicidad de entidades que se guían por la razón. En este caso, dice Kant:

La voluntad es concebida como independiente de las condiciones empíricas, y por lo tanto, como voluntad pura, determinada mediante la mera forma de la ley ... la conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho [**Faktum**] de la razón porque no se le puede deducir de datos procedentes de la razón ...¹¹

Si nuestra conducta tiene sus ojos en el mundo fenoménico, sumergido en la multiplicidad apetecible, nuestro actuar seguirá un principio subjetivo, individual y, por ende, válido parcialmente. Si por el contrario, “miramos” hacia nuestros “adentros”, hacia donde el mundo cotidiano no rige mecánicamente, es evidente la existencia de una voluntad única: se presenta ante nosotros la realidad necesaria de que todo tiene, anterior e independientemente de acciones particulares, voluntad. Y en tanto que pura voluntad es **objetiva, real y existente para todos los entes racionales**.

2. La Ley de la Razón Práctica y la Absoluta Espontaneidad

Cuando expusimos lo referente a la razón, mencionamos que ésta demanda invariablemente la agrupación de lo múltiple en la unidad –de donde se especulan las Ideas trascendentales. Este es un hecho, una realidad necesaria, sin la cual no podríamos obtener conocimiento de la naturaleza. En este sentido, la unidad de la diversidad de voluntades materiales es, pues, una ley; una ley válida, no para la especulación de la razón teórica, sino objetivada en una racionalidad práctica. Pero ¿por qué una racionalidad práctica? No sólo porque la voluntad aparece en todos los entes racionales como unidad ajena a los deseos mundanos, sino además porque estos mismos individuos racionales habrán de “actuar de modo que la regla de su voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal” sin perseguir la satisfacción de sus deseos individuales. Kant nombra a lo anterior ley fundamental de la razón pura práctica

¹¹ *Ibid.* p.56

(Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft), que exhorta o, mejor dicho, ordena, pues una ley jamás es posible sino real, que ante toda circunstancia particular el hombre debe, en este sentido, racionalizar su obrar y hacer de éste un imperativo, un hecho que haga indubitable su procedencia racional: "Que todos los hombres actúen conforme razón", nos exige ese daimon interno, similar a la "buena conciencia" conocida coloquialmente, que apela, en última instancia, a la santidad de la voluntad (Heiligkeit des Willens), a ese hombre divino el cual nos hizo notar Kant. La ley fundamental de la razón adquiere, entonces, el carácter de arquetipo (Urbild), de Idea práctica, en tanto que todo hombre, por necesidad racional, deberá procurar imperativamente alcanzar la santidad y divinidad en cada uno de sus actos.

Bien, hemos aclarado lo que respecta al cuestionamiento ¿qué es una ley práctica? Vayamos entonces con el segundo, a saber, la autonomía de la razón práctica. De hecho, con lo expuesto hasta ahora podemos tener un panorama más o menos nítido de lo que es la autonomía de la voluntad. Cuando la voluntad es condicionada por la multiplicidad de nuestros apetitos, decimos que nuestra voluntad está dividida en esa variedad, pues quiere un objeto y luego quiere otro, y al mismo tiempo desea tantos otros; por tal motivo, es una, dice Kant, voluntad heterónoma. En cambio cuando, de conformidad con la ley práctica, de acuerdo al imperativo racional, dejamos de lado el condicionamiento material y nos centramos en la pureza del principio volitivo, ella misma, nuestra voluntad, hace patente un solo hecho práctico: "Obra de tal modo que la regla de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal" y, en este segundo sentido, en tanto única y universal, es autónoma. Visto desde aquí, podemos, uno, contemplar la legalidad última de la racionalidad práctica y, por tanto, su carácter suprasensible, sin condicionamiento material alguno y, dos, entrever el "contenido" de la mencionada causa incausada, puesto que la autonomía y legalidad suprema de la razón práctica no están determinadas por los motivos del principio causal –como si lo podrían estar en el caso de la voluntad heterónoma– más bien, ella misma es causa de acción y realización en la naturaleza, dirigida a su propia forma, a su propia legalidad, exenta del dominio mecánico.

Continuemos ahora con el otro sentido de la "causa incausada", aquella que exhorta al pensamiento de una facultad de absoluta espontaneidad. Decíamos que ésta se

manifestaba “sin condición”, en su “pura aparición”, porque no le mueve ningún antecedente, ninguna causa anterior a su propia existencia. El incondicionamiento racional de la segunda Idea trascendental nos ha encaminado y ordenado obrar de conformidad con la ley fundamental de la razón práctica; esto es, para que la unidad absoluta de la serie condicionada de fenómenos sea real, es indispensable y necesario que se manifieste fenoméricamente esa misma unidad en una “acción unificadora” —si se nos permite el término. Dicha “acción unificadora” deberá ser entonces sin causa material y de acuerdo a una ley práctica. Ahora bien, decimos de una acción que está condicionada, cuando una voluntad es heterónoma, es decir, cuando busca la satisfacción placentera de la multiplicidad apetecible —Marilyn, ser presidente, dona de la esquina— o cuando está sometida a otra voluntad mayor, haciendo de esta última la causa de la primera y, por tanto, regidas por el principio de causalidad —un esclavo o un recluso. Muchas de nuestras acciones son de ambos tipos de condicionamientos: determinadas por las circunstancias que nos rodean. Mas ¿acaso no hemos visto que existen acciones no determinadas por las circunstancias? Si el mundo cotidiano estuviese regido por un mecanismo perfecto, como lo pretende demostrar la lógica del entendimiento, en donde todo efecto tenga una causa y ésta, a su vez, otra y otra ¿tendría sentido “decidir” entre una cosa y otra?, ¿cómo nombramos a aquel obrar conforme a la pura legislación práctica? Una acción semejante habrá de ser considerada bajo la “falta de ataduras materiales”; un acto espontáneo, sin restricciones, sin condiciones ... un acto libre.

a. La Libertad como Ley Moral

Para la razón especulativa, la segunda Idea trascendental no es más que un vano esfuerzo por explicar algo que, por principio, le es imposible, pues está indeterminada, sin regla, incondicionada, sin fenómeno específico e incausada, pues no está sometida a la voluntad de otro. Es un esquema, un arquetipo inalcanzable para el conocimiento humano, pero si pensable en cuanto unidad racional de la naturaleza. Es, entonces, especulativamente hablando, perteneciente al reino de lo nouménico:

Por eso la idea de libertad como facultad de absoluta espontaneidad, no era una exigencia respecto de su posibilidad, sino un principio de la razón pura especulativa. Pero ... como no se puede encontrar ninguna determinación de la causalidad que sea absolutamente incondicionada podemos sostener el pensamiento de una causa que obra libremente

sólo si aplicamos este pensamiento a un ser del mundo sensible considerándolo, por otra parte, también como noumeno ... Con esto ciertamente la razón especulativa no aumenta en nada respecto de su conocimiento, pero sí en cuanto a la certeza de su concepto problemático de libertad, al cual indudablemente le es proporcionada aquí realidad objetiva, si bien sólo práctica.¹²

Un acto libre, como facultad espontánea, es siempre un acto incomprensible, ajeno a esta naturaleza mecánica que conoce y desea cualquier representación generada a partir del proceso cognoscitivo¹³. Una voluntad libre es aquella que, olvidando su egoísmo y sujeción al perpetuo movimiento del deseo, busca en sí una y la misma cosa: obrar de modo que la regla de su voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal. Una voluntad libre, escarba "dentro de sí", pues allí, y no en otro lugar, encuentra su "arquetipo divinizado", su Idea reguladora que, como entidad racional, le proyecta, en su conducta, a un mundo inteligible y suprasensible, mas no por eso llano y sin contenido, sino conforme a ley, conforme a la autonomía de su propia racionalidad: en tanto voluntad autónoma, la libertad es la ley fundamental de la razón pura práctica.

Kant nombra ley moral al imperativo racional que enlaza, en unidad integral, la libertad y la legalidad de la razón práctica. Un individuo con sentido moral, es aquel que respeta los designios racionales de su voluntad libre. Ella, la legalidad moral, es un hecho (Faktum) de la razón misma, imposible de ser demostrado mediante una deducción lógica general o trascendental. Su demostración se da en la espontaneidad del acto libre, en el límite que éste propina a la especulación como unidad incondicionada, sin la cual, efectivamente, el individuo no sería capaz ni de conocer ni de actuar.

Pese a su origen suprasensible, nouménico y puramente racional, los actos libres se dirigen, o son causa de los fenómenos mundanos y, por ende, poseen una relación "causal" con ellos¹⁴: si los fenómenos están ordenados por la originaria síntesis de apercepción, las acciones libres, en su cotidianidad, están sujetas a los procesos cognoscitivos. Por ello,

¹² *Ibid* pp 83 - 85

¹³ Porque como concepto problemático, la libertad (Freiheit) restringe el mecanismo, la constante intención de la lógica del entendimiento, que determina y explica científicamente la naturaleza.

¹⁴ La relación refiere a una "causalidad nouménica", ya que para el entendimiento: "... (...) el concepto de un ser dotado de una voluntad libre es el concepto de una causa nouménica ... si bien es un concepto posible y pensable, es sin embargo un concepto vacío ... En la ley moral, en cambio, y por consiguiente en relación con lo práctico le es dado un significado: y, así, aunque no tenemos intuición alguna que le determine su realidad

Kant postula las **Categorías** de libertad, no para conocer lo que las acciones libres son, o para gobernarlas conceptualmente, sino únicamente "(...) para sujetar lo múltiple de los **apetitos** a la unidad de la conciencia de una razón práctica"¹⁵; es decir, confieren legalidad "causal" a las diversas determinaciones de la voluntad. Estas no requieren de intuición alguna, pues su fundamento, su suelo empírico es la voluntad individual¹⁶ como dada formalmente en la razón –i.e. la voluntad pura como **Faktum** de la razón–, de ahí que sus Categorías no produzcan conocimiento alguno, más bien, realizan, en el amplio sentido del término, los fenómenos del mundo como determinaciones de esa voluntad¹⁷. Entonces, la legalidad suprasensible de la moral **separa** al individuo de todo sentimiento que intente satisfacer una volición inmediata. Todo sentimiento distinto a la ley práctica es un sentimiento patológico¹⁸ que no persigue el desinterés, la sumisión a la cual la voluntad, como autónoma y racionalmente constituida, está obligada. La obligación del individuo, es decir, el profundo deber (**Pflicht**) que mora en el imperativo práctico, se refleja subjetivamente en la "aprobación de sí mismo": cuando el individuo se percata de la finitud fenoménica que le rodea y, por otro lado, de la santidad indubitable que simboliza su obrar.

Observado desde el ámbito especulativo, el concepto problemático de libertad, como Idea trascendental de la razón teórica, advierte, por una parte, la restricción a la que la lógica del entendimiento está sometida, cuando pretende explicar toda acción como simple evento condicionado por el mecanismo de la naturaleza y, como efecto de ello, genera, en su delimitación, la hipótesis de un abismo inabarcable entre las dos naturalezas, la moral y la cognoscible, "(...) igual como si hubiese sendos mundos diferentes, de los cuales el primero no puede tener influjo alguno sobre el segundo"¹⁹. Cómo se disipa esta hipótesis es tema del siguiente punto.

objetiva teórica, no por eso tiene una aplicación menos real que se manifiesta **in concreto** en las intenciones, o sea, en las máximas" *Op. cit.* pp. 97 - 99.

¹⁵ *Ibid.* p. 115

¹⁶ No como el caso del entendimiento, que necesita de intuiciones y esquemas

¹⁷ La "Tabla de las categorías" de la libertad se encuentra en *Op.cit.* p. 116

¹⁸ Cfr. *Ibid.* p. 143

¹⁹ *Crítica de la Facultad de Juzgar* B XIX

b. La Unificación Teórico-Práctica de la Libertad

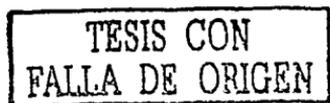
Páginas atrás afirmamos que, mientras la razón es incondicionada en sus Ideas, el entendimiento es la determinación de la naturaleza dada. Esto, como hemos observado, dota a la primera de una superioridad cognoscitiva y práctica en relación con el segundo. No obstante, la razón necesita forzosamente de conceptos y juicios suministrados por el entendimiento para unificarlos de acuerdo a su regulación superior y, en este sentido, el entendimiento "ancla" la unificación ideal en un sujeto, en la subjetividad del hombre, en su generalidad humana –no en cuanto individualidad sintética. Este hecho conlleva la precisión de que toda manifestación de la naturaleza fenoménica puede suministrar **conocimiento** del objeto, nunca una propiedad **inherente** del mismo. De ahí que el entendimiento distinga entre la posibilidad y la realidad general de los objetos, distinción ejecutada por la cuarta Categoría de la lógica trascendental²⁰. El entendimiento nos capacita para pensar la posibilidad de un concepto, es decir, la **posición** que ocupa con respecto a nuestro pensar. En cambio, la realidad de un objeto "(...) significa el acto de poner la cosa en sí misma (**fuera de ese concepto**)"²¹. Entonces, una afirmación coloquial como: "esto puede ser posible y no real", es justificada cognoscitivamente por la lógica del entendimiento, y en tanto que ésta "ancla", decíamos, toda la regulación ideal de la razón en un sujeto, esta afirmación es igualmente válida para la racionalidad humana. Ella, en su idealidad, proyecta al entendimiento como a sí misma, la **irrenunciable exigencia**²² de admitir un **fundamento originario externo**, donde ya no cabe la dicotomía posibilidad-realidad. Lo que para el entendimiento, con en el uso de conceptos, es ininteligible, es decir, únicamente asible como concepto problemático de noúmeno, la razón le "establece como principio en cuanto perteneciente al objeto"²³. Por lo tanto, tal y como la razón teórica lo establece, en la práctica se debe presuponer el acto libre como causalidad espontáneo-incondicionada, apartada de las explicaciones mecánicas que lo denominan como evento fortuito. Tal presuposición causal es exclusiva de **nuestra** fuerza práctica. Es, entonces, por la existencia de la subjetividad humana que la legalidad moral se nos presente como imperativo y exigencia. Si nuestra fuerza humana no participara de la

²⁰ Cuyos principios recaen en el primero y segundo postulados del pensar empírico

²¹ *Op. cit.* p. 340. Los subrayados son nuestros.

²² Cfr. *Ibid.* p. 341.

²³ *Ibid.* p. 342



naturaleza sensible, la realidad se manifestaría como tal en su suprema legalidad moral. No habría distinción entre lo real y lo posible, entre el ser (Geschehen) y el deber ser (Sein-Sollen). Y aunque la dicotomía está presente en la subjetividad, esto no socava la objetividad de la libertad. Porque, como principio ideal, convierte en imperativo toda máxima de acción práctica; en otras palabras, la voluntad persigue imperativamente la desinteresada santidad de la ley moral.

En el acto libre, la funcionalidad representacional desaparece, se suspende, abriendo camino al mundo inteligible que la razón alumbró. El hombre es guiado por una luz proveniente de un reino distinto, celestial y bienaventurado:

Deber, nombre sublime y grande, tú que no contienes nada de placer y nada que insinúe lisonja, que exiges sumisión, pero sin amenazas ... sólo expones una ley que por sí misma encuentra entrada en el ánimo y frente a la cual enmudecen todas las inclinaciones ... ¿qué origen es digno de ti y dónde se encuentra la raíz de tu noble linaje?²⁴

Cuando el individuo se reconoce a sí mismo como portador de tan distinguido linaje, su vida adquiere un significado más hondo. Ya no es el individuo perturbado, desmembrado en cada uno de sus pedestres deseos, sino su libertad le ha transfigurado en una **persona** (Person), en digno ser del mundo racional-nouménico. Sin embargo, es obvio que los hombres, por más que lo procuren olvidar, son eso, hombres y, por ende, apegados a las eventualidades que el mundo cotidiano les reclama. El hombre, para desgracia del mundo inteligible, no es santo. Mas la humanidad de la cual es partícipe activo, **debe** ser santa para él. Por ello, por su afección e independencia, Kant considera al hombre, decíamos, como perteneciente a dos mundos: el fenoménico y el nouménico, el inteligible y el material, el suprasensible y el sensual, pero **siempre** debiendo actuar como si su linaje fuese únicamente del primero y superior de ellos. Dice el filósofo:

Das Denken füllt den Geist mit Bewunderung und Verehrung immer neuen und wachsenden. quanto con mayor frecuencia y aplicación reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. No necesito buscarlas ni conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se encontraran en una región trascendente fuera de mi horizonte; las veo delante de mí y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia... El primer espectáculo de una cantidad incontable de mundos, anula totalmente mi importancia como criatura animal que tiene que restituir al planeta (un simple punto en el universo) la materia de la que se

²⁴ *Crítica de la Razón Práctica*, p. 154

formó, después de haber estado provista por breve tiempo (no se sabe como) de la fuerza vital. El segundo espectáculo, en cambio, eleva infinitamente mi valor como inteligencia, mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que esa ley da a mi existencia y que no se restringe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que va a lo infinito²⁵.

El encuentro, la emancipación total de la persona como perteneciente a la humanidad en su sentido moral, es posible a partir de un progreso hacia el infinito (Unendliche Progressus), hacia la humanidad como objeto real de nuestra voluntad. Empero, para que dicha realidad convenga a la razón, deberá darse la existencia de una personalidad del individuo –i.e. el individuo como persona– que prosiga hasta el infinito: la inmortalidad del alma²⁶.

C. La Síntesis Real de la Primera y Tercera Ideas Trascendentales

Recordemos que la primera Idea trascendental teórica, la unidad absoluta del sujeto pensante, especulaba sobre la existencia, racionalmente necesaria, de un receptáculo simple y sustancial que diera cabida a la totalidad de las representaciones en cada una de las síntesis de apercepción. El sujeto que permanece ante todo cambio representacional es, dice Kant, el concepto problemático de alma (Seele), que, en la práctica, es el objeto y realidad mismas de toda persona. Ella conduce los actos voluntarios hacia un fin supremo, una realidad infinita que, desde su omnipresencia, se observa y completa racionalmente en cada uno de los actos inclinados de conformidad a la santa ley moral. Pero, la pregunta es necesaria, ¿cuál es el contenido práctico de esa realidad inmortal? La respuesta nos conecta directamente con la tercera Idea trascendental, la unidad absoluta de la condición de todo cuanto podemos pensar, en donde Kant afirma que la ley de unidad de la razón se volvía el Ideal (Ideal) arquetípico y prototipo de la naturaleza²⁷, pues abarca la suprema totalidad. Esta suprema totalidad es el **fundamento originario**, la cosa en sí misma, que no admite la dicotomía categorial posibilidad-realidad, exigida (irrenunciablemente) tanto al

²⁵ *Ibid.* p. 280

²⁶ Nos dice Kant acerca de la inmortalidad del alma: "le entiendo como una proposición teórica, pero que como tal no puede ser demostrada, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica que tiene un valor incondicionado" *Ibid.* p. 220

²⁷ *Cfr. Crítica de la Razón Pura*. B606

entendimiento en su limitación, como a la razón en su especulación. Por ello, en lo siguiente, abordaremos conjuntamente la síntesis real de la primera y tercera Ideas trascendentales, pues dadas, sobre todo, las características de la primera –véase nota 26– nos es indispensable señalar su carácter práctico desde el Ideal trascendental. El concepto problemático y la realidad práctica del alma, lo abordaremos siempre en conexión con su intencionalidad hacia el fundamento originario y Bien supremo, sin lineamientos que les especifiquen separadamente de Él.

I. Límite e Importancia de la Investigación Científica: su Unificación en la Facultad de Juzgar

Ahora bien, la proyección racional práctica de la totalidad suprema, es decir, de una existencia en y por sí misma, no debe desdeñar la búsqueda incansable de la lógica del entendimiento y las ciencias naturales por conocer **todos** los estados de cosas en sus fenómenos respectivos. Que el método científico no logre explicar al Ideal trascendental, no le resta mérito a su empresa. Todo lo contrario, gracias a este método tenemos la posibilidad de ordenarle racionalmente, en provecho de nuestra subjetividad, sin caer en ilusiones de conocimiento o exaltaciones poéticas²⁸, que no hacen más que desviarnos de la necesaria unidad de la razón. Análogamente, con respecto a nuestra facultad de juzgar, los juicios reflexionantes capacitan al entendimiento para formular juicios sintéticos a priori de las ciencias naturales, y la razón tampoco debe empobrecer el trabajo que esta facultad cumple al juzgar los productos de la naturaleza como fines naturales, ya que, sin este modo de enjuiciamiento, ni la ciencias naturales podrían explicar causalmente los fenómenos, ni cabría la posibilidad de considerar, respecto a nuestra subjetividad juzgante, una intencionalidad de la naturaleza con respecto a los ideales surgidos desde su región racional más alta: los seres no serían considerados como existencias, sino como máquinas. Para que la consideración lógico-mecánica de la naturaleza no excluya su "sentido", su finalidad con respecto a las Ideas, o viceversa, que consideremos únicamente nuestro Juicio de ella y no su necesaria conexión causal, es menester, primeramente, tomar en cuenta la unidad de ambas facultades con referencia a la **investigación** de la naturaleza. Esto es, para que las proposiciones de las ciencias naturales expliquen todos los fenómenos

²⁸ *Crítica de la Facultad de Juzgar*. 355 n95, 104.

manifestados, la subjetividad humana **reflexiona**, o sea, juzga conforme a fin, sobre los mismos enunciados y sobre las leyes naturales que se derivan de tales proposiciones. La reflexión permite, en este sentido, ampliar las expectativas por abarcar todos los fenómenos en un **progreso (Progressus)** de cada disciplina científica²⁹. Cuando afirmamos que el método científico investiga la naturaleza, ésta contiene ya el criterio de nuestro Juicio. Esta primera unión beneficia la consideración lógico-mecánica de la naturaleza, pues su progreso investigativo pretende explicar **todos** los fenómenos de acuerdo a ése su proceder. Aunada a esta primera conjunción, nuestro Juicio "mira" una segunda, a saber, la unión suprasensible. Los conceptos regulativos de perfección e intención son, para la perspectiva teleológica de la naturaleza, el estado más acabado en el que nuestro Juicio se aproxima al fundamento originario de la misma. Sólo a través de ellos "mira" dicho origen. Sólo en función de ellos puede la razón subsumir la naturaleza juzgada conforme a fin en las Ideas trascendentales. Visto así, la intención-dirección de los productos de la naturaleza como fines naturales, como existencias, nos encamina hacia el fundamento suprasensible; y como al mecanicismo le es dada su unión en la investigación de la naturaleza y también su limitación objetiva como especulación de una cosa en sí misma, de un noúmeno, independiente de lo percibido en la sensibilidad, no obstante **pensado** como límite, el filósofo afirma que la unión de ambos procederes encuentra su convergencia última en la referencia a ese fundamento originario suprasensible³⁰:

... aunque no podamos comprender el modo en que esto sucede, tampoco sabemos, entonces, hasta dónde llega el modo de explicación mecánico, posible para nosotros, sino que sólo hay la certeza de que, por lejos que podamos llegar a él, es **insuficiente** en todo caso para cosas que reconocemos ya como fines naturales, y que así nosotros, en virtud de la índole de nuestro entendimiento, tenemos que **subordinar** esos fundamentos en su conjunto a un **principio teleológico**³¹

La insuficiencia³² de la lógica del entendimiento, en su explicación mecánica de la naturaleza, no impide su derecho a investigarla. Es meritorio el esfuerzo que lleva a cabo la investigación aunque sea imposible para nosotros, como hombres, llevarla a término. La

²⁹ Cfr. *Ibid.*, 315

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibid.* p. 362 Los subrayados son nuestros.

³² Donde "insuficiencia" es sinónimo de "restringido y claramente limitado". Cfr. *Ibid.* p. 366

única conclusión³³, restringida a su inherente contingencia, a la que la lógica puede llegar con respecto al fundamento originario, es postular que si ella misma funciona de manera discursiva (*intellectus ectypus*), es decir, por mediación conceptual, ella puede, con su método peculiar, sostener el pensamiento de su contrario lógico, de un entendimiento intuitivo (*intellectus archetypus*) que no contenga mediación conceptual, que no guarde la dicotomía posibilidad-realidad, únicamente la realidad de su intuición; tal y como el concepto problemático de noúmeno acarrea la distinción ente el fenómeno y el pensamiento de la cosa en sí³⁴. Nuestro Juicio, que engloba la conclusión lógica del fundamento originario, concibe que la finalidad del producto natural está en relación directa con la contingencia de ese fin. Al aseverar que la existencia tiene, pues, un fin, se dice que tiene un propósito, un sentido, pero, de igual modo, que tiene un término, una finitud. La reflexión sobre el sentido de la existencia, por principio concluye, no de manera lógica sino para nuestra facultad de juzgar reflexionante, que si ella es finita y contingente, habrá “algo” cuya existencia sea infinita y permanente, al cual, de acuerdo al juzgar teleológico, nos dirigimos intencionalmente y, además, conforme a la conclusión de las ciencias naturales, este fundamento es un intelecto arquetípico. La subsunción que unifica al proceder lógico con el teleológico nos dice finalmente: todo tiende hacia lo infinito y permanente, y que éste es un intelecto, un entendimiento infinito y permanente. Al darse, para la reflexión y la lógica, su unión, en tanto subsunción, en el reino suprasensible de lo infinito y permanente, las “conclusiones” al respecto de la existencia, finita o infinita, inauguran los presupuestos básicos de otra disciplina, cuya tarea se enfoca en indagar el modo de ser de tal existencia: la teología. Su principio reza como sigue: Hay un Dios (*Es ist ein Gott*) y la posibilidad interna de las cosas de la naturaleza son el producto de Él como causa inteligente³⁵. Obviamente dicho principio no es justificado o demostrado con un juicio teleológico o con el proceder lógico del entendimiento. La realidad de dicho principio es “justificada” únicamente en el *faktum* de nuestra libertad.

La existencia de Dios se realiza, en el amplio sentido de la palabra, en la práctica; en la ejecución y promoción del imperativo moral. Es una exigencia, un deber santo,

³³ Conclusión por “derivación” del primer postulado del pensar empírico. Conclusión limitada por el concepto problemático de noúmeno.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Cfr. Op. cit.* p. 333

desdenoso de todo placer terrenal, que obliga la presuposición (*Voraussetzung*) de semejante existencia. Tal necesidad es un reclamo subjetivo de la razón que exhorta insistentemente a producir a Dios mismo en el mundo: la persona, como partícipe de la realización práctica de Dios en el mundo, alberga en su alma, en su escucha al ser divino, la semejanza de su infinitud, de su permanencia y, por ende, de su inmortalidad. Toda ánima, en tanto obra libremente, es decir, asumiendo la santa ley moral, es partícipe de la inmortalidad divina. La presuposición, la creencia en lo imperecedero de nuestro actuar, que se abre como “escucha” –o la “buena conciencia”–, le llama el filósofo fe racional (*Vernunftglaube*), en tanto unión de especulación y práctica, la cual nos conduce a llevar a cabo una religión.

2. La Religión como Razón Práctica

Para iniciar la exposición de una fe racional que hace real, en la práctica, a Dios mismo o, en otras palabras, profesar una religión, es menester distinguir entre ésta y una mera creencia. Una creencia, en su sentido práctico, es asumir la realidad de símbolos, expresados en fastuosos poemas, que no tienen en sí mismos un contenido moral. Si bien podemos concebir que dichos símbolos pretenden el mejoramiento de los hombres –individuales y como especie– no por ello podemos admitir su realidad objetiva práctica como imperativos que empujen al hombre a ese mejoramiento. Comprendidos por sí mismos, los símbolos no dicen nada en absoluto³⁶. En este sentido se puede denominar a la creencia una fe histórica, pues se limita a la superstición de las narraciones fantásticas que dan origen temporal a los pueblos y culturas de la tierra. Así, podemos decir que los hombres son judíos, mahometanos, cristianos, católicos, budistas, etc. porque creen en el origen “histórico-simbólico” de dichos pueblos. Hablando con justicia, no es lícito aseverar que una persona profesa la religión cristiana, o judaica, sino únicamente que cree en el origen judaico o cristiano de la tierra³⁷. En este mismo rubro, también podemos distinguir entre la religión y el mero culto, la petición de favor al ser supremo. Ésta degenera en la adulación del hombre creyendo que él es merecedor de la felicidad, paz, templanza, o

³⁶ Kant, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Trad. Felipe Martínez Marzón, Madrid, Alianza, 2001, pp. 137ss

³⁷ Por ello, dice Kant, las disputas sobre religión, no son producto de la religión misma. Todas las disputas se refieren a los diferentes modos de creencia en tal o cual simbología. Cfr. *Ibid.* pp. 135 y 155-168.

cualquier virtud, sólo por el hecho de rogarlo, sin la imperiosa necesidad de actuar conforme a la realización de Dios. Entonces, la religión, como tal, no está determinada por condiciones histórico-simbólicas o de “favores”, sino que su determinación está dada en las intenciones morales, en el cumplimiento del imperativo práctico.

Nuestro actuar en el mundo, decíamos páginas atrás, está condicionado por ciertos principios prácticos. Aquellos dirigidos a consumir la regla de satisfacer nuestros apetitos, se les daba el nombre de principios prácticos materiales o máximas prácticas; aquellos basados en la autonomía de la razón, principios prácticos objetivos o imperativos morales. El fundamento primario de las máximas prácticas, dado su origen subjetivo, es insondable¹⁸, porque cada individuo considera como bueno o malo para sí mismo distintos objetos. Ahora bien, también decíamos que la facultad de desear trae como principio constitutivo el **sentimiento** de placer y displacer; esto es, una máxima práctica remitida al deseo del sujeto, quiere, digamos, que los objetos le sean de provecho –i.e. como una conformidad a fin externa–, que le procuren un bien (Wohl) a sí mismo. Cuando dicho objeto, realizado por el deseo mismo, no le produce provecho, entonces, dice Kant, conlleva un sentimiento de displacer o, en otras palabras, le produce un mal (Übel), un daño natural a su existencia. Por ello, en tanto generadas por un sentimiento (relativo), las máximas prácticas son indeterminadas; insondables, decíamos. La indeterminada “insondeabilidad” de las máximas prácticas no puede ser investigada –quehacer específico del progreso científico– en virtud de su carácter práctico, ni deducida o especulada por el entendimiento o la razón teórica ¿De dónde surge el carácter de la máxima práctica que procure su bien? Una primer perspectiva de la respuesta se enfoca en la intencionalidad de los fines naturales, como existencias, hacia la perfección de su propio ser. Decíamos que el ordenamiento teleológico de la naturaleza impulsa a las existencias a la reproducción, crecimiento, conservación o educación –i.e. un organismo– para alcanzar su más propio ser; al reproducirse, crecer, etc., se mejoran a sí mismos arribando a su –concepto regulativo– perfección. Perfección que, en el caso específico de la existencia humana, se reitera racionalmente en la Idea de un actuar conforme a la ley moral, es decir, en la libertad, y en el constante mejoramiento de su persona; la depuración de su alma con miras a una

¹⁸ *Ibid.* p. 38

relación infinita con el fundamento originario, ser supremo o, en palabras de la teología, Dios. Sin embargo, lo que en un comienzo se conectaba estrechamente con la naturaleza empírica, el placer o provecho de un determinado organismo, se aleja, pues, de este orden físico y encuentra su más propia denominación –y finalidad– en el reino suprasensible de la moralidad y el ser divino. Entonces ya no estamos hablando de un mero provecho, de un mero placer o de un mero bien físico de la existencia, sino de su Bien, o mejor dicho, de El Bien.

a. El Bien

Para abordar este tema característico de la religión y la teología, Kant presenta la visión de algunos filósofos y pensadores que le antecedieron –algo no muy característico en las argumentaciones del profesor de Königsberg. Nos dice que los más nobles moralistas –de Séneca a Rousseau³⁹– sostenían que la humanidad se encuentra en constante progreso hacia el Bien, porque él mismo, el hombre, al momento de su nacimiento está dotado con un cuerpo sano (comúnmente), sin defecto. De ahí que se pudiese inferir que el alma de ese mismo ser, en su nacimiento, es saludable, sin defecto. Y en ello encontraban los ilustres –o, mejor dicho, ilustrados– moralistas, la innata bondad de la naturaleza humana. Aunado a este argumento, sostienen que, por su naturaleza bondadosa, el fin de la humanidad es, por ende, igualmente bueno.

Partiendo de la serie de argumentos “moralistas”, el filósofo inicia por escudriñar acerca de lo que nombra disposición al Bien que el hombre posee originaria y naturalmente. Divide en tres clases esta disposición:

- 1) la disposición para la animalidad como ser viviente
- 2) la disposición para la humanidad como ser viviente y racional
- 3) la disposición para su personalidad como ser racional y con albedrío (Willkür)

La primera es la consideración del hombre como perteneciente a la naturaleza orgánica, como existencia animada y, además, como susceptible de ser explicado mecánicamente, de acuerdo a la ley causal: la supervivencia o el amor a sí mismo, la facultad de desear determinada por el mero sentimiento de placer o displacer. La segunda, caracteriza al

³⁹ Cfr. *Ibid.* p. 36

hombre de acuerdo con las máximas prácticas, que contienen ya un carácter racional en la búsqueda de su propia felicidad. En este estadio el hombre **compara** su desdicha o dicha con la del resto. La comparación contiene, también, condicionamiento genérico y, en este sentido, la igualdad entre los partícipes de esa generalidad. La tercera y última es la susceptibilidad a respetar la legalidad moral “como motivo impulsor del albedrío”⁴⁰, es decir, de la libertad. A la pura ley moral no se le puede adjudicar una disposición “hacia” pues ella, en cuanto perteneciente al reino nouménico, real en sí mismo, no admite la distinción entre un ser finito con disposición “hacia”, entre su realidad y su posibilidad. Ella misma en tanto Idea es únicamente personalidad sin más, pero en tanto hombres debemos cumplir el imperativo de nuestra disposición hacia esa personalidad. Cuando una persona cumple el imperativo moral de la realización de Dios en la tierra, tal individuo, convertido en persona por su libre albedrío es, dice Kant, agradable (Angenehme) a Dios⁴¹. Desde la perspectiva religiosa, el agrado a Dios conviene a la personalidad en tanto que, como supone la racionalidad práctica, encontramos en nuestro interior un hombre divino o buena consciencia, que nos exhorta a la depuración de nuestra alma y en este sentido nos acerca a la personalidad de una voluntad santa, una voluntad inmortal. Y si la voluntad que aspira a la santidad es lo agradable a Dios, podemos aseverar práctico-religiosamente hablando, que una persona agradable a Dios es un hombre bueno:

El bien original es la santidad de las máximas en el seguimiento del deber propio⁴²

No obstante, la bondad o el Bien como lo agradable a Dios queda aún parcializado a la visión de lo humano como lo **naturalmente** bueno, y por tal motivo queda empañada la comprensión del Bien como objeto del **ejercicio práctico racional**, como tendencia hacia El Bien. Mas ¿en qué sentido aseguramos que está incompleta la visión de la naturaleza bondadosa del hombre?

⁴⁰ Cfr. *Ibid.* p. 45

⁴¹ Cfr. *Ibid.* p. 83

⁴² *Ibid.* p. 68

b. La Caída en el Mal

La tendencia “hacia” implica, pues, una carencia, una falta en la completud de esa “naturalidad”, y la “falta” se observa, dice Kant, en los estridentes ejemplos⁴³, perpetrados en la tierra, que corroboran fehacientemente que el hombre ni es ni será bueno:

Todos hacen empezar el mundo por el bien: por la Edad de Oro, por la vida en el Paraíso o por una vida más dichosa aún, en comunidad con seres celestes. Pero dejan de pronto desaparecer esta dicha como un sueño: y es entonces la caída al mal lo que para desgracia hacen correr en acelerado desplome, de modo que ahora (pero este ahora es tan antiguo como la historia) vivimos en lo último del tiempo, el último día y la ruina del mundo están a la puerta ...⁴⁴

La caída (Sündenfall) del hombre en el Mal (Böse) es, en primera instancia, comprendida⁴⁵ en su origen histórico-temporal: el hombre era bueno, en el paraíso, en los cielos, en la Edad de Oro, pero su propia “naturaleza malvada” le hizo dejar dicho estado, convirtiéndole en el ser que es ahora; su naturaleza descarriada originó al Mal. Este origen es comprendido como una inclinación hacia un objeto apetitoso a nuestra voluntad, es decir, el hombre tiene una **predisposición** a diversos objetos del antojo, del deseo; por ejemplo, decimos que un individuo está predispuesto al estudio cuando posee, en su carácter, la consumación de ese apetito, y una vez que “prueba” dicho objeto del deseo, lo asume como parte de su propio carácter. A la predisposición hacia el objeto deseado determinado como un mal, le nombra Kant propensión (propentio) al mal en la naturaleza humana. También divide en tres grados distintos esta propensión:

- 1) la fragilidad humana - la debilidad del corazón humano para acatar el imperativo moral
- 2) la impureza humana - la confusión de motivos inmorales con los morales
- 3) la malignidad humana - la adopción y acatamiento de máximas contrarias a la ley moral

De hecho, un individuo es propenso al Mal conforme a las dos primeras clases de predisposiciones, a saber, su fragilidad y su confusión. En tal caso es exclusivo de la tercera clase llamar malo a un hombre, ya que, aquí, él contrae máximas prácticas en

⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 51

⁴⁴ *Ibid.*, p. 35

⁴⁵ Véase nota 65.

perjuicio de la humanidad, en contra de la razón y, por ello, de Dios mismo. Pero ¿dónde nace esta maldad? Ella no subyace, dice el filósofo, en la sensibilidad humana, esto es, en su pertenencia al mundo corpóreo, pues en lo corpóreo, en la materia como tal, no se distingue nada malo ¿Tenemos verdad al afirmar que unas piernas femeninas son malas? o el árbol plantado en el camellón ¿es malo en sí mismo? Tampoco se basa en la corrupción (*Verderbtheit*) de la ley moral, pues ello, la corrupción, admite una contradicción, a saber, que el imperativo obligue una acción de conformidad con la santidad y, por otro lado, exija una acción sin conformidad a la santidad. Contradicción que, en cuanto ley moral suprasensible, no se localiza en la realidad de su acción. La malignidad aparece, entonces, en la subordinación a una máxima práctica que vaya en contra del imperativo moral. Aquello contrario al imperativo es, en este sentido, la inversión del contenido de la máxima práctica; en otros términos, si en vez de apegarnos a la racionalidad universal de la legalidad moral, nos atamos a la simple regla de nuestra facultad volitiva, la consumación de nuestro deseo, y la persecución de satisfacer ese apetito es puesta como una máxima universal, entonces si estamos actuando malamente.

Es lícito afirmar, de acuerdo a la segunda propensión, que esta última “confusión” es inherente a la naturaleza humana, generada a partir de su libre albedrío, de su elección entre un deseo y una ley y, de este modo, se le imputa, a su elección, a su albedrío, el actuar de acuerdo a una máxima práctica “confundida” o “invertida”:

Por lo tanto –dice Kant– de la naturaleza humana no ha de ser llamada *maldad* si esta palabra se toma en sentido estricto, a saber, como una intención de acoger lo malo como malo ...⁴⁶

El hombre no es naturalmente malo. Su actuar, su máxima práctica, tiene **responsabilidad** maligna. Aseveramos cuando actuamos confundidos, por nuestra natural debilidad al respecto de la ley moral, que **actuamos** mal, no que intentamos ser malos o perversos –mucho menos que lo somos objetivamente–; acaso, en el más alto grado de propensión, existe **perfidia** en nuestro corazón.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 57

c. El Estado como Caída en el Mal¹⁷

El origen de la malignidad humana, o mejor dicho, de la propensión a esa malignidad, es insondable para nuestra persona: la caída en esta propensión adjudica al hombre una culpa (*Schuld*), una responsabilidad en la elección –subjetiva y, repetimos, insondable– de sus máximas. El hombre está en el Mal, no porque su fundamento, su naturaleza esté ya corrompida por sí misma, sino por mor a la *seducción*: la propensión a la satisfacción del apetito. La caída en el Mal presupone, entonces, una naturaleza regada en apetitos y “quereres”. Si el hombre fuese el único habitante sobre la tierra, es decir, si existiera hipotéticamente un solo ser humano, el insondable problema de la caída sería relativamente fácil de resolver –y aún así muy complicado. Relativamente en comparación con el verdadero problema de la cantidad indeterminada de existencias que habitan la tierra. Los animales, e inclusive las plantas, también desean y, en muchos casos, los mismos objetos que el hombre. De ahí que en su estado de animalidad o estado salvaje –primera disposición– el hombre se proteja de las bestias que le rodean, inventando distintos modos de sobrevivir ante las circunstancias.

En el inicio de los tiempos, el hombre, dice Kant, se sirvió de la caza, después del pastoreo y la agricultura, para lograr sus objetivos de protección y, al mismo tiempo, de consumación de diferentes apetitos¹⁸. Mas, una vez terminada la tarea de conservación, el problema no finaliza, por desgracia, con esta superación de los obstáculos impuestos por las condiciones salvajes de la naturaleza; por el contrario, apenas comienzan. ¡Cuán bella y apacible sería nuestra existencia si viviésemos acostumbrados a los besos diarios de Marilyn! ¡Pero no! En el instante que abrazamos con ardorosos deseos a la estrella, miles de ojos envidiosos intentan arrebatararnos nuestro objeto deseado. El hombre vive entre hombres, y entre ellos se mezcla para satisfacer sus necesidades, y también para combatir por el premio del deleite. En todo tiempo competimos entre nosotros, unos deseamos esto, otros aquello y otros tantos lo que nosotros y aquellos desean. La propensión a la

¹⁷ En lo siguiente observaremos que en el Estado se manifiestan más nitidamente las tres vertientes de la propensión al Mal.

¹⁸ Al respecto del estado salvaje Cfr. Kant, Immanuel. *La Paz Perpetua*. Trad. Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 2001, p. 35

malignidad se agranda cuando estamos rodeados por hombres, porque todos deseamos y nos atacamos unos a otros para obtener placer: vivimos en guerra constante.

El estado de guerra, o estado ético de la naturaleza, como le nombra Kant⁴⁹, es el estado en el cual el hombre vive en comunidad, en sociedad con otros individuos de su misma especie. Para superar o, digamos, contener la naturaleza sin jurisdicción –envuelta en la pura confrontación– debemos unirnos, cuales seres racionales, en una comunidad conforme a derecho: un Estado civil-legal. El Estado como tal no refiere a la posición territorial – pues no es un patrimonio– que ocupan determinados individuos, éste es “(...) una sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer”⁵⁰. De ahí su carácter racional⁵¹.

A diferencia del estado salvaje, en donde cada individuo se manda de acuerdo a la regla de satisfacción de su voluntad heterónoma, el Estado legal proporciona seguridad a cada individuo. Digamos que protege la integridad de sus pobladores con respecto a cualquier ataque o confrontación generada por la multiplicidad de objetos apetitosos. La “seguridad” de la que goza el individuo compete a una seguridad dentro del Estado civil; esto es, su protección es exclusiva del Estado al que pertenece. Pero ¿quién le protege de las calamidades externas a su Estado?, ¿quién le protege de las voluntades al margen de la civilidad? Para el Estado civil, un estado donde la comunidad carezca de las condiciones de seguridad interna, está amenazando, indirectamente, la estructura misma del Estado civil, pues en cualquier momento el modo de vida salvaje, estado de guerra, intentará amenazar, por su sujeción al apetito, a la comunidad civilizada. Por tal motivo, el Estado civil debe, dada su superioridad racional, someter bélicamente a los salvajes con el objetivo de hacerlos entrar en su constitución legal, transformándolos, así, en dignos seres civilizados, con derechos y obligaciones bajo seguridad estatal⁵². Ahora bien, una vez

⁴⁹ Cfr. *Ibid.* pp. 119ss

⁵⁰ Cfr. *Ibid.* p. 6. No nos detendremos en las consideraciones acerca de la legislación interna y división del Estado y su caracterización en una forma de gobierno. Lo que nos interesa resaltar de éste, es su carácter de “estado de guerra” propio de la propensión a la malignidad de la naturaleza humana.

⁵¹ La estructuración de la sociedad se basa en una Constitución, poderes, instituciones y demás divisiones de un aparato de gobierno, que de alguna manera sostienen, a través de la coerción y otras formas de dominio – llamadas leyes civiles–, la unidad de los ciudadanos en tal comunidad. Unidad racional, sí, pero en definitiva en muchas ocasiones desmerece el adjetivo.

⁵² Si bien Kant considera, en cierta medida, como virtud el coraje guerrero de los pueblos salvajes e inclusive en un Estado civil, de los hombres de guerra, no obstante, para él, semejante actitud pertenece todavía a un estado de animalidad inadecuado para el hombre guiado por la civilidad y la ley moral. Cfr. *Op. cit.* p. 36

establecida la condición de civilidad a partir del estado animal deseante, se erigen diferentes Estados, cada uno de ellos gobernado por sus propias leyes internas. A primera impresión la consecuencia de transformar, mediante la fuerza, toda la vida salvaje en estados civilizados nos haría suponer una seguridad absoluta, una paz continua tanto al interior como al exterior del Estado. Empero, esto no es más que una suposición por demás alejada de la realidad civil, pues aún el Estado es un campo en constante guerra –si bien no salvaje– que aqueja su estructura misma y su relación con otros semejantes. Esta insociable sociabilidad (ungesellige Geselligkeit) interna y externa del Estado civil, le lleva a disponer de elementos militares para combatir a otros, no sólo con el objetivo de defenderse, sino también de sacar algún provecho de sus contrincantes⁵³. Las desastrosas consecuencias que acarrearán los conflictos armados –las muertes de inocentes, destrucción de ciudades, etc– ejemplifican fehacientemente, según Kant, la propensión a la malignidad de la naturaleza humana.

Pero qué sucede con los Estados que efectivamente se encuentran en santa paz, porque tan evidente es que existen sociedades en guerra como Estado pacíficos. La primera respuesta se enfila por el ámbito de lo meramente comercial, en otros términos, el comercio, actividad inherente al espíritu humano, es imposible que prolifere o, de hecho, que se produzca, si existe un conflicto entre Estados civiles. El poder del dinero, afirma el filósofo, es capaz de mantener la paz entre los Estados. Los armisticios y otros tratados de paz se deben, en gran medida, a los intereses comerciales de los participantes. Pese a ello, la aparente conciliación esconde aún cierta propensión a la malignidad, una propensión, digamos, más “civilizada” que la mera guerra salvaje, porque, a final de cuentas, las relaciones comerciales mantienen viva la caracterización de la existencia como conformidad a fin externa, como un provecho utilitario entre las especies: el Estado comercial divide a la comunidad civil en, por un lado, la animalidad de la conformidad a fin externa y por otro la racionalidad inherente a la constitución civilizada, imposibilitando una verdadera y permanente paz –segunda disposición.

Si, finalmente, la propensión de la naturaleza humana es vivir en eterna guerra entre los unos y los otros ¿podremos alcanzar la paz? Dice Kant:

⁵³ Con excepción de las guerras de aniquilamiento, que no pretenden sacar provecho de los pobladores sino de sus recursos naturales o territoriales. Cfr. *Ibid.* p.10

El estado de paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza, que es más bien un estado de guerra ... El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado⁵⁴

Por principio, la instauración de la paz puede llevarse a cabo con los esfuerzos propiamente humanos; esto es, los Estados **deben** ceder un poco de su soberanía –i.e. el modo de gobernar⁵⁵– a una estructura civil superior concebida como una **federación de paz**, cuya observancia a las relaciones internas y externas de los Estados tiene como único objetivo mantener una armonía constante. Pero, en este terreno, existen dos problemas claros: además de que nadie –individual o estatalmente– dejaría por voluntad propia el poder, pues éste le faculta en buena medida la satisfacción de sus apetitos, quién va a **obligar** a los Estados a ceder una parte de su soberanía, si justo lo que les hace estados es su modo de gobernar. La obligación, dice el de Königsberg, puede iniciar por una **recomendación** por parte de los filósofos, a aquellos que ostenten el poder. Es claro que tal recomendación no puede ser tomada, en estricto sentido, como una orden, pues el filósofo no es más que un ciudadano entre tantos, sin posesión de ninguna “fuerza superior” sobre el Estado o el gobernante. Lo que pide Kant, es que se **escuche** la opinión del filósofo respecto a los asuntos de paz, ya que ellos, por su propia naturaleza y su conocimiento de la naturaleza racional, son, en cierto sentido, incapaces de aliarse o hacer propaganda de sus propias ideas para derrocar a la autoridad en turno⁵⁶. El filósofo está bien consciente de la propensión de la naturaleza humana y además consciente de la legalidad moral suprema. Quien gobierna, por el contrario, puede estar **confundido** o **debilitado** en su disposición a cumplir con el imperativo moral “(...) porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón”⁵⁷, y el filósofo está allí para auxiliarle, para recomendarle o, mejor dicho, para recordarle que la naturaleza humana no es malvada, sino por el contrario, sus disposiciones al Bien le son concedidas por el uso autónomo de su razón.

⁵⁴ *Ibid.* p. 14

⁵⁵ Para Kant, la “soberanía” radica en quien ostenta el poder gubernamental. Puede ser una persona (autocracia), algunas personas (aristocracia) o la mayoría (democracia). Cfr. *Ibid.* p. 18. La república, añade Kant, es la forma de gobierno que puede concordar mejor con la posibilidad de una paz duradera entre los Estados, porque está constituida por tres principios fundamentales que solventan la seguridad real de sus habitantes; a saber, la libertad jurídica –i.e. libertad externa en relación al Estado, no a la facultad volitiva racional–, la dependencia y la igualdad. Para mayor detalle Cfr. *Ibid.* p. 15

⁵⁶ Para esta característica del filósofo Cfr. *Ibid.* p. 43

⁵⁷ *Ibidem*

d. La Realización de Dios en la Tierra

En la visión de Kant, el filósofo no pretende convencer al gobernante de que sus ideas –las del filósofo– son totalmente verdaderas y que las debe oír y acatar al pie de la letra. De lo que habla el pensador, lo que señala con su palabra es, nada más, hablarle al gobernante acerca del futuro de la humanidad. Futuro en la realidad suprasensible, porque está condicionado teleológicamente a unirse con el Ideal trascendental, con el fundamento originario, con el ser supremo ... con Dios. Si escuchamos el imperativo que mora en la profundidad del alma humana, si en cada acto nos empeñamos por realizar el Bien en la tierra, seguramente alcanzaremos nuestro Destino (Schicksal) en una paz perpetua. Dice el filósofo:

Quien suministra esta garantía –de la paz perpetua– es, nada menos, que el gran artista de la naturaleza en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad. Por esta razón se la llama indistintamente destino ... o providencia como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin último objetivo del género humano⁵⁸

Quien instaure, pues, dicha paz perpetua, es la Providencia (Vorsehung) o Destino del hombre, que lleva consigo la obligatoriedad del imperativo moral. Entonces, la instauración radica en nuestra propia disposición al Bien; en la bondad de nuestra naturaleza –tercera disposición. Si el Estado o el individuo actúa malamente, por su impureza y fragilidad, tarde o temprano tiene que escuchar a su razón, a su sentido, a su Destino.

Visto así, no debemos concebir la culpabilidad de nuestra propensión como una caída irremediable en la malignidad, debemos considerarla como un imperativo para transformarnos en hombres mejores en cada uno de nuestras acciones, debemos ser capaces de superar nuestra fragilidad y confusión naturalmente humanas, rescatando fielmente lo que dicta la libertad de la razón, aunque para llevarlo a cabo requiramos de una asistencia superior, una Providencia inescrutable para nosotros⁵⁹. Si nuestro

⁵⁸ *Ibid* p. 31

⁵⁹ *Cf. La Religión dentro de los Límites de la mera Razón*, p. 67

fundamento no es malo naturalmente, sino solamente nuestras máximas prácticas, podemos y debemos, entonces, trabajar paulatinamente en una reforma de cada uno de nuestros principios de acción, transfigurando nuestra propensión en una disposición a la personalidad:

El ideal de la humanidad agradable a Dios no podemos pensarlo de otro modo que bajo la idea de un hombre que estaría dispuesto no sólo a cumplir él mismo todos los deberes del hombre ... sino también aun tentado por las mayores atracciones a tomar sobre sí todos los sufrimientos hasta la muerte más ignominiosa por el bien del mundo ...⁶¹

Un hombre acometido a esta empresa es, por mucho, ajeno a cualquiera de nuestras facultades –o posibilidades. Es, con la profundidad que alberga esta palabra, un **santo**, que a los ojos divinos del ser supremo actúa conforme al **Bien**, conforme al origen y destino real de su propio ser. La verdad, la realidad de soberana existencia o de soberano actuar, es privilegio de un conocimiento revelado: un misterio (Geheimnis).

e. El Misterio como Límite de la Razón

Para Kant, un misterio es una verdad religiosa santificada, cuyo conocimiento (Erkenntnis) puede ser revelado a una persona. Pero ¿no es el conocimiento la experiencia generada por la síntesis originaria de nuestras facultades teóricas? Sin duda, pero desde la **religión**, una verdad revelada es un **conocimiento**⁶¹ muy particular. La diferencia entre el conocimiento de los objetos para nuestra subjetividad cognoscente y el conocimiento de una verdad revelada, se enraiza en la comunicabilidad de dicha revelación. En otras palabras, un objeto provisto con las determinaciones de la experiencia puede ser “apuntado” y “corroborado” por cualquier otro individuo racional. Por ejemplo, si decimos que la hoja de papel sobre la que escribimos en este momento es blanca y no cuadriculada, cualquier individuo puede constatar o negar la validez de mi proposición. Por supuesto que cabe la posibilidad (lógica) de que mi percepción o entendimiento no sea el adecuado en ese instante y cometa un error en mi juicio. Para ello existen otros individuos que puedan, igualmente, verificar el error que encierra mi juicio sobre el objeto representado⁶². Todo lo

⁶¹ *Ibid.* p. 82

⁶¹ Nótese que Kant afirma conocimiento religioso, que no sentimiento religioso. El segundo, por sus características relativas, no es producto de ningún misterio y, por tanto, de ninguna verdad revelada.

⁶² Véase el capítulo I.

contrario acontece con el conocimiento religioso, el conocimiento de lo santo. Éste, en tanto revelación, es por sí mismo **incomunicable, indecible, inexpresable**, etc. Brota desde el misterio que, en tanto acontecimiento personal, es un secreto: nadie más lo conoce, sólo la persona a quien se le ha revelado⁶³. Ahora bien, en primera instancia, que no sea comunicable, no establece su irracionalidad. Lo santo es una intención de la voluntad en su actuar conforme al imperativo de la ley moral. Todas las **personas** escuchan en su alma al hombre divino que mora en su interior⁶⁴, e insisten en hacer patente a Dios en la tierra. Como perteneciente al orden moral, lo santo y, por ende, el misterio, están estrechamente vinculados con el Ideal de la razón. Entonces, un misterio es racional, porque genera la realización de Dios en la tierra con el acatamiento de la santa ley moral. Aunque la racionalidad, cuyo objetivo es la santidad, sea el motor de la realización, no es adecuado afirmar que el misterio pertenece **exclusivamente** a la persona; es decir, que sea manifestado a partir del propio sujeto. El misterio, concebido como lo santo, es una **aparición** de Dios mismo. Así, Kant divide el misterio en tres revelaciones:

- 1) el misterio de la vocación
- 2) el misterio de la satisfacción
- 3) el misterio de la elección

El primero nos indica que Dios creó al hombre y a todas las cosas naturales. Dios es la causa incausada de sus criaturas, y aunque dicha causa **creadora** sea inconcebible para nuestra razón, nosotros como sus **hijos** debemos construir un Estado que nos impulse a vivir conforme a nuestra condición creada. Misterio **impenetrable para la razón**. El segundo indica que, aún cuando sus hijos son débiles y confundidos respecto a sus mandatos, y aunque ellos poseen en sí mismos la realidad autónoma de sus acciones, Dios, como su creador, puede producir en ellos la claridad suficiente para superar su debilidad y confusión. Misterio **inalcanzable para la razón**. El tercero prescribe la Gracia como un decreto celeste incondicionado que suministra ayuda a ciertos hombres y la nulifica para

⁶³ Por ejemplo, la libertad o la inmortalidad del alma, e inclusive la Idea de Dios, pueden ser comunicables, en el orden práctico. Si es posible exponer su contenido y su finalidad más propia, puede ser asimilada por cualquier individuo. Aunque sus causas en tanto causas nouménicas sean incognoscibles para nosotros, ello no niega su comunicabilidad.

⁶⁴ *Op. cit.* p. 171n

tantos otros. Santificando y beatificando a los primeros y condenando a los demás. Misterio **Absoluto**.

A diferencia de las tres ideas trascendentales, el contenido de los tres misterios no puede ser expuesto en su especificidad, pues su condición de secreto santo lo impide. Para penetrarlo, alcanzarlo o merecerlo tenemos que apelar a nuestra fe (racional). Mas para los fines que convienen a la razón podemos, no obstante, comprenderlos –porque admiten un sentido⁶⁵– como un solo Gran misterio, semejante a una, afirma Kant, Idea religiosa prácticamente necesaria⁶⁶, cuya función es, única y exclusivamente para el orden moral, **revelada públicamente** en fórmulas solemnes comprensibles para una comunidad religiosa. Una comunidad religiosa se entiende, así, como una **comunidad ética** cuyo fin es, precisamente, la institución de un Estado en donde la paz perpetua tenga su establecimiento real: un Estado ético es un Reino de la virtud⁶⁷. En este Reino donde Dios es la realidad, Él es supremo legislador, juez absoluto que incide en la intimidad de nuestros corazones, de nuestras intenciones y acciones. Es un ojo omnipresente que envía sus designios morales a través de mandamientos, de imperativos directos a nuestra voluntad propensa.

Al Reino de Dios en la tierra, es decir, al Estado ético, la religión le apunta con el nombre de iglesia. Esta no es, ni mucho menos, un templo, una construcción material apta para la adoración al Ser supremo⁶⁸. La iglesia en su sentido ético y religioso es **invisible**. Su realidad mora en el espíritu de la práctica humana, de la tendencia teleológica o la obligatoriedad del imperativo Ideal. Por su invisibilidad puede compararse, como una mera analogía, con una familia regida por un padre (Dios) que guía a los hijos (hombres) que procuran unirse con él. La prescripción de ese Padre, suministra a sus hijos un Valor (**Wert**), una finalidad terrenal que cobra su mérito ético-religioso en tres actividades humanas o determinaciones “activas” de los tres misterios. La primera, la gratitud, es la acción de agradecer a Dios por nuestra existencia, la segunda, la obediencia, es sacrificar

⁶⁵ *Ibid.* p. 177n Donde Kant expone su denominación de “comprensión” como opuesto a la “inspiración”.

⁶⁶ *Cfr. Ibid.* p. 179

⁶⁷ *Cfr. Ibid.* p. 119

⁶⁸ Característica de la “imbecilidad del fanatismo y la superstición” *Ibid.* p. 127

nuestra existencia por Dios y la tercera, humildad, es “el sometimiento a un castigo merecido” en nombre de Dios⁶⁹.

Las revelaciones, los misterios y los méritos son, pues, guardados como mandamientos en el interior de cada alma educada por la comunidad ético-religiosa. Comunidad que no es exclusiva o privilegio de algunos cuantos, de algunas sectas o creencias judías, cristianas, islámicas, etc., sino que es la humanidad, en su totalidad, la portadora de semejantes verdades:

Este es, pues, el trabajo –no observado por ojos humanos, pero constantemente en progreso– en cuanto comunidad según leyes de virtud, un poder y un reino, lo cual afirma el triunfo sobre el mal y asegura al mundo, bajo el dominio del Bien, una paz eterna⁷⁰

f. El Fin Final de la Creación

Antes de finalizar con el capítulo es menester dar cuenta de un punto esencial en la comprensión del proyecto de la filosofía trascendental: el sistema. Desde la primera *Crítica*, Kant hace mención de la capacidad sistemática de la razón, de la facultad de unificar la diversidad de conocimientos, y entiéndase aquí conocimientos desde su perspectiva teórico-especulativa, en un misma idea, en el “todo” de dichos conocimientos particulares. La llamada arquitectónica de la razón es la posibilidad especulativa de concebir la unión de todos los descubrimientos e hipótesis científicas bajo un mismo sistema de conocimientos que los englobe⁷¹, y su alcance será de tal índole que ninguna parte de ese todo sistemático deberá estar “amontonada” sobre la otra, como si su arreglo fuese coincidencia o mero azar; todo lo contrario, debe presentar una articulación tan bien demarcada que ninguna sección sea comprendida ajena a la disposición ordenada. Las ciencias, por su inherente limitación, difícilmente pueden observar este arreglo sistemático, su dependencia de lo empírico y, en este sentido, su dependencia del proceder técnico de la naturaleza⁷², se lo prohíben; sin embargo, es indispensable para la razón que las ciencias o, mejor dicho, la ciencia resulte en un punto central dentro de la totalidad del sistema, es

⁶⁹ *Crítica de la Facultad de Juzgar*. p. 416

⁷⁰ *Op. cit.* p. 127

⁷¹ Donde Kant sostiene que un sistema es: “la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea”. *Crítica de la Razón Pura*. B860

⁷² *Ibid.* B861 y *Loc. Cit.* de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*.

decir, que actúe no sólo técnicamente, sino arquitectónicamente, porque todos los pequeños sistemas científicos:

(...) se hallan convenientemente unificados entre sí en un sistema del conocimiento humano, esta vez como miembros de un todo, permitiendo así una arquitectónica de todo el saber humano⁷³

La visión de ese todo del saber humano, dice Kant, es la filosofía⁷⁴, y el filósofo es aquel que unifica y legisla qué elementos forman parte de ese sistema de conformidad con los fines de la razón. La metafísica⁷⁵, continúa, es la cumbre de tal legislación y en ella confluyen todos los saberes de lo humano.

Por lo dicho hasta el momento, sobra decir que la legislación y unificación compete, esencialmente, al terreno de lo moral, de la razón pura práctica, dado que es en ella donde el sistema de saberes humanos tiene su más propia realidad. Y es, en este sentido, afirma Kant, que en tiempos antiguos se nombraba filósofo a aquel individuo versado en temas de aplicación práctica⁷⁶ —más que a otro tipo de saberes. Por tal motivo, es que el sistema de la filosofía trascendental tiene su completud, justo, en las preguntas con raíz práctica, cuyo ápice es, en este sentido, la razón de la existencia, el fin, pues, de toda la arquitectónica del conocimiento humano. La pregunta por el fin de la existencia, en esta visión, no sólo apunta a la filosofía como un sistema, o a la totalidad del “desarrollo” de la naturaleza desde su orden sensible e intuitivo hasta su región suprasensible y misteriosa, sino al objetivo mismo de la creación, el fin por el cual Dios produjo la Tierra:

Por ello, como su idea reside solamente en la razón, este fin puede y tiene que ser buscado aun con arreglo a su posibilidad objetiva, sólo en seres racionales. La razón práctica de estos últimos no sólo indica este fin final, sino que también determina este concepto a las condiciones que son las únicas bajo las cuales puede ser por nosotros pensado un fin final de la creación⁷⁷

El cuestionamiento despertado por la finalidad de las existencia animadas —e inanimadas—, motor de la reflexión y de su conexión con la región ideal, cobra un sentido distinto cuando le asimos desde la totalidad del sistema; en la comprensión última de la realidad moral-

⁷³ *Ibid.* B863.

⁷⁴ Donde la filosofía es “la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana” *Ibid.* B867

⁷⁵ Tanto en el sentido especulativo como en el moral. Cfr. *Ibid.* B869ss

⁷⁶ *Ibid.* B868.

⁷⁷ *Crítica de la Facultad de Juzgar*, p. 430

religiosa. En este estadio, la pregunta se formula de la siguiente manera ¿cuál es el fin final⁷⁸ de la existencia del mundo? En primera instancia, podríamos responder que la realidad suprema de la divinidad es, efectivamente, el fin primordial de todas las existencias terrenales. Que el germen teleológico de las criaturas dé su fruto más acabado en la consumación absoluta del Reino invisible, donde el Padre celestial late en cada uno de nuestro corazones y se “observa” en la santidad de nuestro obrar. Pese a su indubitable realidad moral, estaríamos en un error si respondemos que Dios es la finalidad última de la existencia, pues hemos visto que si bien Él es el Ideal a lo que la naturaleza toda tiende en su perfección y realización, es decir, su finalidad teórico-práctica, su “denominación” práctico-religiosa le comprende como **Causa del mundo, Creador de la naturaleza y Padre de la tierra**. Por ello, el fin final (*Endzweck*) de la existencia, según Kant, no puede ser Dios ¿Cuál es entonces? Desde el ámbito religioso, cuando preguntamos por el fin final de la existencia, preguntamos por el fin último de la Creación⁷⁹. La Tierra, en su multiplicidad intuitiva u orgánica, está condicionada según la finalidad que el hombre encuentra en ella, porque sólo él “ordena y armoniza la naturaleza carente de razón”⁸⁰; la naturaleza es transformada en cultura; en el “mundo” de los hombres. Si bien este mundo de los hombres es, ético-religiosamente hablando, la caída en el Mal, pues :

(...) la denasia de los males que derrama sobre nosotros el refinamiento (...) e incluso el lujo de las ciencias, como pábulo de la vanidad (...)⁸¹

aunado a nuestra insociable sociabilidad “civilizada”, no debe negarse, sin embargo, el afán cívico-investigativo por ganarle terreno a la brutalidad y fervor de las inclinaciones que pertenecen a la animalidad en nosotros. Misión y afán que nos ayudan a “preparar al hombre para un dominio (*Herrshaft*) en que deba imperar la sola razón”⁸². El dominio de la sola razón corresponde, en la finalidad final, al “hombre nouménico”⁸³ religiosamente libre. El cual, a partir de su libertad moral, **semete la naturaleza de acuerdo a sus propios fines racionales e ideales. Sin nosotros los hombres:**

⁷⁸ Fin final, dice Kant, “(...) es el fin que no requiere de ningún otro como condición de su posibilidad” *Ibid.*, p. 396

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibid* p. 391

⁸¹ *Ibid* p. 395

⁸² *Ibidem.*

⁸³ Cfr. *Ibid.* p. 398

La creación entera sería un mero desierto, de balde y sin fin⁸⁴

Sin nosotros los hombres, sin nuestra constante acción y voluntad libre en la naturaleza, la Creación, si se le pudiese llamar así, convendría más a un eterno caos, indescifrable y abstruso. Sin nosotros los hombres, Dios estaría sentado en su trono celestial contemplando un reino límpido y evanescente; respirando el puro humor de la santidad, sin materia, sin vida ... sin razón.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 410

CAPÍTULO III
LA IMAGEN Y LA IMAGINACIÓN

Imaginar es ausentarse, lanzarse hacia una vida nueva

Bachelard

Introducción

En el presente capítulo abordaremos las consideraciones kantianas acerca del gusto estético y su relación con la obra artística. Veremos, además, que el arte es producción de la personalidad genial, que deja en libertad la combinación de la facultad imaginativa y la facultad intelectual, expresando sensiblemente una Idea estética de la naturaleza. La respuesta a la pregunta que interroga por la Idea estética (Espíritu) es un asunto importante para gran parte de nuestra investigación. Su importancia como vía de señalamiento de lo que el mundo es, tiene, en la estética kantiana, un primer esbozo teórico fundamental para el desarrollo ulterior de nuestro trabajo. Sin embargo, a lo largo del capítulo daremos cuenta de que semejante Idea, o Imagen originaria, está regida y ordenada a partir de condiciones y objetivos exclusivos de la razón.

A. La Libertad de la Imaginación y la Imagen Originaria

De acuerdo con lo visto en el primer capítulo, la facultad de conocimiento contiene tres momentos necesarios para la experiencia de un objeto (cognoscible), a saber: la aprehensión de lo múltiple en la intuición, tarea llevada a cabo por la imaginación, la comprensión o unidad sintética lógica en un concepto empírico, función del entendimiento, y la presentación de la representación conceptual en la intuición, realizada por la facultad de juzgar determinante. Con esto, vimos, nos es suficiente para afirmar que tenemos experiencia de un “objeto”, y en ello se funda la posibilidad de conocer científicamente la naturaleza. Distinto es el caso del Juicio de reflexión, donde la aprehensión no ha sido comprendida a cabalidad, sino únicamente **presentada** de acuerdo a la regla subjetiva conforme a fin. El “objeto” aún no es determinado totalmente por el entendimiento, más bien “aparece” en virtud de un Juicio coherente sobre la naturaleza. En este proceso, dice Kant, se hallan vinculadas la imaginación, la facultad de juzgar y el entendimiento gracias a la **comparación** de una representación dada. Bajo esta

Capítulo III: La Imagen y la Imaginación

combinación, el entendimiento y la imaginación incitan a la conformidad a fin de la facultad de juzgar, a emitir, para su coherencia interna, el llamado juicio estético (*Ästhetisch*). Iniciemos este capítulo formulándonos la pregunta ¿qué es un juicio estético? Recapitemos un poco para lograr nuestra comprensión.

Desde el punto de vista teórico, podemos dividir, primeramente, la combinación exclusiva de la síntesis trascendental de la imaginación que vincula al entendimiento con la sensibilidad; tenemos, además, la combinación de la sensibilidad y el entendimiento de conformidad con el criterio analítico comparativo para la procedencia representacional –i.e. la reflexión trascendental–, y tenemos, por último, la combinación del entendimiento y la imaginación bajo el esquematismo que alberga la regulación de la **tendencia cognoscitiva**¹. Las tres combinaciones tienen como su objetivo primordial el conocimiento de la naturaleza. Son, digamos, combinaciones que competen al orden teórico-especulativo de la razón.

Conforme a la reflexión que nos ocupa en este capítulo, cabe preguntarnos si en verdad todos los juicios tienden o tienen pretensiones de conocimiento. El cuestionamiento es válido si tomamos en cuenta que un enunciado singular puede tender o aparentar conocimiento sí, pero también puede tener un beneficio particular, una determinación que halle eco en su propia emisión, sin justificaciones conceptuales; únicamente lo que **nosotros** consideramos relevante de la naturaleza. Por dicho cuestionamiento, hicimos, junto con Kant, aquella distinción entre un enunciado singular y un enunciado universal. De acuerdo con lo expuesto en el capítulo inicial, el primer tipo de enunciado está sustentado en la existencia de un sentido común o sano Juicio, y el segundo, en las condiciones objetivas que nos permiten obtener conocimiento de la naturaleza; posibilitando así la emisión de proposiciones de las ciencias naturales. Con esta división de los “juicios de conocimiento” –i.e. los enunciados que **buscan** conocimiento (singulares) y los que **suministran** conocimiento (universales)–, la pregunta por la “emisión singular” de los enunciados nos hace vislumbrar, aunque muy oscuramente, la posibilidad, no sólo de su

¹ Si bien, como vimos en el primer capítulo, los esquemas, tendencias a la generalidad conceptual lógica, son regulaciones entre el entendimiento y la sensibilidad es, no obstante, por mediación sensible de la síntesis trascendental de la imaginación que dicha combinación puede lograrse; cuando el entendimiento se vincula con la sensibilidad para obtener conocimiento de la naturaleza, es menester que el entendimiento, por necesidad cognoscitiva, ejerza su “influjo *a priori*” sobre la imaginación, y ésta produzca espontáneamente esquemas en su sentido trascendental. Véanse los apartados correspondientes del capítulo I.

caracterización en el sano Juicio, sino, de alguna manera, la posibilidad de señalar un modo de “conocimiento” distinto del obtenido por la síntesis conceptual y el dominio del entendimiento. Vaya, que los juicios singulares tienen o tienden hacia un conocimiento distinto del determinado conceptualmente, es una consecuencia del preguntar por la “individualidad” de los juicios singulares, es la consecuencia de su “separación” con relación a las proposiciones científicas. Mas ¿a qué nos lleva esta consideración?. ¿para qué la pregunta por este tipo de juicios? A nuestro ver, la pregunta que interroga por la posibilidad de los juicios singulares, sin pretensiones cognoscitivas, nos ayuda a señalar un primer esbozo de otra “vía” de “conocimiento” de nuestro entorno. ¿A qué otra vía de “conocimiento” no referimos? Nos referimos a aquel modo de “conocimiento” emergido de la libertad de una facultad de conocimiento: la imaginación. Para aclarar este punto central de nuestra investigación, debemos, claro, continuar pausadamente.

I. El Juicio de Gusto y la Combinación de Facultades

Decíamos, pues, que hay tres combinaciones cuyo objetivo es el conocimiento sobre la naturaleza. La última de ellas, la vinculación del entendimiento y la imaginación, guarda la tendencia esquemática hacia la conceptualización de lo dado en las intuiciones. Llamemos a esta unión, “combinación con tendencia objetiva” o “combinación cognoscente”. Ahora bien, según Kant, en este modo vinculatorio existe, además de su tendencia al conocimiento, también una característica esencialmente **subjetiva**, a saber, aquella que incide directamente en el estado de ánimo del sujeto. Esta segunda vinculación se manifiesta, entonces, no en la tendencia esquemática cognoscitiva, sino en el mero sentimiento²; es una “unión sentida” (*empfindbar*) de ambas facultades.

La división de lo “cognoscente” y lo “subjetivo-sentido” de tal combinación, observa, por una parte, la posibilidad de fundamentar empíricamente la aseveración de un juicio reflexionante con miras a un posible conocimiento de la naturaleza –i.e. combinación cognoscente– y, por la otra, aseverar un juicio directamente conectado con la sensibilidad, sin pretensiones conceptuales, sin aportar conocimiento sobre la naturaleza –porque su determinación está dada por un sentimiento, no por un concepto. La “sensibilización” de

² Ambas combinaciones, la objetiva y la subjetiva, cabe denominarlas directamente a partir de la distinción entre el esquema, para la primera, y la imagen, para la segunda. Esta distinción la llevamos acabo inicialmente, en nuestro apartado correspondiente, y que remarcaremos a continuación.

este último es, digamos, una “sensación sin más”, indeterminada cognoscitivamente: el sentimiento propio de la facultad de desear¹. Esta dicotomía en el modo de enjuiciamiento encierra el primer rasgo estético de la facultad de juzgar. ¿Cuál es el sentido de este rasgo del enjuiciamiento? En su acepción general, nos dice Kant, un juicio estético es aquel contenido o emitido a partir de un Juicio singular que **no persigue conocimiento** sobre fenómeno alguno. Es un juicio que “enjuicia”, si se nos permite la frase, sobre el propio presupuesto del Juicio. Desde una perspectiva negativa, podríamos decir que un juicio estético no es adecuado a la “combinación cognoscente”. No obstante, aunque no se comporte de acuerdo a la “tendencia objetiva” de tal combinación, no niega la posible relación de la imaginación y el entendimiento, ya que si la “mira cognoscitiva” es inadecuada para ese juicio singular, ello no socava el supuesto primario de la facultad de juzgar reflexionante. Es decir, si el entendimiento no subsume ese juicio bajo su concatenación lógica, la facultad de juzgar adquiere la “autoría” del enjuiciamiento, dando como consecuencia que la combinación del entendimiento y la imaginación sea meramente **formal** para nuestro Juicio, sin tendencia en favor de un concepto determinado. Lo anterior, continúa Kant, resulta en la conformación de dos tipos de juicios así llamados estéticos: el juicio estético de los sentidos, sensación producida por una intuición indeterminada en una volición de la facultad de desear –i.e. “unión sentida”–, y el juicio estético de reflexión, cuya sentimiento propicia la combinación del entendimiento y la imaginación en su mera “formalidad” –sin conocimiento específico, sin tendencia conceptual. Ambos juicios tienen, pues, una conexión con la facultad de juzgar y, por lo tanto, mantienen la combinación del entendimiento y la imaginación dentro de la estimación del Juicio. Sin embargo, como veremos, es el juicio estético de reflexión el que nos proporciona un principio a priori del Juicio, sin subordinarse a la esfera de lo empírico-placentero. Y es gracias a este principio a priori que, como vimos en el primer capítulo, el Juicio posee, en primera instancia, autonomía como facultad originaria de la subjetividad humana. Así, pues, lo que en el presente capítulo nos ocupa, es la indagación de las condiciones para que los juicios estéticos reflexivos correspondan a esa su “independencia” o, en terminología de la estética

¹ Véase la denominación del “sentimiento de placer” en el apartado correspondiente del capítulo II.

kantiana⁴, la posibilidad en la emisión de juicios de gusto (*Geschmacksurteil*). Juicios que, a nuestro ver, contienen un primer bosquejo teórico para el señalamiento de “otra vía” de acercamiento a nuestro entorno.

a. El Juicio de Gusto

En el “nivel subjetivo” o “unión sentida” del Juicio, las representaciones son referidas al sujeto en su sentimiento vital de placer y displacer, facultad de desear inferior, caracterizando un modo de enjuiciamiento que no corresponde al del conocimiento. La vinculación con nuestra voluntad heterónoma, supeditada al seguimiento de la máxima de satisfacción de nuestros apetitos, condiciona “sentimentalmente” –placer o displacer– al objeto deseado. En esta perspectiva volitiva inferior, no poseemos la capacidad de emitir un juicio articulado sobre el objeto, porque no predicamos nada de su existencia; únicamente sentimos el placer o displacer de su existencia⁵. Esbozamos un Juicio al respecto del objeto apetitoso cuando encontramos en él una sensación efectivamente placentera, es decir, una **complacencia** (*Wohlgefallen*) en el objeto, y tal complacencia despeja la posibilidad de presentar al objeto como **agradable** (*Angenehm*) a nuestro Juicio⁶. ¿Qué queremos decir con esto? Por ejemplo, si corremos 20km a campo traviesa, seguramente estaremos sedientos al terminar nuestra hazaña. El placer que nos produce beber agua fresca sentados tras la meta se “transforma” en una sensación ciertamente placentera; complace, afirma Kant, la necesidad vital de la regla volitiva. En cambio, si tomamos en cuenta que suministrar líquidos a nuestro cuerpo después de un esfuerzo físico considerable, además de complacernos, es de suma importancia para la recuperación de ciertos minerales que nos ayudan a no caer deshidratados siete pasos después de la carrera, estamos estimando o considerando que el agua es “buena” para nuestra salud. Digamos que la complacencia confiere un condicionamiento de nuestra facultad de desear inferior, mientras que lo agradable caracteriza una vaga condición de enjuiciamiento sobre el objeto; en pocas

⁴ Entiéndase aquí “estética”, no el estudio de las condiciones de posibilidad para que los objetos nos sean dados en la sensibilidad, sino a las condiciones de posibilidad para juzgar si un objeto, o la naturaleza misma, es bella o sublime.

⁵ Véase el apartado correspondiente a la facultad de desear inferior del capítulo II

⁶ Pues podría ser el caso que la complacencia se refiriese a sí misma, es decir, al puro placer, sin encontrar un agrado, un bien que, como veremos a continuación, conlleva un primer condicionamiento del juicio teleológico.

palabras, la complacencia posibilita la emisión de un juicio “sensibilizado”, un juicio estético de los sentidos, cuya referencia puede consistir en un mero placer o en un provecho físico. Así, dada en la naturaleza una extensa variedad de objetos que nos son complacientes y agradables, encontramos un **interés** en la satisfacción de los mismos. Nuestra búsqueda por la consumación de la regla primaria volitiva, nos lleva a despertar interés por los objetos complacientes y, en este sentido, podemos juzgarlos como agradables a nuestra voluntad. De aquí parte, por un lado, la voluntad que actúa de acuerdo a lo agradable como bien físico, y en este rubro la facultad de desear y el Juicio tienen su unión en la conformidad en provecho de las existencias animadas⁷ y, por otro, con referencia a esta misma unión, aparece la consideración objetiva-juzgante del juicio teleológico –basado en la autonomía de la voluntad– en tanto posee el interés o, mejor dicho, la intención de realizarse en el Reino moral suprasensible del Bien supremo⁸. No obstante, a pesar de su importancia para la facultad de desear inferior y superior, esta doble vinculación entre el Juicio y la voluntad –i.e. los juicios estéticos de los sentidos–, no confieren la autonomía e independencia del Juicio con respecto a las otras facultades.

Como primera incursión en la “autosuficiencia” de los juicios estéticos habremos de tomar en cuenta, sí, su relación con el sentimiento de placer o *displacer*, mas, a diferencia del anterior, la relación buscada no tiene miras a la apetencia del objeto, más bien dicha apetencia le ha de aparecer como *falta* de “realización interesada”, ya que, de no ser así, cabría la aplicación de la regla volitiva de la satisfacción, terreno de la facultad de desear. Por ello, dice el filósofo, el juicio estético “independiente” ha de ser un juicio **contemplativo** (*Kontemplativ*) “(...) es decir, es un juicio que, indiferente a la existencia del objeto, sólo mantiene unidos la índole de éste con el sentimiento de placer o *displacer*”⁹ y, en este sentido, es un juicio **carente** de todo interés en su realidad empírica (existencia). La unión entre el Juicio y el placer es, entonces, de índole formal. Tal juicio estético independiente de las voliciones es el llamado juicio de gusto o, en términos trascendentales:

la facultad de juzgar un objeto o un modo de representación
para una complacencia o displacencia sin interés alguno¹⁰.

⁷ Véase el apartado correspondiente en el capítulo I

⁸ Véanse los apartados correspondientes en los capítulos I y II.

⁹ *Crítica de la facultad de juzgar*, p. 15

¹⁰ *Ibid* p. 16

Con la relación directa, pero a su vez contemplativa, con el sentimiento de placer y displacer, los juicios de gusto evaden, de inicio, la determinación del entendimiento, pues su referencia no es una percepción –i.e. la generalidad categorial del objeto– con posibilidades de configurarse en un concepto empírico de esa representación –invalidando, por ello, la concatenación lógica de las proposiciones universales– y, en segundo término, no están condicionados por interés de la regla volitiva, porque su juicio al respecto del objeto es puramente contemplativo, desinteresado. Entonces, por su desinterés y “sensibilización”, los juicios de gusto, dice Kant, se fundan directamente en la condición subjetiva de todos los juicios, a saber, la facultad de juzgar misma. Tenemos, así, que los juicios de gusto, también llamados juicios estéticos de reflexión, difieren de los juicios estéticos de los sentidos en que, si bien ambos se “combinan” en la facultad de juzgar reflexionante, el primero posee –hasta el momento– exclusividad para el Juicio, mientras que el segundo compete al interés e intención de la regla volitiva y el juicio teleológico.

b. La Combinación Externa e Interna de las Facultades

Tomando en cuenta la “autoria” de la facultad de juzgar reflexionante sobre los juicios de gusto, cabe destacar una “distinción analítica” en la posibilidad de aseveración sobre aquellos. Tal distinción alude únicamente a un plano general y particular del mismo asunto, no son dos procesos diferentes entre sí o, como veremos, dos **combinaciones** distintas, sino dos puntos de vista diversos sobre el mismo objeto. El asunto al que hacemos referencia es la mentada combinación del entendimiento y la imaginación en el Juicio, porque en ella, decíamos, se fundamenta la particularidad de los juicios de gusto y la independencia de la facultad de juzgar reflexionante. Lo que nos interesa remarcar es que dicha combinación se puede señalar, desde Kant, con una perspectiva general, como combinación que llamaremos externa o “facultativa”, o con una visión particular, en virtud de una combinación que llamaremos interna o “empírica”. Las dos apuntan al mismo tema de la combinación entre entendimiento y la imaginación sólo que, repetimos, la primera toma una visión general y la segunda una particular. Ahondemos el porqué de esta dicotomía.

i. La Combinación Externa

Vimos que, contrario a la combinación cognoscente del esquematismo, en los juicios de gusto la vinculación que acontece entre las facultades del entendimiento y la imaginación no tiene pretensión de conocimiento. Esta es una combinación formal cuyo suelo recae en la falta o carencia de conocimiento específico, es una vinculación no ejecutable a partir de los esquemas trascendentales, es decir, no hay mediación regulativa entre el entendimiento y la sensibilidad. Pero si no existe mediación alguna ¿cómo se relacionan? Sin búsqueda epistemológica ¿tiene sentido esa combinación? El sentido de tal combinación, dice el filósofo, radica en una "armonia", en un **juego (Spiel)** entre ambas facultades. Para clarificar lo anterior, procedamos con una denominación sencilla del tema, apelando, quizá, a nuestro sentido común. Por principio, la noción de "juego" de facultades pone en "tela de juicio" el dominio del entendimiento con fines epistemológicos. Toda pretensión lógico-conceptual debe **restringirse** si queremos "jugar a" o "jugar con" algo. Por ejemplo, si queremos "jugar a las canicas" en el jardín de niños, no buscamos conocer qué son las canicas, no perseguimos definir su modo de presentación, no dilucidamos sobre si el "choque" que realizan unas con otras se adecua a la tercera analogía de la experiencia del entendimiento puro. Obviamente existen "reglas del juego", que la canica salga o entre en el círculo dibujado en la tierra o cosas semejantes, empero, el objetivo esencial del juego es divertirse, olvidarse por un momento de las tareas, los maestros, la escuela y demás quehaceres relacionados, para utilizar nuestro pulgar y nada más jugar canicas. En primera instancia, la noción de juego implica, entonces, un "apartarnos" de la mecánica de la naturaleza, de la funcionalidad del entendimiento. Ahora bien, si utilizamos la especificidad de la terminología kantiana, la **denominación** de juego se manifiesta, en tanto su realidad es posible a partir de las facultades humanas, cuando la síntesis trascendental de la imaginación continúa la sucesión subjetiva de representaciones sin regulación esquemática, negando, así, la aplicación de un concepto determinado y la sucesión categorial objetiva. Por tanto, la facultad imaginativa se ve en libertad de producir representaciones sin más, una tras otra, sin que el entendimiento le indique cuál de ellas es adecuada a un concepto. Ahora bien, regresando al plano estético de los juicios de gusto, la combinación formal de la facultad imaginativa y la facultad intelectual coincide en el juego donde la imaginación no encuentra límite conceptual a su producción, pues ella "(...) se

siente plenamente libre en vista de la complacencia que halla en el objeto"¹¹ sin que la facultad intelectual la remita a parámetro lógico alguno. El resultado de semejante juego es una libre conformidad de la facultad imaginativa¹², donde ésta, en su libertad, no está considerada como reproducción, no está subordinada a la asociación y legalidad objetiva de la tercera categoría del entendimiento puro –i.e. las analogías de la experiencia–, sino es considerada en su actividad productiva como “autora de formas arbitrarias de intuiciones posibles”¹³. Gana, entonces, una conformidad a fin *sin fin*, un “acuerdo estético” con la facultad intelectual, porque, cognoscitivamente hablando, la síntesis trascendental de la imaginación debe estar sujeta al dominio del entendimiento para su beneficio lógico, no obstante, dado que nos encontramos en el ámbito del enjuiciamiento contemplativo, la facultad intelectual *cede* sus pretensiones conceptuales en favor de una peculiar libertad de la facultad imaginativa: **la libertad de la imaginación es una conformidad sin determinación conceptual**. Por eso, el juicio de gusto guarda, en su combinación, un libre **juego de facultades** o “combinación facultativa”, ya que la libertad de la imaginación abre la recepción desinteresada a la complacencia y a la arbitrariedad de sus formas intuidas, y el entendimiento se abstiene de su pretensión conceptualizadora, reservando, para sí, solamente la generalidad de su legalidad y dominio: el juicio de gusto no presenta un principio de subsunción de las intuiciones a los conceptos, sino una “apertura” a la mera “presentación general” del entendimiento.

ii. La Combinación Interna

De los fenómenos que contemplamos en la naturaleza animada, decimos de algunos que tienen espíritu y que otros simplemente no lo poseen. Por ejemplo, un canino de la raza doberman, de talla media, musculatura sobresaliente, cola apuntando al cielo, patas rectas y sólidas, que sustentan, de hocico a cola, el honor de un largo pedigrí, estaría, quizá, en el segundo lugar de un certamen, si acaso estuviese a su lado un espécimen siberiano de orejas un tanto abiertas, cola semi-enroscada, y el globo ocular izquierdo azulado, pero cuyo porte señalara la constante intención de llevar un trineo a su pecho. Podríamos decir, quizá, que

¹¹ *Ibid.* p. 17 “Libertad” entendida aquí, no como una idea trascendental, sino como una conformidad sin fin que veremos a continuación.

¹² Cfr. *Ibid.* p. 29

¹³ *Ibid.* p. 69

el primer participante es fuerte, atractivo y vivaz, pero le falta “algo” que el segundo posee: espíritu. Lo mismo podríamos juzgar de una pintura colorida, en perfecta perspectiva, con fino manejo de los detalles que, pese a sus virtudes, nos desconcierta, nos deja faltos de contemplación; carece de espíritu.

En palabras estéticas, el espíritu (*Geist*) “significa el principio vivificante en el ánimo”¹⁴. Lo “vivificante”, dice el filósofo, subyace en el juego armónico entre las facultades intelectual e imaginativa. Tanto la libertad de la imaginación, en su “movilidad”, sin concepto determinado, como la mera generalidad del entendimiento, sin lógica específica, provocan que, para nuestra subjetividad, surja del objeto un “resplendor”, por decirlo así, que no conocíamos, que nuestras facultades epistémicas, en su síntesis, no son capaces de motivar. Siendo un poco más rigurosos en nuestra expresión, diríamos que el fenómeno contemplado bajo el libre juego de las facultades, presenta una noción, que no un concepto, a nuestro propio Juicio. Noción que, obviamente, no pretende conocer lo que en ese fenómeno se manifiesta, más bien, nos pone a **reflexionar** sobre la complacencia que sentimos al presenciarlo. Sin que por ello nuestro Juicio, inmerso en la reflexión, busque la determinación lógica de un concepto empírico; se complace, pues, en la mera contemplación. Para utilizar términos rigurosos de la filosofía trascendental, el espíritu, por lo desvirtuado y manido de este término, se manifiesta, dice el filósofo, en la noción que se llama **Idea estética** (*Ästhetischidee*) o **Idea normal** (*Normalidee*) estética:

Bajo idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún concepto, a la cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer posible¹⁵

Para aclarar el sentido de la Idea estética habremos de iniciar por señalar su carácter empírico y así arribar a su arreglo ideal.

De acuerdo con la cita, la Idea estética está unida a una variedad de representaciones parciales de formas arbitrarias, las cuales están disociadas de cualquier concepto. Haciéndonos pensar, sí, pero “mucho cosa innominable (*Unnennbares*)”¹⁶, sin pensamiento particular, y exaltando el libre juego de la complacencia por el objeto que “emana”,

¹⁴ *Ibid.* p. 192

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibid.* 197

digámonle también así, esa Idea estética. Cuando la imaginación produce una representación “arbitraria” frente a un posible concepto, y éste no encuentra ninguna propiedad suficiente para poder unificarle lógicamente, el concepto se amplía sin límite a otro arreglo donde el “movimiento” de la imaginación “salta” de un parámetro lógico a otro, sin casarse con ninguno –quedándose así en la pura “generalidad” del entendimiento. A tales formas ilimitadas que sobrepasan la unidad lógica del concepto, Kant les nombra **atributos estéticos**¹⁷. Un atributo estético es una figura indeterminada para el entendimiento, un “algo” incondicionado y “evanescente”, también digámonle así, privado de todo interés cognoscitivo, “emanado”, pues, del “movimiento imaginativo”. Dicho en otros términos, si tomamos en cuenta la “combinación facultativa”, podemos articular un juicio de gusto de acuerdo a la generalidad del entendimiento –a diferencia de los juicios estéticos de los sentidos, cuya aseveración difícilmente es conformada en un enunciado coherente, y más difícil aún estructurarla en un plano de enunciación lógica–, que posibilita una cierta composición en nuestra afirmación. En la estructura de la misma, cualquiera que ésta sea, observamos ciertos componentes que, de alguna u otra manera, se “relacionan” entre sí. Por ejemplo, en el juicio “el río lleva el ímpetu de un corcel desbocado”, encontramos, claro está, una composición, una conjunción de nombres o inclusive un tipo de “conceptos”, mas no encontramos una relación necesaria entre ellos. Entonces, los “nombres” que allí aparecen, no están fijados por conceptos específicos, pues a falta de necesidad relacional, podemos intercambiar indiscriminadamente un nombre por otro nombre: “la corriente galopa sin miramientos” no afecta nuestro juicio de gusto al respecto del evento que contemplamos y, no obstante, sigue siendo el mismo, cosa que no podría suceder si su concatenación fuese lógica, si pretendiésemos conocer ese fenómeno. Los “conceptos” que en tal caso conforman la aseveración de gusto, son absolutamente “indeterminados”, son predicados de índole diversa, sin ningún cuadro conceptual particular; son, pues, nociones estéticas cuya concatenación lógica es insuficiente –o desde el punto de vista intelectual, está inacabada. Digamos que, en un afán por denominarlos, son “conceptos abiertos” sin fundamento y sin finalidad, ya que de estar configurados lógicamente, desvirtuarían todo gusto por el objeto.

¹⁷ Cfr. *Ibid.* 195

Capítulo III: La Imagen y la Imaginación

La conformación de un juicio de esta índole, a pesar de contener palabras o nombres –que vistos lógicamente podrían entenderse como conceptos–, descansa, entonces, usando términos de Kant, en los atributos estéticos. En ellos, la libertad imaginativa actúa de modo peculiar al ampliarlos en lo puramente innombrable e indecible, rompiendo con el carácter cognoscitivo y gramatical de cualquier proposición –singular o universal. Pero, a final de cuentas ¿qué muestran los atributos estéticos?, ¿qué predicen estos atributos?, ¿cuál es su referencia empírica? Para completar la noción de estos atributos, es menester recordar lo dicho en el primer capítulo al respecto del esquematismo. Allí iniciamos por distinguir algo que aparentaba una importancia menor, a saber, la distinción entre el esquema y la imagen. En el mismo lugar ejemplificamos que  representa la **imagen** del “avión de las torres gemelas”, mientras que el esquema era la “figura reguladora sintética” de la imaginación que, por, justo su índole regulativa, **tiende** a la configuración de un concepto empírico. Habiendo explicado ya la importancia del esquema, tanto en su sentido empírico como en el trascendental, centrémonos ahora en la relevancia teórica de la imagen. Repitamos la denominación del propio Kant al respecto de ella:

La **imagen** es un producto de la capacidad **empírica** de la imaginación productiva¹⁸

Como resultado de nuestra exposición en tal apartado, concluimos que la síntesis trascendental de la imaginación y su espontaneidad, producen imágenes para ser esquematizadas y categorizadas objetivamente bajo la permanencia, continuidad y simultaneidad de las analogías de la experiencia. Mencionamos también que la productividad de la facultad imaginativa reside en su carácter espontáneo, abarcada ésta en la “combinación cognoscitiva” entre la sensibilidad y el entendimiento, combinación que, por cierto, podemos determinar **estéticamente** como el juego armónico de la “combinación facultativa” propio de los juicios de gusto –en tanto que en él se hallan unidas ambas facultades por mediación **sentida** del juicio y la complacencia. Ahora bien, la aproximación teórica de la imagen –i.e. lo perteneciente a la “combinación cognoscitiva” – nos proporciona los elementos necesarios para acercarnos a la comprensión estética de la imagen. Desde la facultad de juzgar estética, la imagen es comprendida, también, como

¹⁸ *Loc. Cit.* El segundo subrayado es nuestro.

figura con magnitud corpórea, tal y como se percibe en la síntesis trascendental de la imaginación, pero estéticamente llamada un ectipo o imagen ulterior (*Nachbild*)¹⁹. En la contemplación, las imágenes están puestas en libertad por la imaginación, presentando ante nuestro Juicio la pura formalidad de la combinación cognoscente –i.e. la combinación facultativa. Se produce entonces, afirma Kant, una “cascada” de imágenes, que el entendimiento deja al albedrío de la imaginación; sin conceptos, sin categorías. Con lo anterior nos es lícito afirmar que la producción empírica de la síntesis imaginativa, es la arbitrariedad de formas innominables de la imaginación en su libertad. Por ello, los “atributos ilógicos”, por decir así, nacidos de la conformidad a fin sin fin de la imaginación, no son otra cosa que las imágenes inenunciables; imágenes que el dominio lógico no logra encasillar. Así, pues, decimos que la referencia empírica de los atributos estéticos, son las imágenes en su arbitrariedad, en su libertad con respecto a la conceptualización de la lógica y sus pretensiones de conocimiento acerca de la naturaleza. Por lo tanto, aunque la conformidad de la libertad imaginativa tiene como fundamento empírico, sí, el sentimiento de placer en la complacencia, de igual manera, con referencia a su productividad, tiene, para su tarea peculiar, su fundamento, también empírico, en las imágenes, mismas que, en el desinterés contemplativo estético, necesita para emitir su juicio. Tenemos entonces que un juicio de gusto está conformado por imágenes producidas en la facultad imaginativa. Por tal motivo, cuando aseveramos un juicio de gusto, no podemos obtener ningún conocimiento de la naturaleza, ni formar una proposición **estrictamente** universal sobre ella; acaso nuestro juicio singular señala, no la tendencia a la generalidad conceptual justificada por el entendimiento, sino nuestra propia sensibilidad y complacencia en la manifestación de un estado de cosas. El fenómeno al que apuntamos está, entonces, de conformidad a la **contemplación** subjetiva que tenemos de él en nuestra sensación complaciente; nuestro juicio es únicamente **para nosotros**.

Este “para nosotros” presenta a la naturaleza, no de conformidad con la legalidad del entendimiento, categorizando y conceptualizando en proposiciones científicas, ni, como vimos páginas atrás, subordinada a la complacencia agradable que despierta el interés por el

¹⁹ Una primera aproximación a la denominación de la imagen ulterior, podría considerarse respecto a su diferencia con la intuición empírica. La síntesis trascendental de la imaginación, en su autoreferencia a la síntesis pura, transforma, para sí, la intuición empírica en una imagen y, en este sentido, se le podría

Bien supremo, sino como una “naturaleza de objetos imaginados” que “emanan” y “resplandecen” a nuestros sentidos. En este “mundo”, por su indole contemplativa y libre, las figuras cobran dimensiones distintas, se juntan unas con otras; cantan su propia partitura, y su voz es una insistencia hipnotizante. Lo indecible de su vibración, que podríamos llamar sonora, nos envuelve, nos exhorta, nos con-funde:

Semejante al caos, el mundo invisible quería dar luz a todas las cosas a un tiempo; las figuras nacían sin cesar, las flores se volvían árboles, luego se transformaban en columnas de nubes, y en su cima brotaban flores y rostros²⁰

Tras los rostros se escondían bestias, animales salvajes entre llamas, sentados en blancas nubes que se alejan con luz ardiente. Los pájaros, los perros, los gatos, nos hablaban sin miramientos sobre su vida de ayunos y hogares perdidos. El tiempo se contraía cual gota de aceite en el agua estancada a la sombra del amarillo derretido de la acera, de un piso que respiraba verde néctar. El cielo estaba cubierto por líneas intensas, cuadrados luminosos, paredes traspasadas al triple compás de una guitarra que lloraba la pérdida de un gran amigo ...¿coherencia? ...¿pensamiento?, ¿acaso los destellos clarosucos son pensamientos?

En la libertad de la imaginación, nuestra vida es otra, nuestro mundo es otro. El “vuelo” de la libertad imaginativa permite entonces la producción, la creación de una naturaleza distinta a la dominada por el entendimiento, su lógica y sus conceptos. Transforma, pues, la cotidianidad rutinaria y desgastante en “resplandores” y “emanaciones” que ningún término o concepto pueden denominar atinadamente: el vuelo de la imaginación es una reelaboración de la naturaleza “con vistas a algo totalmente distinto, a saber, aquello que supera a la naturaleza”²¹. La naturaleza, vista imaginativamente, es volcada en “otra” naturaleza, percibida y sentida como fenómeno estético. Los rostros humanos con rasgos animales, o el viento sobre el pasto que emula la respiración de éste, elevan al sujeto, absorto en la contemplación, a una región distinta a la supeditada al ejercicio cognoscible,

determinar con posterioridad a la misma. Aunque, como veremos a continuación, la distinción puede centrarse en su diferencia con el arquetipo.

²⁰ Richter, Jean Paul. *Sueños*. Trad. J.A. Ojeda. México, Premiá, 1988. Dice el propio Kant –por cierto sin mucho sentido poético– con respecto al sueño: “yo preguntaría si no es acaso posible que los sueños sean una disposición conforme a fin de la naturaleza, en cuanto que sirven (...) a mover interiormente los órganos vitales por medio de la imaginación y su gran actividad” Kant. *Op. Cit.* p. 302

²¹ *Crítica de la Facultad de Juzgar*. p. 193. El subrayado es nuestro

distinta –que no distante– del rasgo cotidiano del mundo y la naturaleza. Por su modalidad supramundana, diferente a lo intuido empíricamente en la naturaleza mecánica, las figuras arbitrarias de la imaginación, las imágenes indecibles de los juicios de gusto, nacen, dice Kant, del fundamento mismo de la libertad imaginativa: el arquetipo o Imagen originaria (*Urbild*)²². Si pretendiésemos denominar a esta imagen, diríamos que ella es el espíritu de las imágenes, la inconmensurabilidad del entendimiento, lo innombrable, ilimitado, desordenado y caótico donde brotan las imágenes; desde donde emergen en su espontaneidad. Las flores, las montañas, incluso los objetos producidos por manos humanas, tienen un resquicio de espíritu, de sutileza escondida, que encanta y, por supuesto, asombra al contemplador: Cuán apacible aparece el lago dentro del apagado cráter del volcán. Su frialdad no parece congelarnos, antes bien, renace, resucita nuestra mirada mezclada con el reflejo de la superficie ondulante y serena. Y qué decir de la compañera amada, cuya figura, fáz y carne, grácil alma de mujer sencilla, nos parece tan divina, tan generosa a nuestros ojos, que cualquier otra fémica, en comparación, no es sino hilo maltrecho en elegante vestido. La visión, la contemplación de naturaleza semejante, desciende y eclosiona por una Imagen originaria, por un espíritu primigenio que ha marcado a la naturaleza con espléndido sello. Permeando nuestro Juicio con la armonía, con la sinfonía instrumental de las facultades; tiempos y destiempos de una misma vida eterna e infinita.

El señalamiento de la Imagen originaria será la misión de nuestro trabajo. Misión, claro está, dadas nuestras condiciones, insuficiente y vana, pues tal imagen es innombrable, indecible, inexpresable con palabra, definición o denominación alguna. Su realidad pertenece a lo que llamamos certeza en la experiencia de la Nada²³. Experiencia que, obviamente, nuestro esfuerzo intelectual no puede describir. Señalar, apuntar, caminar; no tenemos otra prueba.

Si el gran filósofo de Königsberg tuviera a bien aceptar y compartir estas últimas palabras, nuestra tesis, nuestra investigación, cerraría aquí definitivamente una primera parte. Sin embargo, nuestra lealtad al pensador alemán, quien ha sido hasta ahora nuestro

²² Cfr. *Ibid.* 207

²³ Para "comprender" un poco más esta afirmación, véase el apéndice I.

amable tutor, nos exige desarrollar con apego a su palabra, y a nuestro compromiso indubitable con el sistema de la filosofía trascendental, el sentido **racional de la Imagen** originaria, porque ella, a final de cuentas, nos dice Kant, es una **Idea** estética:

Es una representación de la imaginación a un concepto dado, la cual está ligada a una multiplicidad tal de representaciones parciales, que no se pueden hallar para ellas ninguna expresión que designe un concepto determinado²⁴

B. La Racionalidad de la Imagen Originaria

Mencionamos páginas atrás que la Idea estética es la acepción trascendental del espíritu en la naturaleza, y que éste es el “principio vivificante en el ánimo”, conectado al libre juego de la “combinación facultativa”. Ahora bien, la afirmación de que los juicios de gusto implican este libre juego de las facultades, invita a plantear, según Kant, la posibilidad de la **universalidad** de tales juicios, porque, si bien es cierto que su fundamento es, por denominación del Juicio, meramente subjetivo, a pesar de ello contienen una conformidad a ley (generalidad) de la facultad intelectual, provocando que el Juicio sea tanto objeto como ley para sí mismo; en otras palabras, que el gusto sea subjetivo y, de igual modo, aceptado por otros individuos como correcto, es una asunto que refiere, pues, al apriorismo del Juicio²⁵. Un juicio singular tiene “validez” de acuerdo con la conformidad a fin subjetiva del Juicio, que le suministra una doble peculiaridad: una validez a priori, más no lógica conceptual, y una “necesidad” atribuida, no al entendimiento, sino a una complacencia general a favor de cierto objeto. En ello recae que el juicio de gusto sea considerado como “necesario” para nosotros, sin prueba objetiva alguna. La única “prueba” que tenemos es la **suposición** de un sentido común inherente a toda entidad racional: todos juzgamos la complacencia de acuerdo a una conformidad a fin subjetiva en la “combinación facultativa”. Evidentemente no es la complacencia por sí misma la “prueba” y suposición subjetiva de tal apriorismo, sino, afirma Kant, la **validez** universal de la complacencia —o del placer²⁶. ¿Qué significa esto?, ¿qué significa la validez universal de la complacencia? La pregunta nos nace porque, como hemos visto a lo largo del sistema, el sentimiento de

²⁴ *Op. Cit. Ibid.* p. 195

²⁵ Este último es conjeturado, primeramente, apelando al criterio del sentido común que mora en el Juicio, a los tres principios de dilucidación que “tienen” a la universalidad del enunciado. Véase el apartado correspondiente del capítulo I.

²⁶ *Cfr. Op. Cit.* p. 148

placer es de carácter por demás subjetivo, incapaz de suministrar un conocimiento (necesario) de la naturaleza, y en ese caso imposible de contener generalidad o universalidad a priori. Para responder a este cuestionamiento, habremos de centrarnos en las disquisiciones generales que Kant lleva a cabo sobre el arte (Kunst). Los motivos de esta incursión son los siguientes: iniciaremos con una descripción de la obra de arte en general, ya que nos ayuda a vislumbrar el sentido de la creación genial como “presentación” de una Idea estética. Continuaremos con la exposición del juicio sobre lo bello con respecto a la naturaleza y al arte, dado que en éste encontraremos la posibilidad de emitir juicios de gusto estrechamente relacionados con el carácter ideal de la razón y, con ello, exponer el carácter “universal” de los mismos. Empecemos, pues, con lo correspondiente a la obra de arte.

1. El Arte y el Genio

Para comenzar, pongamos como ejemplo una representación máxima de lo que cualquier hombre juzgaría como objeto artístico; *la Gioconda*, por ejemplo. No cabe la menor duda que la mayoría de los individuos, críticos o neófitos de la creación artística, estarían de acuerdo en que esta soberana representación pictórica es arte. Mas ante esto, cualquiera se preguntaría ¿en verdad es cierto que *la Gioconda* es una obra de arte indubitamente? Prima facie es complicado aseverar tal cosa, porque nuestros juicios de gusto pueden ser múltiples al respecto de la obra: la magia onírica del sfumato, la manifestación observable de la diosa griega Hera, la perspectiva entre el busto y las colinas de fondo, el símbolo del misterio en su enigmática sonrisa, la conjunción de los contrarios en el vaivén de su rostro femenino o masculino, etc. Las apreciaciones son variadas y disímiles entre ellas. No obstante, con base en la caracterización de la estética kantiana hecha hasta el momento, podemos afirmar que esta obra es presentada a partir de la contemplación de una “otra” naturaleza bajo el libre juego de las facultades. Pero ¿en qué sentido se “manifiesta” esa “otra” naturaleza? Queda claro que existen ciertas condiciones que debemos cumplir para obtener gusto estético en ella, pero de eso a que la podamos “manifestar”, hay un paso muy grande. Es verdad que podemos contemplar la naturaleza en su extensión orgánica y animada, encontrando, ciertamente, complacencia estética en alguna de sus formas. Mas ello no justifica la manifestación de esa “otra naturaleza” en un objeto donde el hombre ha

puesto su semilla. Salta a la vista que estamos rodeados por objetos contruidos por manos humanas o elaborados gracias a la complejidad de su astucia y sagacidad para manipular la naturaleza mecánica, y no por ello decimos que son artísticas. Entonces ¿de dónde surge aquello que nombramos arte?. ¿qué clase de mano o inteligencia es capaz de provocarla? Un objeto tocado por el hombre que, no obstante, representa una “otra naturaleza”, es, afirma Kant, una expresión nacida y plasmada a partir de una personalidad genial.

El genio (*Genie*), es un don natural, una característica innata que ha “premiado” a ciertos individuos con la suficiente fuerza en el juego de sus facultades, es decir, le ha dotado con suficiente espíritu, para “mirar” tras la mecánica de la naturaleza una “otra naturaleza” que puede ser expresada sensiblemente. En este sentido, el talento natural del genio radica en la superación de toda ley, característica esencial de la naturaleza mecánica, impulsándole hacia una visión original y novedosa de cualquier fenómeno. La superación de la legalidad mecánica indica, al mismo tiempo, la presentación de una nueva regla que, empero, no está determinada por ningún concepto o categoría, sino por la mera contemplación, por la falta de condicionamiento volitivo e intelectual. La originalidad de la regla genial es, en palabras propiamente estéticas, un modelo (*Muster*), un ejemplo que el resto de los individuos, talentosos o no, procuran seguir y transformar en uno más fresco e inaugural. En este arreglo, el don natural del individuo genial impide, dada la fuerza armoniosa que sus facultades le despiertan, una descripción lógica de su proceder y apela, más bien, a un sinsentido (*Unsinn*) en la producción de su obra. No tiene explicación alguna, él sólo reproduce lo que “mira”. Por esto, el método científico es insuficiente frente a la creación genial. De cierta manera son caminos radicalmente distintos en su objetivo, pues cada uno enfrenta y vive la naturaleza a su modo particular:

Es así como todo lo que Newton expuso en su obra inmortal acerca de los *Principios de la filosofía de la Naturaleza* –por grande que fuera la cabeza requerida para describir parecida cosa– bien puede ser aprendido; pero no se puede aprender a hacer poesía con riqueza de espíritu, por exhaustivos que puedan ser todos los preceptos para el arte poético y excelentes los modelos de aquellos. La causa de ello es que Newton podría mostrar todos los pasos que tuvo que hacer (...) no sólo a sí mismo, sino a cualquier otro destinado a la sucesión; pero ni un Homero ni un Wieland podría indicar cómo surgieron y se juntaron en su cabeza sus ideas, ricas en fantasía y, sin embargo, a la vez plenas de pensamientos,

porque él mismo no lo sabe ni puede, pues, enseñárselo a otros²⁷

Con base en lo anterior podemos decir, como una conjetura inicial, que el sentido (Sinn) del arte es emular la naturaleza, presentarla, que no imitarla, de manera extraordinaria e inusitada en la libertad imaginativa. La transformación de la naturaleza que emprende la imaginación, hacia su "otra naturaleza", tiene como referencia, no obstante, a la propia naturaleza. De ello resulta la aseveración de que el arte no está presente en las formas naturales; si bien complace, es digna de contemplación y emisión subjetiva de juicios de gusto, ello no quiere decir que la naturaleza sea artística. Más bien, el genio **transforma** la naturaleza en arte: el arte es producción de la libertad imaginativa. Abismado en la "vida imaginativa", el genio no es el candidato idóneo para la deducción lógica de ciertos principios susceptibles de demostración y enseñanza. Asimismo, los matemáticos o los físicos, por ejemplo, son incapaces de presentar la "otra naturaleza" sugerida por la libertad imaginativa. Sólo en el genio, en el libre juego de la imaginación y el entendimiento, se logra expresar lo innominable²⁸. Pero, cuál es el contenido de esto "innombrable", preguntaría un intelecto apto para la deducción. Ni el mismo creador lo sabe explicar. Su "contenido" está allí, en la contemplación, en el gusto: el arte es el producto de la visión genial²⁹; indemostrable.

Bajo esta luz estamos justificados, de alguna manera, para aseverar que *la Gioconda*, nuestro ejemplo artístico, es una obra genial. Pero si nuestro afán aún persiste en la duda, podemos interrogarnos ¿qué expresa esta "otra naturaleza" de *la Gioconda*? La respuesta la señalamos en los aparados anteriores: el libre juego de la "combinación facultativa", la libertad imaginativa de los juicios de gusto, la Imagen originaria, el espíritu ... la **Idea** estética. Como veremos a continuación, la visión y la misión del genio cobran un matiz distinto en la expresión de la "otra naturaleza": su objetivo no es nuestra Imagen

²⁷ *Ibid.* 184

²⁸ Aunque, claro está, los modelos de las obras geniales pueden "dejar escuela", y los aprendices "imitan" el modelo genial del maestro. Pese a ello, por más "imitaciones" que tuviese un alumno decidido y voluntarioso, no podrá jamás llegar a expresar una obra genial, pues en su sangre no está puesto ya ese don natural. Cfr. *Ibid.* p. 200

²⁹ Como el arte es producción del genio, se distingue, entonces, muy claramente del método científico. De igual modo se distingue de la artesanía (Handwerk), pues ésta, basada en la imitación, busca la remuneración por el "trabajo" realizado; el arte como tal siempre será independiente de cualquier necesidad económica.

originaria, espíritu primigenio de la creación, caótico y azaroso. Por el contrario, la finalidad propia del artista, del genio creador, es:

la feliz relación que ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender, de descubrir ideas para un concepto dado y, por otra parte, encontrar la expresión para ellas (...) ³⁰

El sentido de la creación artística es develar y expresar sensiblemente a las Ideas. Pero ¿cómo es que expresamos una Idea de algo? Enfoquemos la respuesta en el “modo” de la “expresión”. Tal como en el resto de los quehaceres humanos, el arte genial tiene su división en disciplinas o expresiones diversas de las Ideas estéticas. De entre ellas destacan, según Kant, las artes de la palabra, a saber, la retórica y la poética; las artes plásticas, que abarcan a la escultura, la pintura y la arquitectura; y una tercer clase llamada el bello juego de las sensaciones, donde se encuentra la música y el “arte de los colores”. Para el filósofo, toda expresión artística tiene su rango y carácter singular, todas las artes expresan sensiblemente una Idea, sin embargo, advierte que es el arte poético quien logra su propósito más acabadamente. Mencionemos muy brevemente las características del arte poético ³¹ y encontremos en él la respuesta al “contenido” de la expresión estética.

De entre todas las artes, la poesía es la que menos necesita de modelos o reglas anteriores. Aquí, el “vuelo” de la imaginación es aún más rico, y la incommensurabilidad de las imágenes a los conceptos le dota con ilimitadas formas y figuras que la lógica del entendimiento no puede asir. Logra la presentación de cualquier concepto confundido entre multiplicidad de pensamientos, sin concatenarlos de acuerdo a un ordenamiento mecánico. Permite experimentar a la naturaleza con una potencia que no existe a simple vista, señalando, acaso como esquema, dice Kant, la región suprasensible de las Ideas:

Osa el poeta hacer sensibles ideas racionales de seres invisibles, el reino de los bienaventurados, el de los infiernos, la eternidad, la creación y cosas semejantes; o volver también sensibles, por encima de los límites de la experiencia, aquello que sin duda tiene ejemplos en ella, la muerte, la envidia y todos los vicios, por ejemplo, y asimismo el amor, la gloria y parecidas cosas, por medio de una imaginación que emula el ejemplo de la razón en el logro de un máximo, y con una integridad para la que no se halla ejemplo alguno en la naturaleza ³²

³⁰ *Ibid.* 198

³¹ Para una observación acerca del resto de las artes Cfr. *Ibid.* 204ss

³² *Ibid.* 194

¿A qué región suprasensible nos referimos? La cita es muy clara al respecto: no al "mundo", a la "naturaleza de objetos imaginados", a su libertad, arbitrariedad y caos proyectado desde el espíritu primigenio, desde la imagen inenunciable. La poesía, y en general toda expresión artística³³, expresan y manifiestan la región suprasensible de las Ideas de la razón. Así, nos dice el de Königsberg, las Ideas plasmadas por obra de la libertad imaginativa, son la **pareja (pendant)** de las Ideas trascendentales. En tanto incondicionalidades que no aceptan criterio empírico alguno³⁴ y además, porque al igual que su pareja racional, **tienden** hacia la región que sobrepasa los límites de la experiencia.

¿Qué nos dice esto? Lo que subyace y se deja entrever es la **validez** universal de los juicios de gusto. ¿Por qué? Añadiendo la característica racional a las Ideas estéticas, los juicios de gusto pueden contener cierta "validez generalizada", para obtener la **aceptación** de los demás sujetos contempladores del mismo objeto. Mas ¿cómo es que los juicios de gusto tienen contenido racional?, ¿cómo es que el arte, expresión de Ideas estéticas, se eleva a la idealidad racional? Para ello será menester presentar la consideración de que el juicio de gusto **racional** es el juicio acerca de lo bello.

C. La Belleza y la Dependencia del Juicio

1. La Comunicabilidad de los Juicios de Gusto

Con lo dicho al respecto de los juicios de gusto podemos afirmar que la expresión genial de las Ideas estéticas es, efectivamente, arte. La falta de restricción del libre juego de la imaginación y las imágenes para superar cualquier concepto dado, siguiendo así un arreglo distinto al del dominio lógico-mecánico de la naturaleza, constituye el elemento central de la expresión artística basada en la personalidad genial. Empero, conforme a una "denominación" kantiana, este tipo de creación, sin coto a la libertad imaginativa, se le da únicamente el nombre de "arte ingenioso" –pues se muestra genio en ese arte³⁵. En otras palabras, lo que el artista imprime de sí en una obra, es su propio genio, su propia "mirada", su propia "visión" de la naturaleza; revolucionaria e inaugural, pero individual y

³³ Cfr. 204ss. Hemos presentado el caso del arte poético por la relevancia que Kant le adjudica; no obstante, la consideración de que el arte expresa Ideas racionales es aplicable, evidentemente, a la totalidad de sus disciplinas.

³⁴ *Ibid.* 190

³⁵ Cfr. *Ibid.* 200

única. Para que exista una **finalidad** en dicha obra, es decir, para que la creación artística contenga un **sentido** que supere el criterio subjetivo y, por ello, parcial del genio, convirtiéndose en la manifestación de una Idea que regule, que "modele", pues, a la naturaleza, habrá de existir en esa expresión, en ese arte, una condición que haga de ella un arte "universal", un arte **comunicable** a toda entidad con libre uso de sus facultades. La condición de posibilidad para que ese arte sea comunicable, radica, inicialmente, en nuestra facultad de juzgar ese arte, es decir, un arte es tal, cuando el espectador juzga que es arte. Que la expresión estética provenga de la más recóndita pasión y frenesí del genio, no es suficiente para que el espectador se complazca y contemple la obra en su plenitud. Puede darse el caso que no despierte ningún "sentimiento favorable" ante su presencia; que a ningún espectador le agrade, le plazca, en fin, le guste la obra. De ser así, tal obra, a pesar de su origen, dista mucho de ser arte. Acaso, si en ella vemos espíritu, fuerza vivificante, frescura, etc. podemos juzgarle, decíamos atrás, como "arte ingenioso", pero que en definitiva no logra "decirnos algo", "dejarnos algo más" que la pura contemplación. Para que en nosotros nazca aseverar que una obra "nos dice algo", que nos **comunica** algo, habremos de considerar a nuestro juicio de gusto, no ya desde un plano meramente estético, donde lo podemos dividir como juicio estético de los sentidos y juicio estético de reflexión –tomando en cuenta sus respectivas combinaciones trabajadas hasta el momento–, sino a partir de la observancia de la idealidad de su finalidad, desde su unidad con la razón. Así, el juicio de gusto adquiere una dimensión distinta cuando el producto estético nos hace vislumbrar que esa "otra naturaleza" expresada estéticamente, es la misma "otra naturaleza" que la razón nos **comunica** en su idealidad. Quizá nos sea más fácil exponer lo anterior con términos propios de la filosofía trascendental. Cuando desde un plano con miras a comunicar sensiblemente el "contenido" de una Idea estimamos que el gusto juzga de acuerdo a las figuras empíricas dadas en la naturaleza, hablamos, dice Kant, del **empirismo** del gusto. En cambio si vemos que éste juzga de conformidad con una ley **a priori**, decimos que es el **racionalismo** del gusto. En otros términos, juzgamos conforme a una dependencia en lo puramente complaciente o, en el primer caso, según su "independencia reflexivo-contemplativa". La condición empírica del gusto, por sí misma, es incapaz de comunicarnos algo, pues su encadenamiento a la multiplicidad de complacencias delimita su esfera a una "sensibilización", a un sentimiento que, por

definición, es obscuro e impreciso³⁶. Por eso, es en el racionalismo del gusto donde se asienta la posibilidad de juzgar una obra con relación a su "comunicabilidad", con referencia a aquello que "nos dice".

Para ahondar en el grado de comunicabilidad del racionalismo del gusto, es menester realizar una dicotomía más sobre esa misma condición racional. Vayamos más despacio. Cuando emitimos un juicio de gusto, hemos dicho hasta ahora, no obtenemos conocimiento de la naturaleza y, por eso, la conformidad a fin que subyace en el Juicio, es una conformidad subjetiva: una concordancia estética *supuesta* entre una imagen y el Juicio. A esta "libre concordancia" le llama Kant el *idealismo* del gusto, cuando la conformidad a fin es sin fin, sin ninguna particularidad que dirija su intención. La conformidad a fin corresponde a una falta de finalidad "externa" o "ajena" al propio Juicio, pues cuando juzgamos "sin objeto", sin objetivo, encontramos el fundamento *a priori* en nuestra subjetividad, en nuestro propio juicio desinteresado y "des-intencionado". Aquí, nuestra libertad imaginativa *hace un favor* a la naturaleza, al acogerla bajo su propia contemplación. Con esta división, tenemos que en el criterio *idealista* del racionalismo del juicio de gusto se localiza la independencia del Juicio con respecto a las otras facultades, al juzgar libre e imaginativamente la naturaleza en su propia contemplación "interior", sin tomar, aparentemente, ningún fin específico de la naturaleza "real-teleológica", "real-práctica" o teórico especulativa. Mas ahora se asoma la problemática básica en los juicios de gusto "independientes". Si éstos, en su *idealismo* racional, pertenecen a la independencia y exclusividad de nuestra facultad de juzgar *a priori* los productos geniales como arte ¿en qué sentido es comunicable este juicio?, ¿cómo puede ser válida una complacencia subjetiva? La primer respuesta, mencionada en el primer capítulo, compete al criterio del sentido común en virtud de su "tendencia" a la universalidad del enunciado; empero, a pesar de su comunicabilidad, su efectiva validez universal es aún oscura³⁷. El esclarecimiento del grado de comunicabilidad del gusto, nos dice Kant, se encuentra en que el *idealismo* racional del juicio del mismo está *puesto*, desde la facultad de juzgar, como un *símbolo*, como una representación simbólica de la razón. Esto es, cuando la razón especula un algo (Idea) a lo que ninguna intuición se acomoda:

³⁶ Véase la denominación de "sentimiento" en el apartado correspondiente del capítulo I.

³⁷ Además de que, en ese sentido, su "tendencia", si se fundamenta en los tres principios de dilucidación, busca "conocer" al hecho en cuestión, no contemplarlo estéticamente.

se pone un tal a cuyo propósito el procedimiento de la facultad de juzgar coincide de modo meramente analógico (...) coincide simplemente según la regla del proceder, y no según la intuición misma y, por tanto, simplemente según la forma de la reflexión³⁸

pues el modo de representación simbólico es una especie de representación intuitiva: los símbolos son intuiciones generadas a partir de una hipotiposis³⁹. Cuando Kant afirma que un juicio de gusto, en su idealismo, es un símbolo de la razón, nos dice que la Idea estética contemplada desinteresadamente en el Juicio es **análoga**, pues, a una Idea de la razón misma⁴⁰. El gusto, en su idealismo, supera y transforma al mecanismo de la naturaleza bajo otro arreglo distinto de aquel apto para la complacencia en la contemplación “juzgante”, y al “mirar” este “otro” arreglo incondicionado, nos vinculamos, por analogía, a la idealidad de la razón, equiparando la contemplación de la Idea estética con la realización moral del Ideal trascendental. Entonces, un juicio de gusto es racional como **analogía** y **símbolo** de la idealidad de la razón, y en esta primera forma es **comunicable** a otros entes racionales⁴¹. Es aquí donde el juicio de gusto divide y transforma hacia una estimación de la obra artística condicionada a su realización ideal, a su realidad práctica. La producción estética posee una **finalidad** y un **sentido** específicos: la realidad de la razón. Por ello, dice Kant, el racionalismo del juicio de gusto, de igual manera que guarda un idealismo, posee un **realismo** cuando el enjuiciamiento tiene un objetivo particular, es decir, una intención (teleológica⁴²) en la contemplación de la obra.

Si observamos el producto artístico con base en la hipotiposis ideal, la obra genial ya no expresa únicamente el libre juego de la imaginación y los atributos estéticos, ya no se genera exclusivamente por la parcialidad subjetiva de la visión extraordinaria del creador,

³⁸ *Op. Cit.* p. 255

³⁹ Por ejemplo, el caso de los símbolos utilizados por la ciencia matemática no son conceptos, parámetros lógicos adecuados a una intuición, a una magnitud, más bien su presentación está representada desde la intuición. Cfr. *Ibidem*.

⁴⁰ La pareja (**pendant**) de las Ideas racionales.

⁴¹ La analogía se puede observar, también, del siguiente modo: las Ideas son estéticas, de acuerdo al libre juego subjetivo de las facultades cognoscitivas, y son Ideas racionales bajo la postulación objetiva de un concepto puro que sobrepasa los límites de la naturaleza dada en la intuición. Una Idea estética, no es conocimiento porque es una **imagen** que no puede ser subsumida por ningún concepto y una Idea de la razón no es conocimiento porque tiene un concepto **suprasensible** al que ninguna intuición le corresponde: la idea estética es una representación **inexplicable** (**inexpouibel**) de la facultad imaginativa y la Idea racional es un concepto **indemostrable** (**indemonstrabel**) de la razón. Cfr. *Ibid.* 240

⁴² En tanto que el fin particular está enmarcado por el sentimiento de placer y displacer y, en última instancia, refiere al concepto regulativo de perfección, que apunta, finalmente, a su realización en la práctica del Bien.

más bien, “contiene” un parámetro externo, una noción “ajena” a la mera contemplación del Juicio. Contiene la posibilidad de juzgar al producto estético como una obra de arte más acabada, con sentido, con finalidad ... con belleza: la condición de “comunicabilidad”, de intersubjetividad de un juicio de gusto es, según Kant, la posibilidad de juzgar acerca de lo bello (*Schöne*). La pregunta que interroga por la belleza se anexa, entonces, por “necesidad comunicativa”, a la pregunta por la posibilidad de los juicios de gusto. Sin la belleza, el juicio de gusto es incomunicable e inexpressable, no contiene un símbolo trascendental, vaya, no tiene sentido.

2. La Belleza como Símbolo de la Razón

Para responder a la pregunta que interroga por la belleza, y encontrar así la finalidad racional del gusto y la obra artística, es menester tomar en cuenta su “definición” más general. En un primer momento, y sólo en un primer momento, la belleza es “denominada” como:

lo que place universalmente sin concepto⁴³

Con esta primera “denominación”, vemos que la belleza es una complacencia que condiciona **necesariamente** nuestro sentimiento de placer en la contemplación de un objeto. No obstante, dicha “necesidad” no es de índole lógica, no adecuamos ningún parámetro intelectual a la presencia empírica del objeto ¿de dónde obtiene su necesidad entonces? La característica “universal” de la complacencia sobre lo bello descansa, justo, en el carácter independiente de los juicios de gusto. En otras palabras, cuando nuestro gusto juzga que una obra de arte es bella, el idealismo sobre el enjuiciamiento no expresa ningún fin condicionado, y la expresión de la Idea estética es recibida de conformidad a su mera contemplación, encontrando, pues, su fundamento en la facultad de juzgar misma: la “necesidad” del juicio de gusto radica, de inicio, en una idealismo del gusto. Por ejemplo, en una obra de arte bella, *la Gioconda*, sabemos, dado que está firmada por la creación genial, que no es un producto natural en sí mismo, no es un árbol o una montaña y, sin embargo, la libertad absoluta que tiene la imaginación en el hecho creativo, debe presentar a la obra como si fuese un producto de la naturaleza, en donde su talentoso autor jamás se

⁴³ *Op. Cit.* 32.

halla inmiscuido: “el arte es bello cuando ofrece viso de naturaleza”⁴⁴. La mano genial debe ser sutil en su expresión, sin dejos de academicismo, como si la misma naturaleza viva guiara la mano creadora en la pincelada, en la pluma, en el violín o en el cincel. La libertad imaginativa provoca, entonces, la transformación de la naturaleza en un “mundo de objetos imaginados”, donde las imágenes son la pauta de la realidad. Esta “otra naturaleza” brota desde la creación imaginativa lleva el nombre, según Kant, de *belleza libre*, belleza sin finalidad, sin objetivo, sin sentido. Con lo dicho hasta el momento, esta primera aproximación a la belleza nos es insuficiente para dar cuenta tanto de la “universalidad” del gusto como de la comunicabilidad del producto artístico. Su conformidad a fin sin fin, impide dirigir nuestra mirada a la idealidad trascendental y con ello olvidamos el principio de unidad de ideal. Por esta razón, Kant aduce a un segundo tipo de belleza, una belleza que en verdad nos simbolice, que nos permita “acceder”, por analogía, a la región supramundana de las Ideas de la razón: la *belleza adherente*. Esta “segunda belleza”, muy diferente de la libre, contiene un fin particular, un objetivo condicionado por analogía al *realismo* del gusto. Ella nos expresa que lo más (perfecto) que puede alcanzar el gusto en su analogía con las ideas, es la producción subjetiva que cada quien genera respecto del objeto contemplado –i.e. Idea estética–, con base en la cual, juzgamos, no sólo nuestro propio gusto sobre lo bello, sino el de cualquier otro ente racional. Este máximo del gusto, continúa, es un *Ideal* de la imaginación y supone que nuestro juicio de gusto sobre lo bello es aceptado intersubjetivamente; que lo que a nuestro Juicio es bello, es válido para todos aquellos que contemplan el mismo objeto. La posibilidad de semejante cosa sólo se da si este juicio tiene, en su complacencia, un fin particular, un objetivo específico, un sentido. Lo que la belleza adherente nos indica es que el *Ideal* de la belleza subyace en cierta “racionalización analógica”⁴⁵ de nuestro juicio, en cierta intencionalidad e interés del mismo: el Ideal de la belleza es posible con exclusión de la libertad de la belleza, porque ésta implica una conformidad a fin sin finalidad.

La bifurcación del criterio acerca de lo bello no lleva, entonces, a lo que hemos denominado la “disyunción de la belleza”. A nuestro ver, si tomásemos por camino a la

⁴⁴ *Ibid.* 179

⁴⁵ Cfr. *Ibid.* 55. En este sentido cuando juzgamos de acuerdo con el Ideal de la belleza, nuestro juicio de gusto ya no es “puro”, no contiene independencia de la facultad de desear y, por ello, es un juicio estético en tanto símbolo de lo moral.

belleza en su libertad, obtendríamos una primera justificación de la inabarcabilidad lógica y racional del espíritu, de la imagen originaria, cuya experiencia intentamos señalar. Empero, Kant emprende el camino de condicionar racionalmente el juicio sobre lo bello y, con esto, a las Ideas estéticas, a la Imagen originaria y al espíritu mismo. El porqué de esta decisión kantiana es a todas luces evidente: si la belleza y el gusto sobre la misma fuese absolutamente libre en su finalidad sin fin, el condicionamiento del Ideal trascendental y la realidad (sistemática) tanto teórico-especulativa como práctico-religiosa, estarían puestas “en tela de juicio”⁴⁶. Con el problema de la “disyunción de la belleza”, la independencia del Juicio con respecto a las otras facultades queda prácticamente ensombrecida. Sobre todo porque el condicionamiento de la facultad de desear superior al que se somete la belleza adherente, descarta, de tajo, la posibilidad de una independencia de los juicios estéticos y sobre todo del juicio sobre lo bello. De esta misma manera, el Ideal de la belleza, como supuesto de la intersubjetividad del juicio acerca de lo bello, está encadenado a los designios de lo moral suprasensible, y la “validez universal” de su juicio remite a la finalidad racional de la belleza.

3. El Hombre: Ideal de la Belleza

Por todo lo anterior Kant concluye, nuevamente, que el ser humano, en tanto fin final de la creación, es el único capaz de “racionalizar” el placer o de transformar el sentimiento de placer o displacer, característica de las existencia animadas, en una complacencia con sentido particular. Sólo en él se puede encontrar un Ideal de la belleza en su plenitud, pues únicamente él, como fin final de la creación, es el único con la facultad de adjudicar una finalidad a la misma:

Sólo aquello que tiene la finalidad de su existencia en sí mismo, el hombre, que por la razón puede determinarse sus fines a sí mismo (...) este hombre, pues, entre todos los objetos del mundo, es el único capaz del ideal de la belleza⁴⁷

Esto, es claro para nosotros, desvía la pureza contemplativa del juicio de gusto, en su libertad imaginativa, y nos empuja a dirigir nuestra fuerza contemplativa hacia un fin particular, a saber, el hombre como fin en sí mismo: como voluntad autónoma y libertad

⁴⁶ Al final del este capítulo señalaremos algunas cuestiones a este respecto.

⁴⁷ *Ibid.* p. 55

moral. En este sentido es que la belleza es el **símbolo** de lo moral. La Idea estética y la Idea racional se unifican a partir de la belleza adherente como analogía, como un modo de representación intuitiva, donde las imágenes sensibles expresadas en la naturaleza o la obra artística contienen su dirección, su referencia intuitiva a la región suprasensible de la eticidad:

Aquí el gusto hace posible, por decir así, el paso del atractivo sensorial al interés moral habitual sin un salto demasiado violento⁴⁸

Sin el Ideal de la belleza, la libertad imaginativa de la belleza libre caería en un sinsentido, en ilusiones alejadas del principio de la unidad de la razón. Por ello, la “validez universal” del gusto, cuyo fundamento es el sentimiento de placer o displacer, es posible únicamente a partir del enjuiciamiento sobre lo bello adherente, porque sin este modo de enjuiciamiento, no cabría racionalización de nuestro juicio y por tanto ninguna finalidad. Y dado que toda finalidad contiene, pues, la semilla teleológica hacia la realización moral de Dios en la tierra, de ello se deduce que el Ideal de la belleza, como adherente, es una condición que da a nuestro Juicio la unificación con respecto a los fines morales particulares y, en última instancia, a la finalidad misma de la creación. Así, la consideración sobre el juicio de lo bello tiene, antes que nada, la finalidad de **ordenar** la libertad imaginativa a una condición superior, pues ella puede revelar los mentados **sinsentidos**⁴⁹ apartándose del enjuiciamiento complaciente y, por ello, la “generalidad” del entendimiento y/o de la razón misma.

Dicha ordenación se aprecia, desde el plano sistemático, en que las Ideas son representaciones referidas al entendimiento y, no obstante, por sí mismas no suministran conocimiento de la naturaleza. Desde esta perspectiva, y con todo lo mencionado hasta ahora, el sistema de la filosofía trascendental se manifiesta bajo tres características esenciales, a saber, de acuerdo al uso teórico del entendimiento, para una facultad de conocimiento, de acuerdo al uso estético del Juicio para el sentimiento de placer y displacer, y en virtud del uso práctico de ella misma para la facultad de desear, enmarcando todas ellas conforme a la **exigencia ineludible** de la unidad incondicional de la razón.

⁴⁸ *Ibid.* 260

⁴⁹ Nótese esta afirmación de la *Crítica de la Razón Práctica* en relación con la “independencia” de los juicios de gusto: “nos abandona a todos los absurdos y desvarios de la imaginación”. p. 217.

D. Apéndice a la Racionalidad del Gusto.

Para reforzar la consideración de que los juicios de gusto, y con ellos la propia facultad de juzgar, están supeditados a la autoridad de la región Ideal moral, terminemos el capítulo con un “apéndice del enjuiciamiento estético”⁵⁰ o, en otros términos, las consideraciones del juicio sobre lo sublime (Erhabene).

1. Lo Sublime

Tanto lo bello como lo sublime son complacencias que no están fijadas en juicios estéticos de los sentidos o en proposiciones lógicas, sino en juicios estéticos de reflexión. La diferencia esencial de ambos radica en que la belleza libre, no la adherente, está provista con exclusividad a la **forma** de la conformidad a fin (sin fin) del Juicio; en cambio, lo sublime se nos presenta como un sentimiento que va **en contra** de la conformidad a fin del Juicio y, en este sentido, como “violentador de la imaginación”⁵¹.

a. Lo sublime matemático

Hay dos formas de caracterizar lo sublime; la primera, lo sublime matemático, nos dice que lo sublime es lo absolutamente grande (schlechthin Gross), mas no en cuanto una gran magnitud dada en la naturaleza intuida, por ejemplo, cierta instancia matemática que refiera a un conglomerado de unidades, sino de acuerdo a la **estimación** de nuestro Juicio con respecto al objeto e, inmediatamente después, juzgamos que dicho objeto absolutamente grande es digno de nuestro **respeto**, pues, a pesar del esfuerzo cognoscitivo por determinar matemáticamente el sentimiento de lo absolutamente grande como una magnitud, éste se ve coartado ante la estimación de nuestro juicio, sin encontrar, digamos, un objeto, una magnitud específica, determinada con medidas empíricas que ocasione esa representación. De ahí que:

lo sublime es aquello cuyo solo pensamiento da prueba de una facultad de ánimo que excede toda medida de los sentidos⁵²

⁵⁰ Cfr. *Ibid.* p. 78

⁵¹ *Ibid.* p. 76

⁵² *Ibid.* p. 85

Además de la instancia sensible, dado que estamos en el terreno del enjuiciamiento estético, encontramos que la imaginación en su libre conformidad a fin (sin fin) procura vislumbrar la Idea estética en el fenómeno que despierta este sentimiento particular, mas, para su pesar, es repelida y obligada a retornar a sí misma, porque se encuentra perdida en lo absolutamente grande, en lo infinito (*Unendliche*). Lo infinito es representado, para el gusto, en función del pensar mismo, pero, al mismo tiempo, en virtud de su finitud: el entendimiento piensa lo infinito como su propio límite. Digamos que lo absolutamente grande es la demarcación de su propia función estimada por el Juicio, y la “representación” de dicha estimación es llevada a cabo por el entendimiento⁵³. El enjuiciamiento estético de lo sublime matemático se encuentra directamente acotado por el propio entendimiento, como incapacidad de encasillar lógico-conceptualmente –en una magnitud– la “presencia” del objeto frente a nuestro juicio. Por eso, la referencia que el entendimiento utiliza, como representación de ese objeto sin magnitud definida, es el concepto límite de nómeno⁵⁴, concepto que rebasa, pues, toda esfera empírica, la cual ni la imaginación en su libertad, ni el entendimiento en su determinación logran abarcar. En ello se vincula el Juicio al respecto del objeto absolutamente grande y la facultad suprasensible que vive en nosotros; a saber, la facultad de desear superior, porque sólo a partir de ella se atisba en su idealidad, tanto la limitación cognoscitiva como la imaginativa:

Nuestra imaginación aún en su máximo esfuerzo con vistas a la comprensión de un objeto dado en un todo de la intuición, que de ella exige, prueba sus límites y su inadecuación aunque también a la vez su destinación (*Bestimmung*) para llevar a efecto la conformidad con aquella idea como una ley⁵⁵

Lo que “anuncia” lo sublime, a fin de cuentas, es que tanto el conocimiento y toda su estructura, como el enjuiciamiento, están destinados, por la legalidad unificante de la razón, a subordinarse irremediablemente a su naturaleza moral suprasensible. Esto ocasiona a nuestra subjetividad, desvirtuada en sus expectativas cognoscitivas y estéticas, un sentimiento de displacer al no ver satisfecho su deseo, pero al mismo tiempo, suscita una complacencia por la adecuación de ella misma a una facultad y finalidad suprasensible por encima de la naturaleza.

⁵³ Recordemos que lo absoluto es concebido a partir de la especulación racional.

⁵⁴ Véase el apartado correspondiente del capítulo I.

⁵⁵ *Op. Cit.* p. 97

b. Lo Sublime Dinámico

Para la segunda estimación de lo sublime, lo sublime dinámico, es menester que lo absolutamente grande nos inspire **temor**, haga nacer en nosotros un sentimiento que ejerce violencia (**Gewalt**) sobre nuestra subjetividad física, sobre nuestra naturaleza animada. Pese a ello, al temor que nos asalta ante semejante representación, internamente se emancipa una potencia para juzgarnos con independencia de la naturaleza mecánica, donde la humanidad, no el individuo, se impone a la naturaleza salvaje: la libertad suprasensible no sucumbe ante otro poder (**Macht**). En la emancipación de la humanidad ante el terror de la naturaleza furiosa, emerge, sí, una displicencia, un sentimiento de protección ante lo extraño, pero también una complacencia en cuanto vislumbramos que el **destino** de la humanidad no está en el ámbito material, sino en el reino de lo supramundano. Un hombre, decíamos con respecto a la religión, que enfrenta y supera todos los pesares del mundo y de la naturaleza, que aún con el temor y temblor que implica la decisión de servir a un poder más alto, cuya finalidad es el Reino de los Cielos, un hombre así, pues, es agradable a Dios, es un hombre bueno, un hombre santo; un hombre sublime.

Tanto en el sentimiento matemático y dinámico de lo sublime, el individuo y la persona, en su pertenencia a la humanidad, encuentra en su interioridad, en su sensibilidad, una "apertura subjetiva" a la región ideal. La imposibilidad de la libertad imaginativa por acotar el objeto aterrador en imágenes, es la posibilidad de sentir a las Ideas bajo:

una **violencia** que la razón ejerce sobre la imaginación sólo para ampliarla a la medida de su dominio propio (el práctico) y dejarla atisbar hacia el infinito que para ella es un abismo⁵⁶

⁵⁶ *Ibid.* p. 109

CONCLUSIONES

1. Con respecto a la lógica en general

La conclusión más importante acerca de la lógica es, sin duda, la consideración de que su origen está en el entendimiento. Bajo esta visión cobra una perspectiva distinta la inspección de las proposiciones científicas pues, de inicio, muestra que el carácter **necesario** de los enunciados científicos radica en las Categorías inherentes al sujeto cognoscente. Tanto los principios matemáticos como los principios dinámicos del entendimiento puro, especialmente las analogías de la experiencia, muestran dónde son formulados y justificados tales enunciados. En este sentido, la distinción entre ambas lógicas caracteriza perfectamente la funcionalidad del método científico bajo el comportamiento general del entendimiento: la naturaleza puede ser **conocida** y **explicada** teóricamente en virtud del rasgo lógico inmanente al hombre.

2. Con respecto a los conceptos

En un sentido amplio, podemos denominar a los conceptos como **parámetros de unificación representacional**. Esta denominación abarca, a nuestro ver, todos los modos en los que se nos presentan los conceptos, sean empíricos, sean puros del entendimiento o sean puros de la razón. Aquí vale muy bien la pena acotar la diversidad de modos en que son presentados los conceptos. La variedad de acepciones y denominaciones de los mismos acarrea, de inmediato, la conjetura de que, por principio, no son únicamente “nombres” de los objetos. En segundo término, sus distintos rasgos les caracterizan como nociones no definidas totalmente, esto es, un concepto no es una sola entidad (intelectual) que posea ciertas particularidades y no otras. Las ciencias positivas¹, por ejemplo, mantienen esta visión unívoca del concepto, misma que les permite edificar, con solidez, sus sistemas teóricos. La mención de esta consideración nos sirve para listar, no de manera prolija sino general, las variantes en la denominación de los conceptos, y percatarnos tanto de su heterogeneidad como de sus diferentes “grados” de pertenencia al entendimiento y su lógica.

Para comenzar, y en un nivel de dependencia considerable, están los conceptos nacidos de la espontaneidad del entendimiento, las reglas o las formas del pensamiento. Éstos, de uso exclusivo de la lógica, son, efectivamente, principios inmutables cuya utilización rigurosa legisla

¹ Véase el Apéndice II

la correcta conformación de un enunciado, y su validez para cualquier caso particular. Por otra parte, los conceptos empíricos son funciones generales del entendimiento. Dicha función general es configurada en un concepto una vez que la serie de figuras representacionales, o representaciones ya unificadas generalmente, aparecen con rasgos comunes frecuentes. Su fin es caracterizar un hecho en la naturaleza lo suficiente –que no detalladamente– para apuntarle como un objeto de conocimiento. La “indicación” es procesada internamente, en su misma generalidad lógica, y presentada en conjunción con otros conceptos para formar un juicio, una proposición con rasgos cognoscitivos. Por otro lado, pero también en el dominio intelectual, existen los conceptos comparativos pertenecientes a la reflexión lógica, aquellos que auxilian en la correcta aplicación de los conceptos. Si bien los conceptos de comparación no indican ningún objeto de conocimiento, son herramientas imprescindibles para la separación lógica de los conceptos. Aquí también se ubica el carácter trascendental de los conceptos comparativos, denominados, de acuerdo a una descripción aristotélica, tópicos o lugares. Éstos, acorde con la reflexión, determinan a priori si una representación pertenece al entendimiento o a la sensibilidad, y con ello suministran una pieza clave para el conocimiento. En este mismo rubro, aunque no sin ciertas precisiones, el concepto problemático de noumeno pone en jaque la constitución del entendimiento al deducir lógicamente el contrario de la naturaleza fenoménica. De inicio, el pensamiento de la cosa en sí alberga una paradoja interna en el entendimiento. En este plano, el concepto problemático tiene una coincidencia directa-indirecta con la lógica, pues no sabemos, bien a bien, el meollo de la incógnita. Una vez que el noumeno es denominado concepto límite su relación con la lógica se torna restrictiva y prohibitiva de su funcionalidad y pretensiones. Podríamos decir que sostienen una relación directa, pero que esa conexión es la nulidad de la misma relación.

Separados del domino exclusivo de la lógica del entendimiento, los conceptos puros de la razón, Ideas, tienen independencia de la determinación conceptual del pensar. Si bien son regulaciones incondicionadas necesarias para la unificación de lo dado en el entendimiento, su origen se debe a la intervención que la razón lleva a cabo con el objetivo de agrupar todo contenido intelectual de acuerdo a ciertos fines. En esta misma dirección, separada de la lógica del entendimiento, los conceptos regulativos del Juicio reflexionante apelan a la teleología, a la finalidad de los productos naturales como existencias animadas e inanimadas. Ya no están condicionados por el pensamiento determinante, y su propósito emana única y exclusivamente de

la región ideal. De este modo, los conceptos regulativos indican la dirección que han de tomar todas las facultades humanas con respecto a su unión posible o, mejor dicho, especulada en la incondicionalidad de la razón –encausando también las expectativas de la lógica.

En este último punto hay que tomar en consideración dos aspectos. Primero, los conceptos regulativos de perfección e intención pertenecen, si, al ámbito especulativo de la razón, en tanto que pueden ser pensados; no obstante, su rasgo teleológico, y con ello su condicionamiento moral, les empujan al límite de un tal pensamiento. En este sentido, cuando los conceptos puros de la razón toman bajo su región la búsqueda teleológica de los conceptos regulativos, dotándoles, pues, de la necesidad especulativa en su unificación con la razón, el terreno teleológico guarda un matiz objetivo, un sentido ideal-regulativo. En segundo término, los mismos conceptos puros de la razón son representaciones pensadas siempre en relación con el límite del conocimiento y, en cuanto su contenido es esencialmente práctico, con el propio pensamiento.

Las últimas afirmaciones pueden esbozar un primer acercamiento al sentido de los conceptos, ya que, por principio, es difícil denominar tajantemente lo que un concepto es –como lo pretenden las ciencias positivas. Pueden ser de indole empírica, comparativa, o tantas como hemos enumerado hasta el momento. Se puede observar, no obstante, que existe una cierta “liberación gradual”, por decirlo así, desde su espontaneidad en el entendimiento hasta su región ideal. En esta última, creemos, aparece un sentido distinto de la mera formalidad del pensamiento, de su pura lógica. Esta otra significación se puede descubrir apelando a dos características inherentes a su funcionalidad. La primera radica en la limitación que le suministra su procedencia, en otros términos, los conceptos, en su sentido intelectual, nacen del entendimiento, de la facultad de pensar los objetos, y dicha capacidad está demarcada primordialmente por el concepto límite de noúmeno. El entendimiento y los conceptos, por definición, ya están acotados a cierta esfera de la realidad. Que el pensamiento sea limitado resulta en la conjetura de que sus conceptos también lo son –pues le pertenecen en su dominio lógico. Así pues, dada su restricción funcional, su aspecto determinante es parcial, no logran definir toda realidad adecuadamente, su denominación, su condicionamiento y determinación, competen exclusivamente a lo “conocido” por la ciencia, a lo que sus sistemas teóricos pueden explicar y demostrar, más allá de su versión del mundo pierden sentido. La segunda, semejante a la anterior, recae en la incapacidad de los conceptos regulativos y de los conceptos puros de la

razón para condicionar, efectivamente, el terreno práctico de la realidad. Desde la perspectiva teórica especulativa, estos conceptos señalan la existencia de una realidad práctica no conocida con función intelectual alguna. Si bien obtienen su realidad en el acción de conformidad con la ley moral y, en este punto, supeditadas al Ideal trascendental, empero, en tanto conceptos especulativos, son regulaciones sin determinación práctica de la realidad.

Prima facie, lo anterior dota de un carácter “negativo” a los conceptos: su insuficiencia les condena. Sin embargo, creemos que tal insuficiencia es su virtud más grande. ¿En qué sentido? Podemos decir que, efectivamente, los conceptos, en todos sus “grados”, no pueden determinar toda la realidad, su origen restringido le impide un uso “estrictamente determinante” en la explicación de la naturaleza. Aún así, la “debilidad primigenia” de los conceptos no empobrece, de ninguna manera, su tarea, porque, a final de cuentas, si “miramos” con mayor hondura su capacidad, vemos que su sentido reside en un señalamiento de la realidad más que en una **definición explicativa** de los “objetos” que la “componen”. Esta última afirmación está sugerida, por ahora, como conclusión parcial de nuestra investigación, misma que nos llevará a “señalar” más acabadamente, que no suficientemente, esta primera aproximación. Pese a nuestra actual insuficiencia teórica –y de experiencia– en la elaboración de dicha consideración sobre el sentido del concepto, hemos, con base en el trabajo elaborado en estas páginas, indicado que la virtud “señaladora” de los conceptos se aprecia más nitidamente en la postulación kantiana de que la realidad, en un sentido fuerte, es esencialmente práctica. Es decir, las Ideas trascendentales, conceptos puros de la razón, unifican especulativamente lo “absoluto” y “total” de la realidad, mas ello no les habilita para explicar y justificar exacta y lógicamente el contenido práctico de la naturaleza “creada” por la divinidad. Claro está que los resultados que Kant obtiene ante semejante postulación, le llevan a designar a lo real de acuerdo a la racionalidad-moral de su Creador, sin embargo, en este terreno, los conceptos, ya no tienen, en este sentido, una importancia sustancial, el acto libre es la punta de lanza de la disciplina práctica.

3. Con respecto a las proposiciones científicas

La tesis inició con el división entre el criterio del sentido común de los enunciados singulares y el análisis estructural de las proposiciones científicas, proposiciones que, para Kant, pueden dividirse en las afirmaciones de la matemática y los enunciados de las ciencias naturales. La dicotomía responde al requisito observacional en el modo de verificación. En el caso de las

instancias matemáticas vemos que no demandan información empírica alguna para justificar su validez. Su verdad, dijimos, es inmediata e intuitiva, aunque no por ello ilógica –el uso matemático de las Categorías lo demuestra. En este sentido, los componentes de las proposiciones matemáticas son conceptos matemáticos, esquemas puros (números), forzosos para la construcción de las instancias. Todo lo contrario sucede con el método lógico de las ciencias naturales, en donde la funcionalidad general de la lógica conforma los conceptos precisos para cada enunciado, buscando que la multiplicidad empírica concuerde con su formulación. Pero, a diferencia de las instancias matemáticas, cuya construcción no depende del Juicio reflexionante, las proposiciones de las ciencias naturales son posibles únicamente porque el principio de la conformidad a fin de la naturaleza supone ya el ordenamiento lógico de la facultad de juzgar determinante. Ambos métodos científicos adquieren su necesidad por la trascendencia del entendimiento. Los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción contienen la generalidad de la inmediatez matemática. Mientras que las analogías de la experiencia proporcionan objetividad a la sucesión subjetiva de la síntesis imaginativa: con el principio de causalidad, la conexión entre los conceptos empíricos de una proposición científico-natural adquiere su legalidad, y con el tercer postulado del pensar empírico su **necesidad**, distinguiéndole así, de la mera afirmación coloquial.

De acuerdo a lo dicho a lo largo del trabajo, podemos encontrar la inherente incapacidad de las ciencias, tanto exactas como naturales, por determinar absolutamente la realidad. Su persecución explicativa está menguada por las restricciones impuestas en la dialéctica trascendental, en el Juicio teleológico, en el concepto límite de noumeno y, como dijimos en el punto anterior, por el “señalamiento” de una realidad práctica, misma que sostiene todo lo que las ciencias persiguen. Quizá la ciencia, con su método lógico, pueda conocer aquello mismo que busca desde un inicio: ciertas formas del pensamiento, y nada más.

4. Con respecto a lo reflexivo

El supuesto subjetivo del Juicio reflexionante cobija, además de la posibilidad de los enunciados científicos en el dominio natural, otra vía de comprensión del entorno. La reflexión teleológica sobre la naturaleza, de conformidad al fin de la existencia, inaugura la “probabilidad teórica” de separarnos tanto de la lógica del entendimiento como de la metodología científica. El asombro – admiración para Kant–, por siglos el motor primario de la filosofía, señala, dado que no explica.

la suposición de un origen incognoscible, un fundamento originario, mismo que se difunde en el vasto organismo de la naturaleza. Sumergido en el asombro, el hombre atisba una finalidad que supera el dominio lógico, que engloba y detiene las pretensiones científicas.

La limitación de la lógica del entendimiento y las ciencias a partir de las tres consideraciones "fronterizas" del conocimiento, a saber, el concepto problemático de nómeno, la dialéctica trascendental y la facultad de juzgar teleológica, sirven como fundamento teórico en el desarrollo de nuestra primera crítica a la parcialidad explicativa que poseen los resultados de las investigaciones científicas. El concepto límite de nómeno es de suma importancia para el menester interno de la crítica, porque la misma lógica contiene, dentro de su estructura, el margen de su uso conceptual. Sin embargo, en su parte teórica, el carácter negativo de esta consideración detiene nuestra pretensión de señalar una vía, un camino hacia: el nómeno, en su demarcación lógica, no suministra ningún "acceso" a la realidad.

5. Con respecto a la Libertad

Cabe destacar la síntesis real llevada a cabo por la "acción unificadora" de la libertad, sin la cual la realidad de los objetos sería una mera teorización y especulación tocante a la posibilidad de su existencia: la realidad es acción. La dirección práctica de la filosofía trascendental tiene, de inicio, un impulso vivo que no nos abandona en elucubraciones proposicionales carentes de fuerza volitiva, propiedad esencial de lo humano. La actividad, la lucha diaria del hombre, no es una tarea sin sentido, no es una voluntad sin más, pues los dilemas de la existencia cotidiana tienen una dirección específica, un fin primario e ineludible. Las preocupaciones vitales que aquejan al hombre tienen una ruta de emancipación, un llamado a sobreponerse a esos pesares y empuñar la bandera de su linaje suprasensible. La ley moral le ayuda, ordenándole, a recogerse en su interior, a explorar su alma y encontrar el oro detrás de la roca. La libertad le emancipa del apego, del mecanismo sensual colocado en la tierra, cual si fuese una ardid, un secreto venido de reinos distantes, donde el hombre jamás ha puesto sus ojos. El hombre tiene el sentido de su existencia en las manos, en su continuo andar por el mundo. Pero, formulemos una hipótesis: ¿qué le sucedería a ese "mundo" sin la acción humana? Sin la existencia del hombre ¿cómo se sintetizan las facultades teóricas? La pregunta cobra significación cuando nos percatamos que el hombre está partido en dos realidades: la realidad sensible y la realidad moral. La una

condicionada por la causalidad el mecanismo natural, la otra sublimada por su origen moral y supramundano.

Para Kant, la autonomía humana, su acción de conformidad a la legalidad moral, hace que la mera lógica de la razón especulativa se haga real, se presente como objeto de nuestra voluntad. Sin la libertad, propiedad exclusiva del hombre ¿habría realidad?, ¿habría mundo o naturaleza? Especulamos y pensamos que quizá habría, por un lado, el Reino celeste de la santidad moral, en toda su objetividad y magnanimidad y por otro la naturaleza salvaje, impulsiva y sin ley. Quizá, y esto es parte de nuestra hipótesis, para el filósofo, la naturaleza, en su origen religioso –i.e. de acuerdo a la Idea práctico-religiosa sustentada en los tres misterios de la razón–, estaba dividida, escindida en dos reinos separados por un abismo enorme. Quizá en su inicio, Dios creó la tierra con total independencia de su magnanimidad, y no fue, sino hasta tiempo después, que creó al hombre para que éste, aún subyugado a los frutos de la naturaleza, recordara su verdadero origen, alabara a su verdadero Padre y, al unir su voluntad con la de Él, volviese a caminar por los palacios del Reino de los Cielos. Pues, si este no fuese el propósito de la Creación ¿para qué la necesidad de la razón?, ¿para qué el sentido y la dirección hacia la región moral?

Por tal motivo, vemos en las concepciones kantianas sobre el Fin final de la Creación, una alusión a esta división originaria, en la que el hombre, como entidad nouménica, como portador de la libertad en la tierra creada, carga en sus espaldas, cual Atlas mitológico, todo el sentido y dirección de las creaturas, pues sólo él, dotado de razón, imprime la finalidad a la múltiple naturaleza desperdigada en formas infinitas, únicamente él toma una parte del salvajismo propio del animal y lo entrega, pulido por su libertad, como la gema, la piedra preciosa que le hará entrar, por el portón principal, a la casa de su Padre. Sólo ante el hombre, es que Dios sabe que el “mundo” le pertenece.

6. Con respecto a la Razón

La pregunta por el sentido de la existencia, el profundo asombro que despierta el reino invisible de la moral, nos llama a cada instante, nos exige un esfuerzo desmedido, un esfuerzo sobrehumano. Un camino donde todos los hombres sucumben, mas a todos les pertenece; todos le guardan en su pecho: realizar a Dios en la tierra. ¿De cuánto habrá de despojarse la humanidad para alcanzarle? De la sensibilidad, claro; del entendimiento, de la lógica y de sus ciencias; de su

salvajismo y de su civilidad, de su reflexión, de su imaginación, mas nunca debe olvidarse de su acción, más aún, nunca debe olvidarse de su razón. Si la pregunta que interroga por el sentido de la existencia encuentra respuesta en la práctica moral de la realización de Dios en la tierra, como su razón de ser, observamos que la obligación impuesta por las tres Ideas trascendentales, a saber, la inmortalidad el alma, la libertad y Dios mismo, construyen la realidad, toda, como irradiaciones de una única Razón suprema, legisladora y dominante. Desde tal "omnipresencia", la razón, no sólo coarta las pretensiones epistémicas del hombre, sino que además incide imperativamente en su actuar y en lo más íntimo de su corazón –confundido y débil.

Por supuesto que es digna de admiración la tarea de criticar el empobrecimiento ético de la humanidad recurriendo al interior del alma humana, a su libertad intrínseca; no obstante, a nuestro modo ver, para empuñar vitalmente la exigencia de un camino hacia Dios, vaya, de un camino religioso, la coerción del imperativo moral, la obligación, el deber que implica la racionalidad de esta exigencia, desacredita, en mucho, el compromiso ontológico, si se nos permite el término, de ese camino. Si bien es cierto que la intención kantiana, su constante defensa en la autonomía de la razón y, por ello, su argumentación en favor de la existencia de la legalidad de nuestro actuar a partir de la más íntima humanidad, hace hincapié en nuestra "unidad con la razón", de pronto nos pareciera, quizá no en sus intenciones pero sí en sus resultados, que, para Kant, el hombre no es capaz de ese compromiso por sí mismo, por su propio mérito, ya que, en última instancia, la razón misma se "separa", se hace autónoma en cuanto deber, en cuanto mandato "externo". Pareciera que el hombre ha de ser, cual bestia de carga, sometido al látigo de la razón para acometer su empresa.

No cabe duda que tal conducción es necesaria para "recomponer" el estado actual de nosotros los humanos, propensos a cometer toda clase de barbaridades. Quizá nuestra naturaleza, supeditada a la recompensa y el castigo, se conforme con este modo autoritario de moralidad, aunque, también quizá, esa "nuestra naturaleza" se comporte de otra manera. Quizá estamos educados para actuar como si fuésemos "esclavos" a quienes el patrón, sentado en el trono de la razón, ordene qué hay que hacer y qué no. Quizá nuestra educación vital no ha sido la adecuada pues, probablemente, nuestra naturaleza no sea la de un "esclavo con pepló de ciudadano", sino, en verdad, la esencia humana esté comprometida con su camino libre y sin ninguna otra exigencia ... más que la de su propio camino.

7. Con respecto a la imagen y la imaginación

En un plano especulativo, la cognoscibilidad de los objetos se basa en dos modos autoreferenciales de las facultades. El entendimiento, sistema independiente de lo empírico, por sí mismo, concuerda con su propia lógica; el “yo pienso” es una mera proposición silogística, casi axiomática, que no suministra conocimiento ni de sí mismo, ni de la naturaleza. Únicamente con referencia a la síntesis originaria “manifiesta” la unidad sensible de ese intelecto “puro”.

La imaginación, por su lado, nacida cognoscitivamente de la autoreferencia de la síntesis originaria, **combina** la facultad sensible con la intelectual gracias a su característica vinculante – cuyo suelo figurativo son los esquemas y las imágenes. Sin esta importante facultad, en efecto, el conocimiento y la subjetividad humana estarían esencialmente divididas: el dominio del pensamiento y la esfera de los sentidos. Podemos añadir a esta aseveración que, sin la imaginación, el hombre no sería la entidad por todos observada ¿qué clase de humanidad o qué clase de existencia es aquella con pensamiento por un lado y cuerpo por otro? Los animales, por ejemplo, carecen de cualquier construcción lógica –desde el punto de vista del conocimiento humano, claro–, y una existencia puramente inteligible, con puro entendimiento, un querubín o un céfiro por ejemplo, son entidades que ya no forman parte de la naturaleza y por demás imposibles de conocer.

Desde una visión teórico-cognoscitiva, es apremiante la peculiaridad “unificada” del hombre. Si el entendimiento es un sistema “independiente” de la sensibilidad, con sus propias leyes y principios, necesita, en su soberanía, un “medio” que permita una alianza con las facultades restantes. Con esto nos surge otra hipótesis: si el entendimiento puede no participar con la sensibilidad y permanecer solo en su dominio lógico ¿es posible que el hombre se abstenga de su función?, ¿puede el hombre ser una pura existencia sensible-imaginativa? Esta pregunta inicia la dirección que toma nuestro tercer capítulo. La pregunta que interroga por la posibilidad de una existencia “sensible imaginativa”, nos hace meditar en un tipo de “conocimiento” distinto del estipulado por las ciencias y, con ello, de los conceptos. Por principio, el filósofo responde a nuestra interrogante apelando a una realidad diferente de la enmarcada por la ciencia, mostrando un “señalamiento” a la región práctica de la realidad; exhortándonos a actuar de conformidad a la legalidad moral. Pese al sugerente llamado, sentimos que la **racionalidad** de ese actuar contiene un cierto engaño, en tanto que, si bien nos muestra en todo su esplendor al libre albedrío, nos mantiene atados a una realidad coercitiva, cuya

obligatoriedad aplasta cualquier otra pretensión, cualquier otra experiencia de la realidad distinta de la impuesta por la exigencia de un Dios Padre, Tutor, y Juez de todo lo que hay. Es en este sentido que buscamos otro camino para acceder a "otra" realidad, aquella en donde ni la lógica del entendimiento, ni las ciencias positivas, ni el poder de la razón moral, gobiernen altaneramente. Es el propio Kant quien abre esta posibilidad en sus disquisiciones sobre el arte. La independencia de los juicios de gusto, generados por la combinación –en sus dos perspectivas– de la facultad del entendimiento y la imaginación, comienzan a despejar del camino todo aquello que suene a volición y a concepto, a realidad práctica y a realidad teórica. El arte, el genio, la Imagen Originaria, nos impulsaban vivamente a "experimentar" una "verdad", una realidad que la razón y la lógica, por más que lo intentarán, no lograban demarcar. En este punto sentimos el primer indicio de una, repetimos, experiencia de la "totalidad", inmersos en la contemplación de las formas arbitrarias, de los atributos estéticos que "emanan" y "brillan" ante nuestros ojos asombrados. La independencia estética nos presentaba una realidad, caótica y azarosa, sí, pero cercana, siempre, a lo visto en el mundo, contigua a nuestro sentir. Sin embargo, a pesar de esta primera invitación al mundo de imágenes, verdadero en su independencia, Kant restringe nuestras expectativas al afirmar que dichas imágenes, que dicha experiencia, que dicha sensación, que dicha "nueva vida", es una, dice, "analogía" de la realidad moral. El Espíritu contemplado desinteresadamente en la expresión artística, se torna, pues, un emblema, una "herramienta estética" que las Ideas de la razón utilizan para su propio beneficio. La experiencia estética debe ser vista como "instrumento de la razón y de sus ideas"², a partir de la cual el genio produzca, no el mero sinsentido de las formas imaginadas, "evanescentes", "fortuitas" e "ilógicas", sino la finalidad misma de toda creación: su significado racional ética. Si en un inicio, la independencia de los juicios de gusto nos suministraba la posibilidad de sentarnos en la "experiencia" de la Imagen originaria, la acepción de las Ideas estéticas como símbolo de la moralidad racional, termina por difuminar nuestras esperanzas.

Ahora bien, Kant tiene muy claro que la capacidad estética que mora en el alma humana es, en muchos casos, una fuerza productora tan vigorosa que cualquier otra facultad o intención racional queda mermada y relegada a un segundo plano. No obstante, la necesidad ineludible de

² *Critica de la Facultad de Juzgar*, p. 117

la unidad racional de lo real debe, a toda costa, ejercer su influjo y encausar, por la recta razón, a todo quehacer que se precie de tener un poco de "humanidad":

(...) y aunque el inmediato placer por lo bello de la naturaleza presuponga y asimismo cultive una cierta liberalidad del modo de pensar, esto es, una independencia en la complacencia con respecto al simple goce sensorial, a través de ello, sin embargo, la libertad es representada más bien en el juego que bajo un quehacer conforme a ley, lo cual es la genuina índole de la eticidad en el hombre, donde la razón tiene que hacer violencia a la sensibilidad.¹

La necesidad de unificar racionalmente a los juicios de gusto, y no dejarlos en su independencia, resulta evidente dadas las características racionales del sistema kantiano. En otras palabras, la pregunta que interroga por la entidad "sensible-imaginativa" irrumpe en la filosofía trascendental como la firme posibilidad de acceder a una realidad independiente de las inclinaciones o, más bien, de las obligaciones morales que el hombre ha de cumplir. Si éste quiere tener la experiencia de Una realidad, de un mundo unitario, coherente, lógico y, además, sustentado en la autonomía de su propia razón, es imposible que los sinsentidos de la imaginación tengan un lugar por sí mismos: la realidad imaginativa no es una realidad por sí misma, puesto que es sometida al sistema racional.

8. Con respecto a lo bello

Dentro del desarrollo del tercer capítulo, vimos la supeditación moral a la que están sujetas las ideas estéticas. Tal sometimiento encuentra su versión más acabada en lo que llamamos la "disyunción de la belleza", donde se dividía a lo bello entre su característica libre y su orden adherente. El primero, vimos, defiende la independencia de los juicios de gusto, en su idealismo, como estructurados a partir de libre juego de la imaginación y sus formas arbitrarias, los sinsentidos de su "evanescencia" y "apertura" conceptuales. El segundo, por su parte, caracteriza al espíritu de la expresión genial de acuerdo al Ideal de la belleza, de conformidad a la legalidad práctica y con ello hace depender su virtud imaginativa a la región teleológica del Ideal trascendental. Kant, era obvio, se decide por el orden adherente, y enclaustra la belleza "vaga" a la cárcel de su destino suprasensible. No obstante, la presencia de la belleza libre, tiene un peso decisivo en la proyección de una realidad divergente del poder de la razón, y es este último

¹ *Ibid.* p. 116

cuestionamiento el que nos permite continuar en la búsqueda de un sendero que haga justicia a la necesidad humana por manifestar abierta y libremente sus experiencias (estéticas) en la realidad.

Por todo lo anterior decimos que la pregunta que interroga por la imagen y la imaginación, barrunta la posibilidad de penetrar en un mundo “sin razón”, sin pretensiones sistemáticas y lógica. Y es a partir de esta interrogante que nuestra investigación tiene el camino de continuar su estudio desde el terreno artístico y estético, para dar cuenta de la “experiencia” de la realidad que este quehacer humano posee.

9. La Imagen Originaria

Decía Kuno Fisher: “Tal vez no se ha visto reputación tan extraordinaria unida a vida tan sencilla, tan modesta y silenciosa”... Es hasta este momento, después de una larga espera de mi parte, que comienzo a meditar en aquellas palabras surgidas entre gritos y susurros. No en vano mi camino se remonta hasta ese inicio, hasta el despertar de la somnolencia, no en vano pongo toda mi atención en ese momento, en este mismo momento que sólo ha dejado “pasar” su propio germen, su propio destino: quizá el esfuerzo, el espíritu de un hombre que ha dedicado su alma entera a la búsqueda de lo que la “cosa en sí es”, de lo que el Ser es, deba, sin embargo, vivir como si no hubiese hecho nada.

APÉNDICE I

SOBRE LA PACIENCIA:

Un camino hacia el pensamiento de la Antigua China
(Proyecto de Investigación dividido en IV Partes)

*Nuestras vías son diversas, innumrables.
Y, no obstante, sólo son dos:
la que conduce hacia el Todo que es la Nada,
y la que lleva a la Nada, que es el Todo.
Una es polvo; la otra, humo.*

E. Jabès

Aproximación Primera

Penetrar en la circunferencia del pensamiento de la antigua China no es empresa fácil de llevar a cabo. Sobre todo para aquel entendimiento acostumbrado a comprender el mundo a través de "certezas claras y distintas" que le permiten analizar los acontecimientos del entorno rápida y eficazmente. El razonamiento al que nos referimos es aquel fundamentado en el método científico, que, debido a su exactitud y predicción¹, ha reclamado para sí el estandarte del pensamiento del "hombre occidental". Es este método quien define, desarrolla y delimita lo que puede y no puede ser razonado pues, al parecer, sus certezas y verdades son tan indubitables que ninguna otra forma de quehacer humano ha logrado, como aquél, sus objetivos con tanta premura. Sus descubrimientos son por demás conocidos, desde el mundo microbiano hasta las nebulosas y hoyos negros, sin olvidar la postulación de una ley de la gravitación universal y una teoría de la relatividad, además de las teorías sobre la evolución de las especies o el big - bang. Todas ellas y muchas otras, han hecho de este método el paradigma de la racionalidad humana que, a la luz de nuestra época, ha explicado exitosamente lo que el mundo es.

Si bien es cierto que dentro del mencionado "pensamiento occidental" existen diversas vertientes y tradiciones que no pueden ser enmarcadas en una única estructura,

¹ Al respecto cfr. Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Trad. Víctor Sánchez, Madrid, Tecnos, 1990. En especial el capítulo III, punto 12, "Causalidad, explicación y deducción de predicciones", donde se entiende la predicción como el "contenido empírico" de una teoría.

podemos afirmar, no obstante, que el desarrollo del método científico ha obtenido, en su ejercicio explicativo, resultados palpables, avances evidentes para los ojos del hombre actual, dándole la popularidad y reputación de la que ahora goza. Dichos avances se reflejan día a día en las herramientas construidas por aquello que nombramos tecnología. Es por ello que para lograr los objetivos de la presente investigación tomaremos en un inicio como campo de problematización el marco del pensamiento del método científico –y a la tecnología como resultado de su aplicación en el mundo–; y no porque sea el único en Occidente sino porque es el imperante.

Por ejemplo, una “certeza evidente” de nuestra época, derivada del método científico y que sirve como herramienta crucial para el desarrollo tecnológico actual, es la existencia del concepto de “información”². La llamada teoría de la información³ simplifica los fenómenos del mundo en las variantes atómicas 1 y 0, reduciendo considerablemente el tiempo y el espacio en el que el hombre se desenvuelve. La comprobación de semejante hecho lo observamos en nuestras tareas diarias al utilizar lo que comúnmente denominamos computadora: escribir cartas que lleguen en cuestión de segundos a su destino al otro lado del Atlántico, comprar la despensa del hogar sin molestarse en ir al supermercado o a la tienda departamental, revisar el diario a través de un monitor, comunicarse por redes telefónicas celulares, etc. La teoría de la información y su aplicación en nuestras vidas se hace cada vez más necesaria e insustituible. Uno de sus derivados es la famosa herramienta de la Internet que persigue, entre otros propósitos –con el mismo principio binario 1 y 0–, el acercamiento de individuos, estados, países y continentes enteros. Las distancias y los tiempos son infinitamente menores para obtener la información más relevante, los hechos

² “El concepto de información en el sentido técnico, proporciona una medida puramente cuantitativa de las transacciones de comunicación que hace abstracción completa de los intereses y significados de los agentes involucrados”. Crosson y Sayre. *Filosofía y Cibernética*. Trad. Adolfo de Alba. México, FCE, 1982, pp. 16 y 17. Entiéndase aquí “concepto de información” como la definición del término “información”. Por poner un caso, diríamos que la información es la función estadística de las alteraciones de un sistema de comunicación que incluye: 1) un emisor, 2) un canal transmisor, y 3) un receptor.

³ La genealogía del término “teoría de la información” se inicia en 1928 con el artículo de R. Hartley “Transmission of Information”, en donde pretende definir a la información como una medida, una expresión algorítmica en los sistemas eléctricos de comunicación. Le siguieron en su estudio Calude E. Shannon, Norbert Wiener y Brillouin. El primero le definió como “teoría matemática de la comunicación”, el segundo como “cibernética” y el tercero como “teoría de la información”. En esencia, las tres teorías son idénticas: una expresión algorítmica basada en la cantidad de decisiones binarias, 1 y 0, para representar un estado de mensaje dado. La aplicación de dicha teoría al orden de la técnica la realizaron principalmente Wiener y Von Newman con la construcción de los primeros aparatos de inteligencia automática: las computadoras. Cfr. *Ibid.* p. 15 y Campbell, Jeremy. *El hombre Gramatical*. Trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1992, p. 34

más novedosos y el "material comunicable" suficiente para mantener a cualquier individuo, estado o país "al día y a la vanguardia".

Cabría preguntarnos cuál es el objetivo de esta necesidad por informarse y comunicarse tan ávidamente. Siendo honestos, desconocemos la respuesta adecuada. Quizá diríamos, junto con una gran cantidad de individuos neófitos y expertos del tema, que el término "globalización" nos indica una respuesta posible a esa mentada "necesidad informática" de nuestros días. No obstante, qué es la "globalización" y cuál es su función en nuestro mundo es asunto que no pretendemos responder en estas páginas. Remitimos al lector a que recuerde su propia opinión al respecto, o a que consulte la "página web" más actualizada sobre el tópico. Seguramente su opinión o la opinión de la "red" le serán de mayor utilidad que las cuantas líneas que pudiésemos escribir aquí, pues para el día de mañana nuestras palabras acerca de ella serán obsoletas, existirá una novedosa interpretación o definición de "globalización", habrá miles y miles de puntos de vista, artículos, libros y "páginas web" más actualizadas, dejando a nuestras cuantas líneas –y a la "vieja información" – en el más oscuro olvido.

Porque hoy en día se toma noticia de todo por el camino más rápido y económico y se olvidan en el mismo instante con la misma rapidez.⁴

La teoría de la información es solamente un ejemplo concreto del continuo avance llevado a cabo por el método científico. Disciplinas como la macroeconomía y la genética, tan de moda en las últimas décadas, consuman exitosamente el sigiloso escrutinio y admirable exactitud de la investigación científica del Siglo XIX –matemática, física, etc.– generando un notable progreso en sus resultados. El Progreso, idea fundamental del pensamiento ilustrado⁵, se mide actualmente a través del grado tecnológico alcanzado por dichas

⁴ Heidegger, Martin. *Serenidad*. Trad. Yves Zimmermann. Barcelona, ODOS, 1994, p. 17

⁵ Si bien es cierto que la idea de progreso podría rastrearse desde la *Politica* escrita por Aristóteles, quien desde un presupuesto teleológico defiende que la *Polis*, como "comunidad perfecta", está antepuesta lógicamente al desarrollo histórico del individuo hasta su determinación en la *Polis* –como *Zoon Politikon*–, y que implica, pues, una determinación, una dirección hacia... (Cfr. Aristóteles. *Politica*, 1253a), el término "progreso" –también analizado por Locke y Helvecio–, aplicado a la esfera del desenvolvimiento de la historia humana, toma fuerza en el siglo XVIII con los franceses Turgot y Condorcet. Basándose en el empirismo de Bacon y Hume, quienes afirmaban que la Edad Moderna, en comparación con la Antigua, "es una edad más avanzada, dotada y provista de infinitos experimentos y observaciones", postularon diferentes etapas de la humanidad –como la filosofía positivista de A. Comte–: la animista, la especulativa y la científica. Esta última iniciada con el estallido de la revolución francesa. El progreso era entonces el hilo conductor, el camino que llevaba al hombre a "una creciente igualdad entre las naciones" con el objetivo de "que todas las razas lleguen a ser tan ilustradas como las respectivas revoluciones han demostrado que lo son

disciplinas; es decir, se toma en cuenta la eficacia en la aplicación de ciertas investigaciones y teorías científicas para sustentar que determinada sociedad o estado tiene la capacidad de construir satélites espaciales de telecomunicaciones, amplias carreteras, aerolíneas con diversos destinos, la capacidad de crear “clones” de sus ovejas o cosas semejantes, alejándose, pero al mismo tiempo como consecuencia, del ideal del siglo de las luces.

Para ejemplificar sencillamente lo anterior, nos resulta muy reveladora una secuencia del largometraje *Tiempos Modernos*, en donde aparece el buen Charlotte con un par de llaves apretando fervientemente las tuercas que van saliendo de una gran máquina “hacedora de tuercas”. El muñequero debe ser exacto y extremadamente rápido, pues la producción es cuantiosa. La escuela de trabajar todo el día frente a semejante artefacto resulta en un tic nervioso que consiste en seguir haciendo los mismos movimientos, precisos y rápidos, que se hacían en la fábrica. En pantalla, la imagen es chusca, pero el trasfondo es serio. Ahora, imaginemos una gran empresa transnacional que tenga a cinco mil empleados frente a una máquina de coser. Los movimientos de los trabajadores deben ser precisos para que la costura sea la adecuada; pilas y pilas de tela, todas ellas deberán ser terminadas en menos de ocho horas, o de lo contrario les reducirán el sueldo. Otro caso muy frecuente lo encontramos en nuestro propio hogar, cuando utilizamos la mentada herramienta de la Internet. Perdemos horas y horas enteras viendo un monitor y moviendo mecánicamente la muñeca y el dedo, buscando –aseveramos– “información” sobre algo. Circunstancia no muy diferente de aquella presentada en el crítico film de Charles Chaplin.

Consideramos que el origen de un panorama tal, sin intención de juzgarle desde una perspectiva moral o axiológica, se puede localizar en la asimilación e interpretación que el método científico realiza de los llamados “conceptos”, pues encontramos que estas funciones propias del entendimiento humano son el material indispensable, el suelo asfaltado desde el cual se edifican los sólidos rascacielos de la investigación científica. Y creemos que si logramos vislumbrar cuál es el principio de esta interpretación, ubicaremos más adecuadamente el escenario de un mundo regido, casi totalmente, por la tecnología.

los norteamericanos y los franceses”. Cfr. Sabine, George. *Historia de la teoría política*. Trad. Vicente Herrero. México, FCE, 1987. p. 420.

PARTE I – KANT: EL CONCEPTO Y LA IMAGEN EN EL SISTEMA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

1. Propedéutica de nuestra interpretación sobre el Concepto

En nuestra tesis de Licenciatura, hemos iniciado con un breve desarrollo de una visión particular sobre el método científico –véase el segundo Apéndice. Se trata de una visión influyente en las escuelas científicas y filosóficas de nuestra época, que analiza los fundamentos y objetivos primordiales de cualquier quehacer científico. Hemos optado por el eminente catedrático alemán y asesor del Círculo de Viena Karl R. Popper, quien en su importante obra *La lógica de la investigación científica* nos muestra el desarrollo de lo que llama “enunciados universales” –basados en el ejercicio lógico-conceptual– como centro de toda investigación con pretensiones explicativas, predictivas y heurísticas de la realidad. En nuestra incursión **preparatoria** encontramos, sin embargo, que un estudio de la lógica de la investigación científica es insuficiente para dar cuenta de los presupuestos cardinales del método. Ya que una lógica de la misma se basa, según Popper, en los conceptos como “principio indubitables” y, por tanto, para nosotros, sus funciones y objetivos quedan considerablemente escuetos e imprecisos: su procedencia se esconde detrás del método lógico, imposibilitándonos para develar su sentido más propio.

Para llevar a cabo la búsqueda del sentido del concepto, nos hemos acercado al sistema de la filosofía trascendental de Immanuel Kant, sobre todo por dos asuntos centrales para nuestra investigación. Por una parte, su minucioso análisis de facultades humanas tales como el entendimiento –en tanto procedimiento con pretensiones de unificación lógica– y la razón, nos abre una comprensión de la filosofía moderna-ilustrada y un origen y primer sentido del concepto. En segundo término, a través de sus observaciones a la imaginación como facultad central del proceso cognoscitivo, delimita teóricamente el planteamiento de un boceto para enfrentarnos a “otra vía” de acceso al mundo que nos rodea, Una vía distinta a la reinante en un mundo tecnificado. Al lector le puede asaltar la siguiente pregunta ¿otra vía?, ¿acaso no es suficiente la indudable certeza y aplicación de la lógica científica para dar cuenta de los fenómenos mundanos? Probablemente lo sea para una gran cantidad de individuos; empero, por nuestra parte, consideramos que la imaginación descubre la posibilidad de “olvidarnos” de la

conceptualización realizada por una lógica del método científico y de esa manera apartarnos de la imperiosa necesidad tecnológica actual. Pues creemos que tanto la fuente como la consecuencia de dicha "necesidad" no sólo es insuficiente para dar cuenta de lo que el mundo es –como el método científico lo piensa–, sino que además determina y acota parcialmente el amplísimo horizonte de la realidad.

a. Heidegger, Kant y la "otra vía"

La justificación de nuestra postura la evidenciamos elemental y concretamente en las ejemplificaciones presentadas párrafos atrás –*Tiempos Modernos*, empresa e internet–. Sin perjuicio de ello, estimamos forzoso mostrar nuestro punto de partida desde una perspectiva netamente filosófica. Tal "punto de partida" no será tema a desarrollar dentro del cuadro de la presente investigación, únicamente lo señalamos en este apartado como fondo o antecedente de la misma. Este "fondo" habrá de hacerse patente a partir del propio desenvolvimiento de los capítulos: "que no sea presente" quiere decir que *acecha* en cada una de nuestras palabras.

Dicho "punto de partida", como ya lo vislumbraba nuestra primera cita textual, es el horizonte de comprensión de la filosofía de Martin Heidegger. Nuestro estudio y búsqueda en el proyecto fenomenológico heideggeriano, nos lleva –exclusivamente para efectos del presente trabajo– ha "enfocarnos" en un par de párrafos que dieron vida y dirección a la mayoría de las interrogantes que abrazan nuestra indagación:

Todo esto con lo que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre - todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío, más próximo que el cielo sobre la tierra, más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche (...)

¿Qué nos indica el filósofo alemán en estas cinco líneas? Por principio nos dice que la tecnología – "modernos instrumentos técnicos" y además añade "de información"⁷ –rodea e incita al hombre de modo un tanto ajeno. Esta ajena incitación apunta a un "dar por hecho"

⁷ Heidegger. *Op. Cit.* p. 21

Para 1959, Heidegger ya vislumbraba en la tecnología una fuerte dirección encaminada a resaltar el "poder de la información": "¿O es que todo irá a parar a la tenaza de la planificación y computación, de la organización y de la empresa automatizada?" *Ibidem.*

lo que finalmente le es “más próximo”. Pero la pregunta es obvia, ¿qué es lo “más próximo”? Creemos que la referencia al “hogar”, el “cielo”, el “día y la noche” no son sino metáforas de una idea más honda de “proximidad”, pues continúa diciéndonos:

Porque para nosotros, los hombres, el camino a lo próximo es siempre el más lejano y por ello el más arduo. Este camino es el camino de la reflexión⁸

El camino que lleva a lo próximo es, pues, el camino reflexivo ¿Cuál es este camino? Hay múltiples modos de acercarse a la respuesta. Por el momento intentemos una manera, digamos, inmediata y “corriente” de hacerlo. Si buscamos con inquietud lexicográfica una respuesta en la misma palabra –desde su traducción al castellano– encontraremos que “reflexión” proviene etimológicamente de *reflexionis*, que es la acción de reflejar. Esto podría llevarnos a pensar que el camino que lleva a lo próximo es un camino “reflejado”. Habrá que preguntarnos qué “refleja” este camino. Sin intención de caer en un juego filológico sin sentido, apelemos finalmente a la etimología de “reflexivo”, término derivado de *reflĕxum* supino de *reflĕctere* que significa (asombrosamente) “volver hacia atrás”. Así pues, pareciera que el camino que lleva a lo próximo es un “retorno” a lo que desde inicio estaba presente, ya reflejado: lo próximo y el camino mismos. Por el momento nos aventuraremos a decir que lo que un camino es, es lo que uno mismo es⁹. En otras palabras, lo “reflejado” en la reflexión es “uno mismo”, el reflejo de aquel que se ve a sí mismo; de ahí que el “camino que lleva a lo próximo” sea el camino que lleva a/es uno mismo y, por ende, el camino que es uno mismo, necesariamente habrá de enfrentar el “conocimiento de uno mismo”. Dichas cuestiones nos hacen recordar la antigua sentencia griega esculpida a la entrada del santuario del oráculo de Delfos:

Conócete a ti mismo¹⁰

El camino que lleva a conocerse a uno mismo es el camino que deberemos recorrer para no “dar por hecho” aquello que nos es “más próximo”. No obstante, semejante camino, nos

⁸ *Ibid.*, p. 26

⁹ En la última parte de la investigación abordaremos más la semejanza entre “camino” y “uno mismo”. Adelantemos un poco. Nos dice el propio Heidegger: “El camino y la balanza, la senda y la leyenda, se encuentran a sí en un andar. Anda y soporta la falta y la duda a lo largo de tu propio sendero” *De la experiencia del pensar*. Traducción de Ricardo Horneffer y Alberto Constante. Texto aún sin editar.

¹⁰ Atribuida históricamente a Quilón y mitológicamente al dios Apolo

advierte Heidegger, es el más largo y sinuoso de todos; el más duro y del que jamás obtendremos certeza alguna.

Como decíamos, la presente investigación no va más allá del “enfoque” de la visión heideggeriana: con la explicación lógico-científica del mundo, lo “próximo” se nos escapa, se retira; en un “mundo tecnificado”, el camino que “uno mismo es” se **confunde**. Así, para nosotros, la empresa de recorrer “otra vía” es **exigida** vitalmente gracias a la advertencia del pensador alemán. Nuestra “otra vía”, apelar a la imaginación, pretende, por principio, olvidar tanto la lógica del método científico como sus componentes fundamentales, los conceptos, para así dar pie a las imágenes como vía de señalamiento a lo que el mundo es – como lo “más próximo”.

En Kant, decíamos, dicha capacidad imaginativa es designada como una **combinación** de la facultad sensible y la facultad conceptual propias de la subjetividad humana. A partir de la “originaria síntesis de aprehensión” de lo diverso, la “síntesis trascendental de la imaginación” demuestra su importancia como ruta de conocimiento. Nosotros sostenemos que a partir del libre juego imaginativo –i.e. la combinación espontánea de las facultades cognoscitivas– señalamos el origen de la mentada confusión, al apartarnos, por un instante, de aquello explicado por el método científico y su mundo tecnificado –pero acercándonos a lo que nos es “más próximo”.

Sin embargo, a pesar de basarnos en la filosofía trascendental, la “letra” de la obra kantiana remarca imperativamente la necesidad cognoscitiva y racional de que la imaginación sea subsumida tanto por categorías y conceptos propios del entendimiento, como por leyes prácticas nacidas de la autonomía de nuestra razón. Deja así una fuerte base para la explicación del mundo a través de una lógica científica, y exhibe un sistema donde la razón ejerce un influjo total sobre la vida humana. La razón sistematizada impide, pues, apoyada en su principio de unidad de lo múltiple, que la facultad imaginativa respire una libertad que consideramos vital.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

b. Hacia un primer sentido del concepto

Con esta primera perspectiva obtenemos un cuadro no muy alentador con respecto a la pura vía imaginativa como acercamiento a la realidad. Es decir, la importancia y función de la imaginación como facultad cognoscitiva es demostrada con toda especificidad por Kant; no obstante, es imposible, sistemáticamente hablando, desligarla (cognoscitivamente) de los conceptos como pretendíamos. Ahora bien, si reflexionamos con mayor hondura sobre este hecho, la pregunta esencial que surge es la siguiente: ¿para qué deshacernos de los conceptos? Kant nos da una respuesta inicial al establecer que la funcionalidad conceptual no se agota exclusivamente en la utilización que de ella hace el método científico, porque, desde la filosofía trascendental, el ámbito de lo conceptual toca y se relaciona con esferas epistemológicas no necesariamente científicas, con un reino moral suprasensible e inclusive, y aquí esta una pista, con imágenes estéticas. En este contexto la lógica de la investigación científica resulta abiertamente insuficiente. Dicha insuficiencia es, para nosotros, la mayor virtud y funcionalidad de los conceptos. Mientras que en la investigación científica su importancia es axiomática, para nosotros su sentido radica en su propio límite. A lo que nos invita, pues, la reflexión a partir del proyecto kantiano, apunta, si bien no a un olvido de los conceptos, sí a una crítica al carácter sectario de la conceptualización lógica del método científico.

Aún identificando cuál es el sentido más propio de los conceptos, la pregunta se sostiene en su vastedad ¿por qué deshacernos de ellos? Partamos desde nuestro mundo tecnificado, desde la globalización o desde *Tiempos Modernos* o desde el “dar por hecho lo próximo” heideggeriano ¿qué nos dice?: si persistimos en conocer la realidad a partir de la parcialidad que la lógica del método científico tiene de los conceptos, ésta resultará en sistemas teóricos que aplicarán su “conocimiento conceptual” para transformar tecnológicamente la realidad¹¹. Y esto, como advierte la palabra heideggeriana, nos envolverá y agitará en un mundo rápido, comunicable e informado que, como consecuencia del “dar por hecho lo próximo”, alterará nuestra vida de tal manera que no podremos ni reconocernos a nosotros mismos. Y eso, aunque a primera instancia no lo parezca, puede ser peligroso ¿Serán los conceptos y su aplicación el peligro? ¿deberemos anatemizar totalmente de nuestro

¹¹ En este sentido, un ejemplo que suministra la teoría de la información es la llamada “realidad virtual”.

pensamiento a los conceptos? La respuesta es obviamente negativa. Repetimos, el "peligro" no son los conceptos por sí mismos, sino su interpretación **lógica** dentro de la esfera del método científico. Si, por el contrario, vemos en ellos no más que una conducción, un señalamiento de lo que el mundo es, despejamos el sendero de la imagen y, entonces, si podemos penetrar en la circunferencia del pensamiento de la antigua China.

PARTE II. SCHILLER: LA IMAGEN POÉTICA Y EL MITO

1. El Equilibrio de la Razón

Para sembrar en el terreno imaginativo, habremos de continuar, en nuestra tesis de maestría, bajo la tutela de la filosofía trascendental. Mas no ya desde la visión propia del filósofo, sino desde su asimilación y aplicación vital en la creación artística. El ejemplo más honroso de ello es, sin duda, el historiador, filósofo y poeta, Friedrich Schiller. Únicamente la sensibilidad de un hombre de su talla podía dar brillo y vida estética a la selva racional del proyecto crítico. Es él quien lleva de la mano al vacilante entendimiento por los verdes parajes, los impetuosos ríos y las tormentas internas de la creación poética. Aunque su apego al ordenamiento de la santa ley moral jamás le abandona, una y otra vez se esfuerza por encontrar un "equilibrio", o para decirlo en términos de la filosofía trascendental, un **libre juego** (combinación) entre las facultades de ánimo, con el fin de hacer de la multiplicidad de individuos disgregados, no otra cosa más que Hombres.

Para el poeta, el mundo está en manos de la barbarie de la lógica y la técnica científica. Barbarie que impide a los artistas que el flujo vital de su expresión, brotado originariamente desde la naturaleza, preñe de libertad, sentimiento y finalidad a toda disciplina, a todo quehacer humano. Esta lucha abarca también la superación de un obstáculo mayor: el poderío de la razón moralizante. Para Schiller, el tribunal omnipresente de la legalidad práctica, sofoca la pasión y sensibilidad de la Persona, convirtiéndole en un pedante mecanizado que obra conforme a reglas por costumbre; sin voluntad, sin ímpetu. La lucha por la justicia, por emancipar al hombre de la "tiranía de la razón", es una lucha ardua; y para salir victorioso, Schiller se sirve del mencionado "equilibrio" de las facultades. En otras palabras, dado que la racionalidad –sobre todo en su sentido práctico– subsume las facultades sensibles sin responder a las necesidades estéticas –i.e. aquellas relacionadas con la intuición–, será menester buscar una **combinación** entre los principios

racionales y la sensibilidad. Semejante reunión sólo es posible con la liberación de la facultad imaginativa (kantiana) como imaginación creadora. El arte, y en especial la poesía, son fruto del “desahogo sensible” estampado en la obra de su artífice genial.

2. La Imaginación y la Grecia Arcaica

En Schiller, la creación artística, y con ella la imaginación, proyectan un estado estético. Una co-pertenencia entre la dicotomía razón/ sentimiento, donde el hombre se manifiesta como absolutamente libre, sin ataduras racionales ni materiales. El ser humano no es una bestia pasional, ni tampoco un santo racional –como lo quería el buen Kant–, es la conjunción de ambos en su equilibrio perfecto. Mas ¿cómo sabemos que el hombre es tal equilibrio, si el mundo está sometido por la barbarie técnico-científica y el yugo de la razón?, ¿en dónde encontramos algo semejante? Hubo una época, afirma el poeta, donde los Contrarios se presentaban con la más bella armonía, donde los libres caminaban contemplando hermosos templos, níveas figuras marmóreas y, guiados por el discurso, confrontaban sus pensamientos en el ágora: la Grecia antigua. Nacida como imagen del aliento divino, la creación estética era, para la Grecia, el canto principal, la voz originaria que recordaba a los hombres su origen celestial. Así pues, a través de una educación estética, el proyecto del pensamiento schilleriano tiene como objetivo lograr el mentado equilibrio de las facultades de ánimo con la aproximación del ideal griego de hombre.

Para los “chispeantes ojos” de Schiller, el artista es un visionario que tiene como misión despertar al hombre de un letargo ocasionado por un desmedido ejercicio de la razón y el entendimiento, por la moralidad a ultranza y la técnica científica, señalándonos, bella y sublimemente, que por la sangre humana corre, como lo cantaba mitológicamente Homero, Hesiodo o Píndaro, linaje divino. El músico, el escultor, el pintor y el poeta griego toman del mito su material creativo más esencial. Bajo esta luz, consideramos que la liberación de la facultad imaginativa schilleriana es la ventana a un reino distinto, alejado de la historia y del tiempo que, no obstante, es su origen mismo: el mito.

Este camino, el de la Imaginación, es un primer resguardo del peligro del “dar por hecho lo próximo”. Es el inicio de “otra vía” para enfrentar al mundo que nos rodea: la imaginación creativa nos ha impulsado hasta el arte. Para la empresa que aquí nos ocupa podríamos, con

todo placer, arribar definitivamente en el paraje de este "estadio estético", hondeando la bandera artística como crítica (creativa) a un mundo empecinado en informarse y comunicarse tecnológicamente. Empero, nuestro camino se ha propuesto, desde la primer palabra, penetrar en la circunferencia del pensamiento de la antigua China. Y para seguir andando, habremos de apelar a la interpretación que de la filosofía trascendental realiza el autonombrado "verdadero continuador" de la filosofía kantiana: Arthur Schopenhauer.

PARTE III – UN SEÑALAMIENTO HACIA ORIENTE

I. Schopenhauer y la esencia del mundo

Desligado de la "filosofía escolar" del idealismo alemán, Schopenhauer reflexiona sobre la filosofía del de Königsberg. Asentado en la división de la realidad como fenómeno y como noumeno –i.e. lo que puede y lo que no puede conocer la ciencia–, propone que el mundo es, por una parte, Representación o, dicho de otro modo, que el mundo es cómo se nos presenta la realidad, susceptible de ser intuita y conceptualizada, determinada causalmente y explicada científicamente; y por la otra, es pura Voluntad. Qué es la voluntad es algo imposible de conocer. Es la "esencia íntima y última" del mundo y, por lo tanto, toda justificación, toda argumentación lógico-científica es incapaz de explicarle. Acaso la filosofía es la única disciplina humana que "señala", con su muy particular uso conceptual, la esencia íntima del mundo. Tal esencia puede nombrarse volición, deseo, pasión, querer, o toda aquella palabra que apunte hacia algo ilógico y misterioso aunque vital. A Schopenhauer no le preocupa la búsqueda del equilibrio porque, para empezar, no existe cosa semejante; la voluntad siempre hará lo que desea. No importa cuan racionales, científicas, lógicas y explicables puedan parecernos las cosas, nuestro deseo, nuestro querer se impone irremediablemente sobre nuestra apariencia "humana". A final de cuentas no somos más que animales, bestias hambrientas de placer, que perseguimos desesperadamente el sabor de satisfacer nuestras necesidades más elementales. Quizá, dice el "filósofo pesimista", somos más hombres cuando por puro regodeo buscamos dominio, poder, riqueza... y, debido a la obcecada voluntad, deseamos cada vez más y más hasta que, al momento de no saciar nuestro egoísmo, el mundo se transforma en un circo de miserias, soledades laceradas, carroña y sufrimiento. Para los bípedos sin plumas, la vida es, dicho sencillamente, Dolor. Manipulados por una fuerza interior que nos aplasta, somos títeres

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

desdibujados cuyos hilos son pesadas cadenas de anhelos putrefactos. De la moral –racional o no–, ni hablemos, es una comedia insulsa salida de pensamientos filosóficos seniles. Visto así, la ciencia y todo procedimiento con pretensiones racionales, son meras ilusiones, máscaras que ocultan un hervidero de apetitos desenfrenados. Si el hombre es y está rodeado de semejante “inmundicia” ¿tiene sentido existir en paraje tan desolado? La primer respuesta es rotunda: Ninguno. El ser humano es un reloj que, mientras tiene cuerda, camina. Se acaba la cuerda y punto.

Si en Schiller encontráramos una seria crítica a la racionalidad y conceptualización del mundo, en tanto concebidas como “tiranía desequilibrada”, a nuestro ver, Schopenhauer asesta un denso “golpe bajo” a la lógica científica. Para él, la parcialidad de la ciencia, y por ello su limitación, es absoluta. El mundo de la lógica y el concepto, es decir, la representación, el fenómeno kantiano, se derrite frente al calor emanado por el magma escupido desde las profundidades volcánicas del deseo numérico. Pensamos que, vista desde su totalidad, la obra capital de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, es un único Gran concepto que pretende señalarnos lo que el mundo es; en otras palabras, la filosofía¹² utiliza los conceptos para señalar, apuntar y dirigir nuestra mirada hacia la “esencia íntima y última” de lo real, nunca para determinar, definir o explicar lo que ella es. Mas, habría que insistir en la pregunta: aún identificando cuál es el sentido más propio de los conceptos ¿para qué nos sirven, si tarde o temprano la voluntad habrá de ... tragárselos? Acogidas en este cuestionamiento, la ciencia, la lógica y la moral se derrumban. La filosofía trascendental se derrumba con ellas. Pero en su caída, ésta nos vuelve a señalar la misma “otra” vía: la imaginación. En medio del mar enfurecido de la voluntad, permanece una pequeña e incipiente balsa que puede salvarnos de nuestra vida trágica: el arte. Para el catedrático berlinés, la objetivación inmediata de la voluntad, esto es, su apariencia sin determinación individual, es lo que Platón nombraba Idea. Las Ideas son la agrupación de una multiplicidad empírica, los géneros o las especies de las cosas mundanas. Aquellas, a diferencia de los conceptos, son “conocidas” exclusivamente a través de la contemplación estética. Cuando, debido a su singular imaginación creativa, el genio artístico presenta una obra, lo que lleva a cabo es la presentación de una imagen

¹² Entendida desde nuestra interpretación de la filosofía trascendental kantiana, como desde el “equilibrio” schilleriano y, sobre todo, desde la postum de Schopenhauer.

intuitiva del objeto u objetos que desea proyectar. El espectador no tiene más que abrirse desinteresadamente a la recepción de la Idea, de la primera manifestación que la voluntad tiene del objeto. En el instante contemplativo, el sujeto, como espectador, se suspende de la realidad, da un salto al "mundo de las Ideas", pues se ve reflejado en la obra, se ve a sí mismo como Idea y también, irremediabilmente, como voluntad. Y aquí sucede algo inusitado. En ese mismo momento, al contemplar la Idea, se percata, es consciente, de la esencia íntima del mundo, y por tanto se redime de la estranguladora voluntad.

La vía estética schopenhaueriana nos lleva, junto a Schiller, a dar cuenta de la verdadera dimensión de los conceptos –científicos y no científicos– y a enfrentarnos a "otro camino" para acceder a la realidad. Pareciera, por lo expuesto hasta el momento, que nuestra tarea nos arrastra a sentarnos en la imaginación creadora, para por fin descansar en el apacible lecho de la contemplación estética –o si en nuestra sangre fluye el éter genial de los artistas, emanciparnos de la voluntad–. Ojalá y así fuera. Pero nuestra mirada persiste, todavía, en un mismo objetivo. Y para alcanzarlo, el "filósofo nihilista" sigue arrojando luz –u oscuridad– a nuestra empresa.

A pesar de que el instante estético, abarcado en la pureza de la Idea, dispara al sujeto hacia el reino eterno de la imaginación, la contemplación es, tan sólo, un instante, un momento. Irremisiblemente el sujeto habrá de regresar a su habitual e insoportable individualidad volitiva; es un litro de agua en medio del desierto interminable. Con esta visión, Schopenhauer "inaugura" otro camino distinto de aquel sustentado en la vía estética, al señalar la existencia de algunos entes que lograron emanciparse absolutamente del apetito de la voluntad. Dichos entes aparecen ante nuestros ojos sin vida, ya no tienen deseos, ni posesiones, ni objetos, ni pensamientos –objetivaciones de la voluntad– que les aten al mundo representado, al mundo ilusorio dominado y explicado por la ciencia. Por tanto, no sufren ya la incapacidad de no alcanzar sus deseos. Se despojaron del "velo de maya". La verdad se les ha revelado. Experimentaron la voluntad como la esencia íntima y última del mundo y, a pesar de ello, la negaron. Y sin Voluntad, necesariamente no se manifiesta la representación. La lógica, el método, la investigación, la teoría, los sistemas y la técnica no sólo callan ... desaparecen.

Schopenhauer describe, en su obra principal y anexos a la misma, la Paz de algunos de estos llamados "santos" o "místicos" a quienes "ningún soplo de vida anima su cuerpo". La referencia no está limitada a los místicos de origen cristiano como San Juan de la Cruz o Raimundo Lulio, los ejemplos se extienden a aquellos de origen oriental, budistas e hinduistas, principalmente, además de especular acerca del "paso" de tantos otros que la historia humana no puede documentar. ¿Qué les ha sucedido a estos entes –nos preguntamos junto con Schopenhauer? La respuesta es contundente y enigmática: Nada. Nada que pueda justificar el mundo de la representación. Nada que la voluntad pueda reflejar en su perpetuo movimiento. Nada que los conceptos determinen. Es, asevera como fiel discípulo del filósofo crítico, un "concepto problemático", un noumeno, un Vacío absoluto, imposible de ser conocido. Únicamente experimentado.

PARTE IV: EL MITO Y LA CHINA ANTIGUA

A nuestro modo de ver, la respuesta al "conocimiento" de una particularidad vital de esta índole señala, entonces, hacia una "experiencia de la Nada". La certidumbre de tal afirmación no es científica ni técnica, no compete a la representación –al fenómeno. Mas, si no podemos demostrar el hecho ¿cómo estamos ciertos de él? Con base en las conclusiones schopenhauerianas y schillerianas, nosotros podemos observar tres vertientes de esta misma "certeza". La primera refiere a nuestra conclusión acerca de la filosofía en su sentido conceptual: los conceptos son límites y, por ende, señalan negativamente dicha certeza, y la segunda, apunta al mito como señalamiento de lo que el mundo es. Tanto Schiller como Schopenhauer recurren a imágenes míticas, gestadas en la imaginación creadora, para dar cuenta del pesar y la bienaventuranza humanas. El mito es el origen del tiempo y de la historia, digamos que es la condición de posibilidad de los mismos. Si bien no es posible representarlo –pues la representación es tiempo–, permanece siempre presente en su propio reino imaginativo, a saber, la mitología, gobernando al hombre tras el espejismo del tiempo. Podríamos decir que la primera es una "certidumbre negativa" y la segunda "certidumbre imaginativa" –como mitológico-estética. A la tercera, de la que partimos en un inicio, le llamaremos una "certidumbre de la experiencia".

1. Un camino hacia el Oriente

Una de las grandes propuestas y enseñanzas de Schopenhauer, es trazar un camino que invite a reflexionar, ya no desde nuestros parámetros occidentales, sino desde la cultura oriental. Por supuesto que, al igual que en el caso del "pensamiento occidental", es difícil englobar la riqueza de las diferentes culturas orientales en una única estructura. Pese a ello, nuestra mirada está puesta en "el camino hacia Oriente", en tanto una colorida diversidad, un amplísimo horizonte del cual tomaremos una pequeña imagen. Nuestra imagen no es "Oriente", es tan sólo la pequeña parte que vemos de él.

Schopenhauer insiste en señalar la vida de los brahmanistas y budistas, religiones milenarias germinadas en culturas orientales, como método (ideal) de salvación de la voluntad y la representación. Por nuestra parte encontramos que, de acuerdo con los propios señalamientos schopenhauerianos, los llamados filósofos taoístas de la antigua China presentaban un cuadro de "vida" muy similar al misticismo y espiritualidad perseguida por los santos ejemplificados por el berlines. Lo anterior no afirma que el hinduismo, el brahmanismo y budismo sean religiones idénticas a la religión taoísta. La presente no es una investigación sobre religiones comparadas, simplemente seguimos a Schopenhauer hacia oriente y entresacamos del colorido oriental aquello que nos dice, que nos exhorta a "experimentar la certeza" de aquel Vacío señalado negativamente por la filosofía conceptual y originariamente por la mitología. Para penetrar, pues, en el pensamiento taoísta chino, habremos de acercarnos vadeando su origen mitológico.

La China Antigua tenía entre sus más altas escrituras el *Libro de las Mutaciones* o *I Ching*. Llegado hasta nuestra época, es conocido como un libro adivinatorio, un libro mágico. También se sabe del extraño uso de su contenido. La superchería, la fanfarronería y tantas formas de ultraje de las que ha sido objeto, le crearon fama de un libro misterioso, confuso y lleno de mentiras. Nada más lejano a su verdadero sentido. El origen "histórico" del libro se remonta a una época mítica. Su primer autor, Fu hsi, es una figura cuya realidad histórica se pone en duda. Sus otros autores principales, el rey Wen y el duque de Chou, son figuras legendarias que se remontan al pasado más arcaico de esta cultura. Nuestro interés por el libro se dirige a develar, dentro de lo posible, su origen, sus "imágenes creadoras". Y en este sentido, dejaremos de lado sus sentidos oracular y sapiencial con el objetivo de

remarcar la comprensión del orden mítico como reino originario al orden cronológico: pues, a la luz del libro, descubrimos que Fu Shi y los sabios chinos autores del *I Ching*, dotan, a través de visiones, a través de imágenes creadoras (ideogramas), de movimiento al desarrollo temporal de lo humano; es decir, crean la Historia.

El taoísmo llevó a cabo una interpretación de las enseñanzas y principios del *Libro de las Mutaciones*, y se le atribuye al también mítico maestro, Lao T'ze, la exposición de dichos pensamientos. El maestro nos habla desde el reino abandonado por el tiempo. Su palabra ya no señala como la filosofía conceptual; no se limita especulativamente. Brilla desde lo oscuro, nace desde el mito, crea desde el vacío. ¿Qué es esto oscuro, mítico y vacío donde nace su palabra? Imposible saberlo, imposible conocerlo. Por ponerle un nombre, dice el maestro, le diremos **Tao**. Realizar una explicación, un análisis de la palabra del maestro es una tarea, consideramos, humanamente imposible además de estéril. Por tal motivo, hemos optado por acceder a la circunferencia de dicho pensamiento, de entre la muy extensa multiplicidad de interpretaciones, a partir de la experiencia de la Paciencia. Desde la nuestra, el hombre paciente, en su lentitud, des-atende el continuo y rápido movimiento de los acaecimientos mundanos, apareciendo como un ser obnubilado y perdido –sobre todo si tomamos en cuenta las necesidades de nuestro mundo tecnificado–, que, a pesar de ello, espera frutos de su apaciguamiento. Los aforismos del *Tao Te King*, únicas palabras del maestro, nos hacen caminar por este sendero. Cómo lo llevaremos a cabo, habrá de palpase en el capítulo correspondiente de este trabajo. Adelantamos, so pena de caer en el descrédito a priori, que, en tanto investigación, nuestra tarea quedará inconclusa. En este último punto, el lector no encontrará más que limitación e insuficiencia, pues desde un inicio perdimos toda esperanza de presentar expositivamente lo que anteriormente llamamos “certeza de la experiencia”. Nos hemos resignado, en esta tesis, al fracaso de nuestro estudio. La imposibilidad radica no sólo en nuestros propios parámetros de comprensión, sino que nuestro discurso –y cualquier discurso– parte ya desde una estructura conceptual que determina irremediablemente nuestras palabras... No por ello hemos desistido de caminar. Así, lo último que nos queda en nuestra indagación, como exigencia vital, es ser dignos de ese fracaso. Nuestra tarea es, bajo el acecho de la palabra heideggeriana: “Apuntar hacia una estrella... nada más”

APÉNDICE II**Propedéutica**

*¡Queridos hermanos míos, cuando oigáis alabar el progreso de las luces,
no olvidéis nunca que la mayor astucia del diablo está en persuadirnos de que no existe*

Baudelaire

El objetivo del segundo Apéndice es dar cuenta del contexto en el que se gesta nuestra reflexión sobre el sistema kantiano en su relación con los criterios del pensamiento científico al que hacemos referencia en el Apéndice anterior. Es a partir de esta, así llamada, propedéutica que encontramos la necesidad de preguntar por las proposiciones científicas y su distinción tanto con los enunciados subjetivos, como con las pseudo-proposiciones de la metafísica. Tal consideración nos ayuda a entrar de lleno en la dicotomía sentido común-conocimiento que inicia el presente trabajo.

1.1 El discurso positivo de A. Comte

En la primera mitad del siglo XIX se expande la llamada filosofía positiva del francés August Comte. El adjetivo "positivo" de este particular modo de filosofar se afianza, sobre todo, en la dirección observacional de su método; en otras palabras, todo conocimiento que ha de llamarse filosófico tiene como fundamento hechos comprobables en la realidad. La característica observacional del pensar positivo comprende, además de este orden epistemológico, la esfera del desarrollo intelectual del espíritu humano.

Para que la filosofía y la humanidad mismas hayan asumido la necesidad de proceder positivamente en el conocimiento de nuestro entorno, la historia, multiplicidad de hechos observables en el tiempo, ha sufrido tres importantes transformaciones, tres estados en donde el pensar humano ha encontrado su más propia manifestación. Dichos estados, considerados en su conjunto, nos muestran el carácter **progresivo** de la naturaleza humana. La evolución del hombre no es un azaroso designio o una casualidad sin finalidad, tampoco es un mero invento nacido de mentes ociosas que buscan renombre y atención. El progreso de la historia es un hecho **comprobable**, tan comprobable que somos capaces de formular una ley al respecto. Nos dice el propio Comte:

(...) creo haber descubierto una gran ley fundamental, y que me parece poder determinar, sea por las pruebas racionales

suministradas por el conocimiento de nuestra organización, sea sobre las verificaciones históricas resultantes de un examen atento del pasado. Esta ley expresa que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diversos: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo¹

El primero, también denominado "infancia de la humanidad", se imaginaba² que los fenómenos reales eran provocados por fuerzas sobrenaturales, agentes externos a la propia naturaleza cuyas acciones eran atribuidas a dioses y entidades similares. El segundo, también llamado estado transitorio, matizaba las representaciones supramundanas con abstracciones igualmente extraordinarias. Es un estadio en donde la inteligencia humana concebía abstracciones, como la Naturaleza, el Absoluto, la Razón, etc, adjudicándoles propiedades generativas o causales. Finalmente, el estado positivo o estado de madurez intelectual, condición esencial de lo humano, niega todo comportamiento sobrenatural o metafísico de la realidad, anclando su conocimiento y explicación de los fenómenos en leyes racionales suscitadas por una escrupulosa observación del entorno. La demostración positiva de este progreso tripartita se observa, según Comte, en la eminente difusión y superioridad del método científico frente a los estados anteriores.

Las investigaciones científicas, cuyo origen positivo aparece con Bacon, Descartes y Galileo³ (principalmente), resultan en "diversas y grandiosas aplicaciones"⁴ las cuales han decantado todo su conocimiento para sentar las bases de una "existencia esencialmente industrial"⁵ dentro del contexto histórico-social del estado maduro. La progresión hacia y el establecimiento de tal existencia tiene como finalidad el mejoramiento de la naturaleza humana, ya que el estado positivo-industrial transfigura la mera "animalidad" propia de los

¹ Comte Augusto. *Curso de filosofía positiva*. México, Porrúa, 1990, p. 34 Los subrayados son nuestros

² Para el sentido "imaginativo" del primer estadio cfr. *Ibidem*. y nótese la siguiente afirmación: "(...) la subordinación de la imaginación a la observación como primera condición fundamental de todo sano trabajo científico" *Ibid*. p. 71

³ Cfr. *Ibid* pp. 36-37

⁴ Cfr. *Ibid*. p. 40

⁵ Cfr. *Ibid*. p. 62. Si bien Comte no aduce a un orden tecnológico del estado científico, podemos observar en la noción de "industrializado" -idea básica de su maestro y amigo Saint-Simon- una estrecha semejanza con el carácter técnico del mundo actual. La distinción radica principalmente en un sentido histórico: la aplicación de las investigaciones científicas del siglo XIX dan cabida a una importante transformación social que lleva el nombre de "revolución industrial", mientras que las aplicaciones científicas del siglo XX llevan por nombre "revolución tecnológica". A nuestro modo de ver, ambos momentos históricos provienen de un mismo origen claramente científico cuyo propósito es la transformación de la realidad.

estados iniciales en **Humanidad**: la superioridad de la inteligencia y científicidad del hombre⁶.

La virtud explicativa y predictiva que posee el método científico, continúa Comte, se debe en gran parte al interés de los investigadores por "especializar" su búsqueda en campos de estudio muy bien delimitados. En vez de proponer amplias cosmovisiones o abstracciones físicas y antropológicas sin conexión positiva, el futuro inmediato de las doctrinas científicas –prevé el galo– se vislumbra como un conglomerado de especializaciones, una variedad de ramas dedicadas a la observación de fenómenos puntuales. Entre tales especialidades se localiza la disciplina filosófica, cuyo campo observacional es, justo, el resto de especialidades científicas; dicho de otro modo, la filosofía define el carácter propio de cada investigación, encuentra las relaciones concretas entre ellas y busca, en la medida de lo posible, resumir dichos enlaces a principios y leyes de unificación: la reflexión filosófica es el estudio de las especialidades⁷.

⁶ La idea de progreso, aceptada por Comte, tiene su origen primario en el cristianismo. Cuando los Apóstoles separan los mandamientos judaicos de los preceptos de Jesús, predicando, con la llegada del Mesías, la existencia de un estado mejor, un estado más perfecto en comparación con aquel nacido sobre las tablas de Moisés. Sin embargo, afirma Comte, la definición más propia de "progreso" se inicia con la filosofía de B. Pascal: "Toda la sucesión de los hombres durante la larga serie de los siglos debe ser considerada como un solo hombre, que subsiste siempre y que aprende continuamente", decía el "complejo espíritu científico" de Pascal. Esta visión encuentra eco en el siglo de las Luces, y es animada por el naciente empuje científico que obliga a la filosofía a plantear una distinción histórica e intelectual entre la filosofía antigua y la filosofía moderna, admitiendo un claro avance explicativo entre, por ejemplo, la teoría física de Aristóteles y la de Newton.

El ordenamiento social-político tardó en verse afectado por esta creciente influencia del progreso humano. Su más pura evidencia positiva aparece con la emancipación del "antiguo régimen" realizada a partir de la revolución francesa. No obstante la importancia de su lucha, el movimiento de 1789 es insuficiente para constatar el verdadero significado de un progreso real. La filosofía positiva emprende el trabajo de consolidar las pretensiones revolucionarias en un estado efectivamente científico-industrial cuya determinación está regida únicamente por leyes naturales. De ahí que una de las características preponderantes del positivismo francés sea su aplicación en la metamorfosis del orden social – si bien semejantes a los positivismos anglosajones como los utilitarismos de Bentham y Stuart Mill, difieren del positivismo evolucionista de Spencer, Huxley o Darwin.

Con relación a este último punto quisiéramos añadir lo siguiente: hemos optado por presentar, a manera de propedéutica del capítulo, el positivismo francés de Comte y no el utilitarismo inglés de Mill –que por la orientación lógica de su obra *A system of logic* de 1843 aparentemente está más relacionado con el siguiente punto de la propedéutica–, pues consideramos que: i) Comte depura con suficiencia la noción de progreso –iniciada por los "pre-revolucionarios" Turgot y Condorcet– al postular la "ley de los tres estados", dándole una especificidad tal que nos ayuda a señalar de manera directa el "pensamiento del hombre occidental" que descamamos problematizar, ii) la anterioridad de la obra del francés influye considerablemente en los presupuestos de Mill (Cfr. Sabine *op. cit.* pp. 510ss); y iii) contrario a la interpretación del positivismo como mero origen de la sociología, éste nunca deja de lado el rasgo lógico inherente al proyecto científicoista como veremos a continuación.

Cfr. *Ibid.* pp. 37ss.

Ahora bien, cabe preguntarnos ¿cómo lleva a cabo la filosofía su trabajo asignado? La herramienta más propia del "filosofar" no es la especulación acerca de los orígenes o las causas de los fenómenos⁸, operación obviamente metafísica y, por ello, retrógrada, sino la aplicación de una lógica rigurosa a los fenómenos observados:

Desde ahora la lógica reconoce, como regla fundamental, que toda proposición que no pueda reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible⁹

En este sentido, el método propiamente filosófico consiste, pues, en la corroboración observacional de los descubrimientos generados por investigaciones especiales, los cuales hayan sido formulados como juicios o proposiciones científicas. Si una proposición no puede ser justificada por fenómenos observables, no puede ser enunciada como un hecho real.

1.2 El Positivismo lógico

La influencia del positivismo –francés e inglés– llega a consolidarse de manera más específica y acabada en el llamado positivismo lógico. Si bien es cierto que la contribución del positivismo también se vierte en la política y la sociología¹⁰, es en su corriente lógica donde toma fuerza decisiva y tiene mayor peso filosófico.

Desde la primera mitad de nuestro siglo, el Círculo de Viena¹¹ –y sus generaciones posteriores– lleva a cabo fuertes defensas del proyecto positivista. Un pequeño folleto editado en 1929 con el título "El punto de vista científico" presenta las ideas más importantes de sus miembros, además de hacer un listado de los personajes que ellos

⁸ Nuevamente nótese esta afirmación con respecto a la idea de causa –entendida como causa primera o generadora–: "(...) considerando como vacía de sentido la búsqueda de lo que se llaman causas, sean primeras, sean finales (...) en nuestras explicaciones positivas queremos, por el contrario, examinar con exactitud las circunstancias que le han producido –a un fenómeno–, y enlazar las unas con las otras mediante relaciones normales de sucesión y similitud" *Ibid.* p. 36.

⁹ Comte. *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1988, p. 76

¹⁰ Baste mencionar la importancia que adquirió el *Utilitarismo* de Mill en la filosofía política de finales del siglo XIX y principios del XX; por ejemplo, en el Neo-liberalismo.

¹¹ Grupo formado por los filósofos y científicos Alfred J. Ayer, Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn, Carl G. Hempel, Victor Kraft, Otto Neurath, Moritz Schlick entre otros. La gestación del Círculo se dio en 1922 con la llegada de Schlick a Viena, su desarrollo y consolidación aparece en 1929 con la redacción de un folleto, redactado por Carnap, Neurath y Hahn, que difunde sus ideas centrales. Entre 1930 y 1938 logra su mayor esplendor hasta la llamada "diáspora" cuando sus miembros imparten cátedras en universidades inglesas y norteamericanas. Cfr. Ayer. *El positivismo lógico*. FCE y Porta Miguel. *El positivismo lógico*, Montsenos, Barcelona, 1983.

consideraban como antecesores –dentro de los cuales aparecían Comte, Hume, Mill, como antecesores lejanos, y Russell, Frege y Wittgenstein como contemporáneos. La corriente de la lógica positivista, también llamada filosofía analítica, se ha expandido en múltiples regiones gracias a las “alianzas” iniciadas por el Círculo a través de sus diversos congresos¹² internacionales. Conexiones con las Escuelas filosóficas de Berlín, Escandinavia, Upsala, Holanda, Polonia, Gran Bretaña y los Estados Unidos, por mencionar las principales, le suministran una amplitud territorial considerable, cuyo influjo aún impera en las actuales consideraciones filosóficas mundiales.

Perpetuando el enfoque científico de sus antecesores, la actitud positivista se especializa en aplicar la “regla fundamental comteana” del método lógico a las proposiciones aseveradas por las ciencias específicas. No obstante, a diferencia de aquellos, la lógica que utilizan corresponde al simbolismo matemático desarrollado substancialmente por G. Frege y B. Russell¹³ en la primera veintena del siglo. Dicho de otro modo, las proposiciones de carácter científico pueden, o deben, ser formalizadas –i.e. presentadas conforme a las directrices fregeanas o russellianas– para la inspección detallada de su significado. La formalización de los enunciados implica una doble tipología de los mismos; a saber, un enunciado puede ser netamente analítico-tautológico, es decir, una identidad axiomática verdadera por sí misma, como las fórmulas matemáticas y algunos principios físicos, o de orden fáctico, esto es, la verdad de su afirmación radica en la corroboración observacional del fenómeno referido¹⁴; para que una proposición tenga significado debe cumplir con las condiciones de cualquiera de ambos tipos de enunciaciones.

Bajo el nombre de criterio de verificabilidad –o demarcación– empírica, la “regla fundamental comteana” adquiere un peso sustantivo en el análisis filosófico positivo, pues exige que todo juicio, toda proposición acerca de un acontecimiento, debe poseer significado o sentido, es decir, o bien es una verdad axiomática o bien corresponde al orden de ciertos hechos comprobables por la observación¹⁵. Así, y ya con el presupuesto positivo

¹² El primero de ellos celebrado en Praga en 1929, continuado en Königsberg, Copenhague, nuevamente Praga, París y Cambridge –entre 1930 y 1940–

¹³ Russell, Bertrand. *Principia Matemática*. Para una interpretación de la visión russelliana Cfr. Sainsbury, Mark. *Russell*. Routledge & Kegan Paul, London, 1979.

¹⁴ O formulado con una definición: el significado de una proposición consiste en su método de verificación.

¹⁵ En las últimas décadas, la discusión entre el “significado” y el “sentido” de las proposiciones ha producido extensos artículos especializados. La presente investigación no pretende desarrollar este tema. A este respecto el lector puede obtener una visión suficiente del problema, consultando los siguientes textos: “Sobre el

de la ley de los tres estados, la vigilancia en el manejo de la regla fundamental y del criterio de verificabilidad empírica, califica si una proposición es científica o no. Toda aquella enunciación que carezca de significado, es decir, que sus "significantes" –i.e. aquello que refieren– no cumplan con alguna de las dos condiciones enunciativas, no es otra cosa más que "pura metafísica"; una disciplina abstrusa y escueta, incapaz de proporcionar conocimiento acerca de la realidad¹⁶.

De igual manera que la perfección alcanzada por el estadio positivo relegaba la imaginación y especulación de los estados anteriores a un quehacer nocivo y contraproducente para el progreso humano, la filosofía analítica descarta toda afirmación metafísica considerándola como un "enfermizo disfraz"¹⁷ que oculta el verdadero conocimiento de los fenómenos a través de la lógica positiva. Por esta razón la "reflexión" filosófica debe enfocarse, según argumentan, a la inspección de todos los enunciados que pretendan aseverar un hecho sobre el mundo, esto es, examinar cualquier afirmación cuyo objetivo sea definir o explicar un fenómeno. Una vez realizada la inspección o análisis, se coteja si tal aseveración implica un conocimiento cierto, sólido y exacto del hecho que procura definir, es decir, que cumpla con una de las dos reglas enunciativas, y se continúa por caracterizar tal proposición como un posible juicio científico o en una pseudo-proposición –i.e. una mera especulación metafísica– : para la escuela positivista todo conocimiento filosófico debe conectarse directamente con la inspección de los juicios científicos ¿Cómo se realiza esta conexión? Veamos las palabras del propio Dr. Carnap:

La filosofía debe ser reemplazada por la lógica de la ciencia, es decir, por el análisis lógico de los conceptos y de las proposiciones de las ciencias (...) ¹⁸.

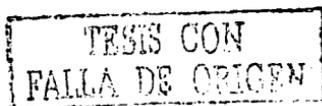
sentido y la denotación (bedeutung)" de Frege, "Sobre el denotar" de Russell, "Sobre el referir" de Peter Strawson, todos ellos recopilados en el texto de Simpson, T.M. *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Siglo XXI, Argentina, 1982; además de "On the Sense and Reference of a Proper Name" de John McDowell en *Mind* No. 86, 1977, y el desarrollo "histórico" que realiza Mark Sainsbury en su *Philosophical Logic*, especialmente el apartado 1.1. "Names".

¹⁶ Aunque con el tiempo el criterio de denotación empírica disminuye su rigurosidad con respecto a la formulación de la segunda regla enunciativa (observacional), "su contenido general se consideró lo bastante claro" para conservar su aplicabilidad. Ayer, *Op. cit.* p. 21. Para una formulación tardía del criterio de verificabilidad empírica Cfr. Hempel, G. "Problemas y cambios en el criterio empirista de significado" en

Ibid. p. 115.

¹⁷ *Ibid.* p. 14

¹⁸ En Ayer. *El positivismo Lógico*, FCE, p. 30 Los subrayados son nuestros



La inspección o análisis de la solidez y exactitud de los enunciados conlleva, pues, a una comprensión lógica de su estructura; en otras palabras, el trabajo filosófico pretende encontrar una concatenación ordenada en la distribución interna de cualquier proposición y con ello demarcar su nulidad o especificidad científica. Dicho análisis conduce necesariamente a un estudio de las proposiciones ya establecidas en las investigaciones científicas, porque la constitución intrínseca de sus teorías explicativas no cuestiona la validez y significabilidad de sus propios enunciados: la filosofía debe constatar que las investigaciones científicas se asienten en una lógica rigurosa.

1.3 Primer esbozo de la crítica

De cierta manera esta tendencia filosófica positivista a equiparse con el método científico se puede justificar apelando al evidente progreso que este último ha sostenido frente a la "mera especulación" filosófica. La amplia gama de explicaciones y demostraciones suministradas por las ramas científicas superan en claridad y precisión a los incipientes intentos –en este rubro– de la antiguamente nombrada "Madre de las ciencias"; fijando su particular método como la cumbre, el tercer y último estadio del progreso humano. En nuestra época, última cresta del "progreso positivo", la exactitud, precisión y claridad explicativa del método científico se aplica en la concepción, construcción y, algunas veces, hasta producción de complejos artefactos tecnológicos, máquinas capaces de efectuar labores que, en proporción, difícilmente llevaría a cabo un hombre. En consecuencia, el "hombre occidental"¹⁹ ha optado por adecuarse a la seguridad y funcional avance procurado por la efectividad científica, desdeñando por "inutilidad" a la reflexión filosófica con dejos metafísicos, y percibiendo como "su más propia naturaleza" el contexto del tercer estadio del discurso positivo.

A nuestro ver, el resplandor de la efectividad tecnológica, forjada por el quehacer científico, ha ensombrecido el origen mismo de su propagación en el pensamiento del "hombre occidental"; en otras palabras, los hombres, en nuestra cotidianidad, aceptamos los avances tecnológicos sin reflexionar sobre la influencia –para bien o para mal– que ejercen

¹⁹ De igual manera que "el pensamiento del hombre occidental" expuesto en la introducción, la acepción "hombre occidental" no pretende, ni mucho menos, definir o determinar alguna característica del hombre, únicamente pretende señalar, digamos, al "portador" del pensamiento que apuntamos en las páginas anteriores.

en nuestras vidas. Por tal motivo, es menester de esta investigación comenzar por preguntarnos ¿cuál es la causa de este progreso explicativo del método científico? Pues creemos que si logramos apuntar una repuesta inicial a esta interrogante penetramos en los fundamentos mismos de la actividad científica, posibilitándonos para develar el sentido de su "progreso", y sugerir un señalamiento crítico al escenario de nuestro mundo gobernado, casi totalmente, por la tecnología.

Para continuar con la "contextualización propedéutica" de nuestra investigación, centrémonos, cual seguidores del positivismo, en la mentada estructura lógica de las proposiciones científicas; porque si queremos localizar la causa del progreso explicativo del método científico, debemos preguntarnos, inicialmente, por las proposiciones que suministran ese modo de explicación: el cuestionamiento por el progreso explicativo nos lleva directamente a la necesidad de responder por la estructura lógica de los juicios científicos.

1.3.1 La crítica popperiana

Dentro del contexto filosófico regido por la escuela positivista, el pensador alemán Karl. R. Popper emprende la tarea de revisar los fundamentos del método científico a partir del presupuesto de la estructura lógica de sus enunciados. Desde una posición muy cercana a los positivistas –sus "contrincantes y aliados"²⁰ – su libro *La Lógica de la Investigación Científica* realiza una primera crítica a aquellas intenciones de asimilar la reflexión filosófica con el proceder de una "lógica científica", analizando, por principio, los factores principales de un procedimiento de esa índole. Dicha obra sostiene que la actividad científica tiene como fin primario la postulación de teorías, o de sistemas teóricos, con el fin de explicar la realidad.

Permitásenos inquirir directamente en el texto y preguntarnos ¿qué entiende por "teorías"?

Las teorías científicas son enunciados universales (...), son redes que lanzamos para apresar aquello que llamamos <<el mundo>>: para racionalizarlo, explicarlo y dominarlo. Y tratamos de que la malla sea cada vez más fina.²¹

²⁰ Cfr. Popper. *La lógica de la Investigación Científica*. Tmtd. Víctor Sánchez, Madrid, Tecnos, 1990, p. 18

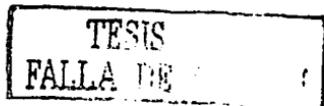
²¹ *Ibid.* p. 57



En otras palabras, una teoría (Theorie) busca abarcar una serie de fenómenos a partir de ciertas proposiciones o enunciados, con el fin de explicar racionalmente dichos fenómenos. Si un fenómeno puede ser enunciado científicamente será entonces un hecho científico y podrá ser transformado en función de la propia teoría. Siguiendo a Popper, encontramos que un enunciado científico es un "enunciado estrictamente universal"²², es decir, son las leyes postuladas por el método científico. Por ejemplo, un enunciado del tipo "Toda el agua del planeta tierra incluye dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno", es un juicio que emula la necesidad atómico-molecular que conforma a ese líquido vital. La interrelación de enunciados de este tipo forman un "sistema teórico", una diversidad de enunciados científicos que explican el comportamiento de ciertos objetos: sin la condición de universalidad de las proposiciones científicas, las teorías son incapaces de explicar o racionalizar –mucho menos "dominar"– los fenómenos del mundo.

Para acceder a la estructura misma de estos juicios universales cabe formularnos la siguiente pregunta ¿pueden "descomponerse" las proposiciones del tipo "Toda el agua del planeta tierra incluye dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno"? La pregunta nos nace porque prima facie observamos que la proposición anterior no es un, digamos, "enunciado simple". Qué queremos decir con esto. Por ejemplo, si nos vamos a una afirmación coloquial como "cuando no cierro la llave, el agua se desperdicia" debemos considerar primeramente el conocimiento de qué es una llave, qué es el agua, qué entendemos por la actividad de cerrar, etc. para poder aseverar esta clase de juicio; de lo contrario, nos sería prácticamente imposible enunciarlo. En este sentido, todo juicio, en tanto estructura proposicional, debe estar compuesto por la referencia al conocimiento de sus partes; a saber, el agua, la llave, etc. De ahí que algo como un "enunciado simple" –sin el conocimiento de sus partes– difícilmente puede ser referido a un hecho particular. Pero si no es un "enunciado simple" ¿qué tipo de enunciado es? Popper afirma que este juicio se

²² Los enunciados "estrictamente universales" son aplicables, sobre todo, en las ciencias naturales: "Las teorías de la ciencia natural, específicamente lo que llamamos las leyes naturales, tienen la forma lógica de enunciados estrictamente universales..." *Ibid.* p. 66. Popper sostiene que tales enunciados universales pueden ser transformados, mediante el procedimiento formal de la lógica cuantificacional –simbolismo de Frege y Russell–, en enunciados existenciales negados. Por ejemplo, la ley de la conservación de la energía puede postularse de la siguiente manera: "No existe una máquina de movimiento perpetuo". Dicho existencial negado –no hay un tal y tal– tiene la virtud de poder ser "falsado"; es decir, si a través de la verificación empírica logramos justificar la existencia de una "máquina de movimiento perpetuo", entonces semejante ley deberá ser eliminada y generar otra que explique este último fenómeno, justificando, además de éste, todos los fenómenos ya justificados. Para el "método de falsabilidad de la ciencia" Cfr. *Ibid.* Cap. IV.



comporta como un “enunciado singular” que contiene **nombres** determinados; es decir, una proposición singular – “cuando no cierro la llave, el agua se desperdicia”– admite partes definidas con la acotación en coordenadas espaciotemporales: presenta “motes” indicados específicamente como un “esto” o “aquello”; a saber, los nombres de “agua”, “llave”, etc. Si hablamos estrictamente, los nombres, añade Popper, son **conceptos**²³ (Be-griff), instancias simples, en comparación con el enunciado al que pertenecen, corroboradas por una particular individualidad en la realidad. Ahora bien, los mencionados enunciados científicos se comportan del mismo modo, ya que también contienen nombres en su entramado, a saber, los conceptos de agua, hidrógeno, planeta, etc. La diferencia entre un enunciado singular y uno estrictamente universal, yace en el carácter de necesidad de los últimos; su afirmación no es subjetiva, propia de lo que alguien **cre**e al respecto de un hecho, sino su enunciación es una **ley** aplicable en todas y cada una de las condiciones particulares (singulares) de ese juicio. Tenemos entonces que los conceptos son, desde una perspectiva coloquial o científica, las piezas básicas de todo enunciado: lo que nos muestra la **crítica** popperiana es, de inicio, el interés por indagar acerca de la distribución conceptual de las proposiciones científicas. Popper divide los conceptos en universales e individuales. Los primeros tendrán, por definición, una alcance general –“dictador”, “átomo”, “H₂O”– mientras que los segundos designarán, en la mayoría de los casos, nombres propios –“Napoleón”, “la Tierra”, “Atlántico”. La distinción entre conceptos universales e individuales no es tan sencilla como parece; existen matices en cuanto a su definición y aplicación. Por ejemplo, “pasteurizado”, nos dice Popper, puede ser definido como “tratado de acuerdo a las prescripciones del señor Louis Pasteur” o como “calentado a 80° C y conservado en esa temperatura durante 10 minutos”. Entendido de acuerdo a la primera definición el concepto “pasteurizado” es individual, mientras que en el segundo, por su alcance, es universal. El medio por el cual se logra la correcta separación y aplicación de los conceptos universales e individuales se califica, o bien a partir del “uso habitual” de ellos, o a un “consenso” científico en su definición –i.e. la jerga científica²⁴; en otras palabras, en su comportamiento como partes de enunciados singulares o estrictamente universales. En este sentido decimos que los conceptos abren la posibilidad

²³ Popper utiliza indistintamente “nombre” y “concepto” para referirse a los “elementos atómicos de los enunciados”. Cfr. *Ibid.* p. 62.

²⁴ *Ibid.* pp. 64, 69ss

de afirmar con rigor científico –o de manera singular-coloquial– la necesidad real de un fenómeno. Sin ellos ningún juicio estrictamente universal puede ser aseverado y, consecuentemente, si no existen enunciados universales, ninguna teoría o sistema teórico puede explicar o racionalizar los sucesos del mundo: sin conceptos no hay investigación científica. La estructura lógica de los juicios científicos radica entonces, en el carácter de **necesidad** de su entramado, la conexión entre conceptos no debe ser contingente como en los enunciados singulares, sino únicamente de manera universal ... estrictamente universal.

2. Plan del presente estudio

No obstante su riguroso análisis del tópico, Popper no expone dos asuntos que creemos pertinentes para **nuestra** investigación. Si bien nos aclara que la lógica de las proposiciones científicas subyace en su carácter necesario (universal), no se pregunta por el sentido de tal necesidad –pues quizá no pretendía ir mas allá de esta relación–; dicho de otra manera, que el entramado necesario de los enunciados científicos sea lógico es una respuesta que presupone el proceder mismo de la lógica. La pregunta esencial que se pasa por alto es justo ¿qué es la lógica?, ¿en que estriba su universalidad?, pues si afirmamos que la conexión lógica entre conceptos con pretensiones científicas es una conexión necesaria, quedamos cortos ante el primer objetivo de nuestra investigación. Lo mismo ocurre cuando sostenemos que los conceptos son el fundamento atómico de los enunciados científicos y sirven para acotar fonética o gramaticalmente –en un nombre– un hecho en el espacio y en el tiempo, aquí también pasamos por alto una serie de consideraciones que creemos básicas; a saber, no responde cabalmente a la pregunta qué es un concepto y para qué sirve. Si, por nuestra parte, presentamos una aproximación a la respuesta acerca del proceder lógico mismo y el origen del concepto, obtendremos entonces la capacidad de observar las características más propias de ambos, y así dar cuenta cómo el método científico ha restringido el sentido de los segundos a sólo una parcela de lo que esencialmente son: señalamientos.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FALLA DE ORIGEN

BIBLIOGRAFÍA

Descartes, Rene. "Reglas para la dirección del espíritu" en *Dos Opúsculos*. Trad. Luis Villoro México, UNAM, 1959.

Kant, Immanuel. *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Trad. P. Oyarzún. Venezuela, Monte Ávila, 1991.

Crítica de la Razón Pura. Trad. Pedro Rivas. México, Alfaguara, 2000.

Crítica de la Razón Práctica. Trad. Dulce María Granja. México, UAM-Porrúa, 2001.

La Religión dentro de los límites de la mera Razón. Trad. Felipe M. Marzoa. Madrid, Alianza, 2001.

"Qué es la Ilustración" en *Filosofía de la Historia*. Trad. Eugenio Ímaz. México, FCE, 1994.

La Paz Perpetua. Trad. Joaquín Abellán. Madrid, Tecnos, 2001.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN