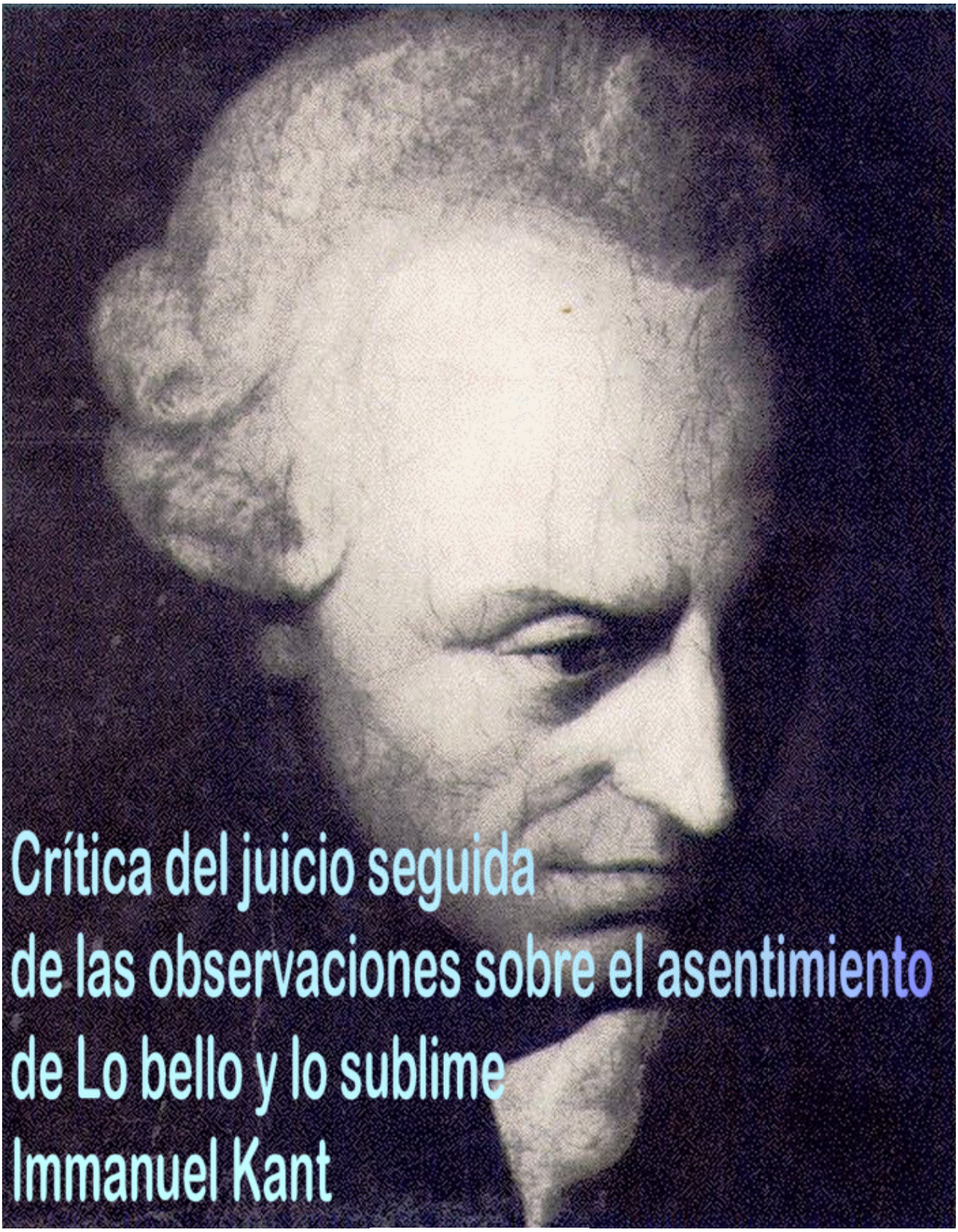
# Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de Lo bello y lo sublime

Immanuel Kant




LIBROdot.com
http://www.librodot.co

# Índice

# Crítica del juicio

**seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime**

Prólogo del traductor francés

Prefacio

**Introducción**

- I De la división de la filosofía
- II Del dominio de la filosofía en general
- III De la critica del juicio, considerada como lazo de unión de las dos partes de la filosofía
- IV Del juicio como facultad legislativa «A priori.»
- V El principio de la finalidad formal de la naturaleza, es un principio trascendental del juicio
- VI De la unión del sentimiento del placer con el concepto de la finalidad de la naturaleza
- VII De la representación estética de la finalidad de la naturaleza
- VIII De la representación lógica de la finalidad de la naturaleza

- IX Del juicio como vínculo entre las leyes del entendimiento y la razón

## Primera parte

CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO

**Primera sección**

**Analítica del juicio estético**

Primer libro

Analítica de lo bello

§ I El juicio del gusto es estético
§ II La satisfacción que determina el juicio del gusto es desinteresada
§ III La satisfacción referente a lo agradable se halla ligada a un interés
§ IV La satisfacción, referente a lo bueno, va acompañada de interés
§ V Comparación de las tres especies de satisfacción
§ VI Lo bello es lo que se representa sin concepto como el objeto de una satisfacción universal
§ VII Comparación de lo bello con lo agradable y lo bueno, fundada sobre la precedente observación
§ VIII La universalidad de la satisfacción es representada en el juicio del gusto como simplemente subjetiva
§ IX Examen de la cuestión de saber si en el juicio del gusto el sentimiento del placer precede al juicio formado sobre el objeto, o si es al contrario
§ X De la finalidad en general
§ XI El juicio del gusto no reconoce como principio más que la forma de la finalidad de un objeto (o de su representación)
§ XII El juicio del gusto descansa sobre principios a priori
§ XIII El juicio puro del gusto es independiente de todo atractivo y de toda emoción

§ XIV Explicación por medio de ejemplos
§ XV El juicio del gusto es un todo independiente del concepto de la perfección
§ XVI El juicio del gusto, por el que un objeto no es declarado bello sino con la condición de un concepto determinado, no es puro
§ XVII Del ideal de la belleza
§ XVIII Lo que es la modalidad de un juicio del gusto

§ XIX La necesidad objetiva que atribuimos al juicio del gusto es condicional
§ XX La condición de la necesidad que presenta un juicio del gusto es la idea de un sentido común
§ XXI Si con razón se puede suponer un sentido común
§ XXII La necesidad del consentimiento universal concebida en un juicio del gusto, es una necesidad subjetiva que es representada como objetiva bajo la suposición de un sentido común

## Libro segundo

Analítica de lo sublime

§ XXIII Tránsito de la facultad de juzgar de lo bello a la de juzgar de lo sublime
§ XXIV División del examen del sentimiento de lo sublime
§ XXV Definición de la palabra sublime
§ XXVI De la estimación de la magnitud de las cosas de la naturaleza que supone la idea de lo sublime
§XXVII De la cualidad de la satisfacción referente al juicio de lo sublime
§ XXVIII De la naturaleza considerada como una potencia
§ XXIX De la modalidad del juicio sobre la sublimidad de la naturaleza
§ XXX La deducción de los juicios estéticos sobre los objetos de la naturaleza, no puede aplicarse a lo que llamamos sublime, sino solamente a lo bello
§ XXXI Del método propio para la deducción de los juicios del gusto
§ XXXII Primera propiedad del juicio del gusto
§ XXXIII Segunda propiedad del juicio del gusto
§ XXXIV No puede haber principio objetivo del gusto
§ XXXV El principio del gusto es el principio subjetivo del juicio en general
§ XXXVI Del problema de la deducción de los juicios del gusto
§ XXXVII Lo que se afirma propiamente a priori en un juicio del gusto sobre un objeto
§ XXXVIII Deducción de los juicios del gusto
§ XXXIX De la propiedad que tiene una sensación de poderse participar
§ XL Del gusto considerado como una especie de sentido común
§ LI Del interés empírico de lo bello
§ XLII Del interés intelectual de lo bello
§ XLIII Del arte en general
§ XLIV De las bellas artes
§ XLV Las bellas artes deben hacer el efecto que la naturaleza
§ XLVI Las bellas artes son artes del genio
§ XLVII Explicación y confirmación de la anterior definición del genio
§ XLVIII De la relación del genio con el gusto
§ XLIX De las facultades del espíritu que constituyen el genio
§ L De la unión del gusto con el genio en la producción de las bellas artes
§ LI De la división de las bellas artes
§ LII La unión de las bellas artes en una sola y misma producción
§ LIII Comparación del valor estético de las bellas artes

**Segunda sección**

**Dialéctica del juicio estético**

§ LIV
§ LV Exposición de la antinomia del gusto
§ LVI Solución de la antinomia del gusto
§ LVII Del idealismo de la finalidad de la naturaleza considerada como arte y como principio único del juicio estético
§ LVIII De la belleza como símbolo de la moralidad

**Apéndice**

§ LIX De la metodología del gusto

## Segunda parte

CRÍTICA DEL JUICIO TELEOLÓGICO

§ LX De la finalidad objetiva de la naturaleza

**Primera sección**

**Analítica del juicio teleológico**

§ LXI De la finalidad objetiva que es simplemente formal a diferencia de lo que es material.
§ LXII De la finalidad de la naturaleza que no es más que relativa, a diferencia de la que es interior
§ LXIII Del carácter propio de las cosas, en tanto que fines de la naturaleza
§ LXIV Las cosas, en tanto que fines de la naturaleza, son seres organizados
§ LXV Del principio del juicio de la finalidad interior en los seres organizados
§ LXVI Del principio del juicio teleológico sobre la naturaleza, considerada en general como un sistema de fines
§ LXVII Del principio de la teleología como principio interno de la ciencia de la naturaleza

**Segunda sección**

**Dialéctica del juicio teleológico**

§ LXVIII ¿Qué es una antinomia del juicio?
§ LXIX Exposición de esta antinomia
§ LXX Preparación para la solución de la precedente antinomia
§ LXXI De los diversos sistemas sobre la finalidad de la naturaleza
§ LXXII Ninguno de los sistemas precedentes da lo que promete
§ LXXIII La imposibilidad de tratar dogmáticamente el concepto de una técnica de la naturaleza viene de la imposibilidad misma de explicar un fin de la naturaleza
§ LXXIV El concepto de una finalidad objetiva de la naturaleza es un principio crítico de la razón para el juicio reflexivo
§ LXXV Observación
§ LXXVI De la propiedad del entendimiento humano por la cual el concepto de un fin de la naturaleza es posible para nosotros
§ LXXVII De la unión del principio del mecanismo universal de la materia con el principio teleológico en la técnica de la naturaleza

**Apéndice**

**Metodología del juicio teleológico**

§ LXXVIII La teleología debe ser tratada como una parte de la física
§ LXXIX De la subordinación necesaria del principio del mecanismo al principio teleológico en la explicación de una cosa como fin de la naturaleza
§ LXXX De la unión del mecanismo al principio teleológico en la explicación de un fin de la naturaleza en tanto que producción de la misma
§ LXXXI Del sistema teleológico en las relaciones exteriores de los seres organizados
§ LXXXII Del fin último de la naturaleza, considerado como sistema teleológico
§ LXXXIII Del objeto final de la existencia del mundo, es decir, de la creación misma
§ LXXXIV De la teología física
§ LXXXV De la teología moral
§ LXXXVI De la prueba moral de la existencia de Dios
§ LXXXVII Limitación del valor de la prueba moral
§ LXXXVIII De la utilidad del argumento moral

§ LXXXIX De la especie de adhesión que reclama una prueba moral de la existencia de Dios
§ XC De la especie de adhesión producida por una fe práctica

# Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime

**Primera sección**

De los diferentes objetos del sentimiento de lo sublime y de lo bello

**Segunda sección**

De las cualidades de lo sublime y de lo bello en el hombre en general

**Tercera sección**

De la diferencia de lo sublime y de lo bello en la relación de los sexos

**Cuarta sección**

De los caracteres nacionales en sus relaciones con los diversos sentimientos de lo sublime y de lo bello

# CRÍTICA

# DEL JUICIO

SEGUIDA DE LAS OBSERVACIONES

SOBRE EL ASENTIMIENTO DE LO BELLO Y LO SUBLIME

POR

MANUEL KANT,

TRADUCIDA DEL FRANCÉS

POR ALEJO GARCÍA MORENO,

doctor en filosofía y letras,

y

JUAN RUVIRA,

doctor en Derecho Civil y Canónico, y abogado del ilustre

colegio de esta Corte.

CON UNA INTRODUCCIÓN DEL TRADUCTOR FRANCÉS

F. BARNI.

MADRID, 1876.

## Prólogo del traductor francés

Desde principios de este siglo, o sea desde la época en que ciertos escritores como M. Villers, M. de Tracy, M. de Gerando, madama Stael[1], llamaron la atención de Francia sobre Kant, su doctrina ha venido interesando a todos los pensadores; mas falta que aún hoy mismo sea bien conocido entre nosotros, y se le tributen los honores que merece. M. Cousin, que ha elevado en Francia el estudio de la historia de la filosofía a la altura que el método exige, y que ha trabajado tanto por el progreso de este estudio, no es posible que permaneciera indiferente al lado de una filosofía, que había tenido tanto eco en Alemania, y que, cuando empezaba a excitar la curiosidad de los franceses, había ya producido al otro lado del Rhin tan poderosa y fecunda agitación.

En un tiempo en que no se conocía en Francia la filosofía de Kant más que por algunos ligeros bosquejos, este hombre acometió la empresa de explicarla y criticarla en su enseñanza pública[2]; aun el traductor de Platón pensó, por algunos momentos, serlo también de Kant; mas otras

[1] La filosofía de Kant, por M. Carlos Villers, es del año 1801. En el mismo año apareció el Ensayo de una exposición sucinta de la crítica de la razón pura, por Kinker, traducida del idioma holandés, y esta pequeña obra, notable por su claridad, aunque algo superficial, suministró a M. de Tracy materia para una Memoria leída en el Instituto el 7 Floreal del año X de la República, o sea el 27 de Abril del año 1802 (Memorias del Instituto nacional, ciencias morales y políticas, tomo IV, pág. 544). Es curioso ver cómo fue acogido Kant en Francia por el discípulo de una escuela a quien él había hecho tan cruda guerra en Alemania, y el que, muy potente todavía entre nosotros a principios de este siglo, iba bien pronto a perder en dominación y su crédito. M. de Gerando acometió la empresa de bosquejar y criticar en su Historia comparada de los sistemas de filosofía en relación con los principios de los conocimientos humanos, que apareció en 1804, la filosofía crítica (tomo II, cap. XVI y XVII); y si este bosquejo y crítica son todavía superficiales e incompletos, no dejan de tener algún interés, sobre todo si se atiende a la época en que esta historia se escribía. Es necesario también tener en cuenta lo que el mismo M. de Gerando nos dice en una nota de su obra (tomo II, pág. 174), donde manifiesta que cinco años antes de la publicación de este trabajo, había presentado al Instituto una noticia sobre la filosofía crítica, la cual había sido premiada; pero que él, juzgándola por demás insuficiente, había prohibido su impresión, y dos años después mandó una noticia más detallada. El libro titulado la Alemania que contiene algunos pasajes brillantes sobre Kant (parte tercera, cap. VI), impreso en 1810 y suprimido, como sabemos, en el mismo año por el gobierno imperial, apareció en París en el año 1814. Después de haber hablado de los primeros trabajos que se produjeron en Francia con motivo de la filosofía de Kant, debemos citar una colección de trozos escogidos publicados por El Conservador en el año 1800. (El Conservador, o colección de trozos inéditos de historia, de política, de literatura y filosofía, sacados de los manuscritos de N. Francisco (de Neufcastel), París, Crapelet, año VIII, tomo II); que contiene: 1.º una noticia literaria sobre M. Manuel Kant, y sobre el estado de la Metafísica en Alemania en la época en que este filósofo empezó a llamar la atención, sacado de El Espectador del Norte. 2 º Una traducción de un corto escrito de Kant, titulada: Idea de lo que podría ser una historia universal según los aspectos de un ciudadano del mundo. 3.º Una traducción del Compendio de la Religión dentro de los límites de la razón. Este compendio, del cual recientemente han publicado una nueva traducción los señores Lortet y Bouiller (Teoría de Kant sobre la religión dentro de los límites de la razón, traducida por el doctor Lortet, y precedida de una introducción por M. F. Bouiller (París y Lion, 1842)), se atribuye aquí a Kant, y se denomina bajo este título: Teoría de la pura religión moral, considerada en sus relaciones con el puro cristianismo. El traductor Fil. Huldiger ha añadido a esto aclaraciones y consideraciones generales sobre la filosofía de Kant. En esta época había aparecido ya la traducción de una pequeña obra que llevaba por título: Proyecto de paz perpetua (París, 1796), y un corto escrito, del cual yo he publicado una nueva traducción a continuación de la Crítica del Juicio (Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, traducido por Payer Imboff, París, 1796). Se ve, pues, con esto, la gran curiosidad que había despertado el nombre de Kant a últimos del siglo pasado, y a principios del presente. Mas no se podía pensar entonces en traducir sus obras más importantes, y hubo que limitarse a hacerlo de algunos de sus cortos escritos. Recordemos también que M. Maine de Biran y M. Royer-Collard, estos espíritus valientes que fueron los primeros en emprender la reforma filosófica con que se honra nuestro siglo, no dejaron de examinar y discutir, el primero en sus escritos, y el segundo, en sus explicaciones, algunas opiniones del filósofo alemán, aunque sin atribuirle por entonces toda la importancia que muy pronto había de merecer, y que revelaron estudios más detenidos. M. Laromiguiere habla también algo de Kant (Lecciones de filosofía, segunda parte, lección VI); pero lo hace de tal modo, que parece probar que le conocía muy poco. Debo citar, por último, el artículo de M. Stapfer en la Biografía Universal.

[2] Véase el Curso de Historia de la filosofía moderna durante los años 1816 y 1817, del cual va a publicar M. Cousin una nueva edición (casa de Ladrange, París, 1846), y principalmente el Curso de Historia de la filosofía moral del siglo XVIII durante el año 1820, parte tercera. -Filosofía de Kant (París, Ladrange, 1842).

ocupaciones le distrajeron de llevar a cabo este trabajo, el que todavía hoy está casi sin empezar; pues de las tres críticas de Kant, es decir, de sus tres obras más importantes, sólo se ha traducido una[3]; las otras, apenas son conocidas entre nosotros[4], y deben traducirse a nuestro idioma; y por esta razón, aunque este género de trabajo sea muy difícil y aun desagradable bajo cierto punto de vista, yo me he aventurado a emprenderlo. Presento por ahora la traducción de la Crítica del Juicio, y espero publicar muy pronto la de la Critica de la razón práctica, cuyo trabajo está ya muy adelantado.

Cuando se trata de un hombre como Kant y de monumentos como la Crítica de la razón pura, la de la Razón práctica o la del Juicio, no bastan simples análisis, por más exactos y detallados que estos sean; sino que, a pesar de los defectos que en ellos haya, y por más que abiertamente pugnen con el genio de nuestra lengua, se debe traducir a Kant, y traducirle literalmente; porque en filosofía nada puede dispensarnos del estudio de los monumentos: mas tampoco debemos contentarnos con traducir a Kant; el estudio de sus obras es difícil, y aun disonante y desagradable, principalmente para los lectores franceses; y de aquí la necesidad de prepararlos para este estudio, iniciándolos en las doctrinas de la filosofía alemana, por medio de una exposición sencilla y clara, y en su lenguaje, por medio de una explicación de sus términos y fórmulas. Así es que yo no debía concretarme al simple papel de traductor, sino que debía pensar en añadir a mi traducción un trabajo destinado a facilitar el estudio de la obra; mas, como la importancia de este trabajo, y las dificultades que había de ofrecer me detendrían mucho, y de otro lado ya no quiero retardar demasiado la publicación de esta traducción, impresa ya desde hace algún tiempo, me he decidido a publicarla ahora, prometiendo dar a luz muy pronto la Introducción.

Nada diré en este prólogo de la Crítica del Juicio, puesto que he de hablar de ella a mi satisfacción en la Introducción que estoy preparando; aquí solamente me propongo decir algunas palabras sobre el sistema de traducción que he creído debía seguir. M. Cousin en sus lecciones sobre Kant[5], ha caracterizado con tal precisión y claridad los defectos de este como escritor, que yo no puedo por menos de reproducir aquí su juicio. «Esta obra, dice Cousin, hablando de la Crítica de la razón pura, tiene el defecto de estar mal escrita; lo que no quiere decir que no haya en ella mucho ingenio en los detalles, y aun de vez en cuando trozos admirables; pero, como el mismo autor lo reconoce con modestia en el prólogo de la edición de 1781, si bien tiene una gran claridad lógica, tiene muy poco de esta otra claridad que él llama estética, y que consiste en el arte de hacer pasar al lector de lo conocido a lo desconocido, de lo fácil a lo difícil; arte tan raro, especialmente, en Alemania, y que no tiene en manera alguna el filósofo de Koenigsberg. Cojamos el cuadro de materias de la Crítica de la razón pura, y como en él no puede presentarse cuestión sino acerca del orden lógico y del enlace de todas las partes de la obra, nada podemos hallar bajo este punto de vista mejor sistematizado, más precioso y de mayor claridad que aquél; pero cojamos cada uno de sus capítulos por sí solos y todo cambia en el momento; el orden que separadamente debe encerrar cada uno de dichos capítulos, no existe; cada idea se halla expresada con la mayor precisión, pero sin ocupar siempre el lugar

[3] La Crítica del la razón pura, traducida por M. Tissot (París, Ladrange, 1836). M. Tissot acaba de publicar una nueva edición de su traducción (París, Ladrange, 1845), en cuya obra ha tenido la feliz idea de seguir el ejemplo dado por Rosenkranz en su excelente edición de obras de Kant, o sea el reproducir la primera edición de obras de Kant, o sea el reproducir la primera edición (1781), indicando por medio de notas, o en un apéndice, las modificaciones introducidas por el autor, en la segunda (1787). Es importante y curioso notar estas modificaciones, y seguir a Kant de la primera a la segunda edición

[4] Los diversos análisis que hasta aquí se han hecho de estas dos obras en francés o traducidas del alemán, no son de utilidad alguna; pues en vez de procurarse en ellos disminuir las dificultades que pudiera ofrecer el estudio del texto, se limitan a reproducir este, disgregándolo y desfigurándolo. La Academia de Ciencias morales y políticas, habiendo señalado entre sus obras de concurso el Examen crítico de la filosofía alemana, ha dado ocasión a que se hagan importantes estudios sobre Kant, aunque todavía no son conocidos. Véase el repertorio interesante que acaba de publicar M. de Remusat (París, Ladrange, 1845), al que nosotros debemos un excelente fragmento de la Crítica de la rezón pura (Ensayo de filosofía, tomo I).

[5] Lección II, pág. 25 y26.

debido para acomodarse fácilmente al espíritu del lector. Hay que añadir a este defecto, el de la lengua alemana llevado al último extremo; quiero decir, este carácter extremadamente sintético de su frase, que forma un contraste, tan sorprendente con el analítico de la francesa. No es esto todo; independientemente de este lenguaje, todavía rudo, y que tan poco se acomoda a la descomposición del pensamiento, Kant tiene un lenguaje propio, una terminología, que, una vez comprendida, es de una claridad perfecta, y aun de un uso cómodo; pero que, presentada de repente, y sin la preparación necesaria, todo lo ofusca y a todo da una apariencia oscura y extravagante.» Los defectos que M. Cousin vitupera en la Crítica de la razón pura, y que, como él ha hecho notar, han retrasado en el país mismo de Kant el éxito de esta obra inmortal, son los mismos que se encuentran en la Crítica del Juicio y en la Crítica de la razón práctica. Solo que en estas dos últimas obras aparece Kant, en general, más sobrio y menos difuso que en la primera, y el carácter mismo de las materias que en ellas se tratan, como son, ya aquí los principios de la moral y los sentimientos y las ideas a que esta se refiere, ya allá lo bello y lo sublime, las bellas artes, las causas finales, etc., todo esto, pues, da a veces a su estilo un tinte menos severo y menos claro, a pesar de que reaparecen y dominan siempre los mismos defectos. Después de esto, se comprenderá cuán difícil debe ser una traducción literal de estas obras. Además, toda traducción que quita y añade, y resume y parafrasea, no presenta al autor como es, y no puede hacerse del texto; y una traducción literal corre el gran riesgo de resultar bárbara, y de violentar a cada instante los hábitos de nuestra lengua y de nuestro espíritu. A nosotros nos parece que el problema debe resolverse, traduciendo a Kant de tal modo que, reproduciendo en todo fielmente el texto, se atenúen en algún tanto los defectos; es decir, se introduzcan en aquel, pero sin modificarlo, las cualidades propias de nuestro lenguaje. Una traducción que llene estas dos condiciones, teniendo un doble mérito, hará un doble servicio al autor. He aquí el problema que nos hemos propuesto, y demasiado comprendemos las dificultades que encierra para lisonjearnos de haberlo resuelto. Esperamos al menos que nuestros esfuerzos no habrán sido del todo inútiles. Como la lengua francesa tiene la virtud de esclarecer todo lo que transforma o traduce, este mismo carácter debemos aplicarlo, tratándose de Kant; y puesto que la oscuridad que en él se reprueba proviene en parte, según exactamente nota M. Cousin, del carácter extremadamente sintético de su frase, en contraposición al esencialmente analítico de la frase francesa, traducir a Kant en francés, debe ser lo mismo que esclarecerlo, corrigiendo o atenuando en él el defecto que repugna a nuestra lengua.

Mas, hemos insistido bastante sobre los defectos de la forma de Kant, y es ya tiempo de presentarlo bajo otro punto de vista. En Francia no se sabe bien que este escritor, que hemos tratado de bárbaro, ha sabido algunas veces acercarse a los mejores de los nuestros, lo que se observa en la mayor parte de sus pequeños escritos, y especialmente en el que lleva por título: Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, que apareció en 1764, esto es, veinte y seis años antes de la Crítica del Juicio[6]. A pesar de ciertos ensayos de traducción, estos pequeños escritos son en general poco conocidos en Francia, y bien traducidos, mostrarían a Kant bajo un aspecto enteramente nuevo[7]. Por esto es por lo que aparece Kant, como se nota algunas veces en ciertos pasajes de sus obras más importantes, especialmente en las observaciones y notas, un hombre de gran espíritu, en el sentido francés moderno de esta palabra; un observador atento y delicado de la naturaleza humana, y un escritor de los más ingeniosos; porque este pensador profundo, este genio de lo abstracto, este escritor bárbaro, era también todo eso. Su principal obra bajo este respecto es, sin contradicción, la que acabo de

[6] La primera edición de la Crítica del juicio es de 1790.

[7] Ya he indicado más arriba los pequeños escritos de Kant que han sido traducidos al francés. Volviendo a traducir los ya traducidos, y agregando a ellos los que todavía no lo han sido, se podría formar con todos una colección curiosa y agradable. M. Cousin ha pensado también en este trabajo, y hubiera sido digno de la pluma del traductor de Platón, el trasladar a nuestro idioma las mejores producciones de Kant, bajo el punto de vista literario. Yo, heredero de esta promesa, me esforzaré en justificar la benevolencia que me ha confiado.

citar. También se han hecho de ella tres traducciones en francés[8], pero es conveniente volverla a traducir, y yo he querido unir esta nueva traducción a la de la Crítica del Juicio, puesto que ambas obras, aunque muy diferentes en el fondo y en la forma, tienen una materia común, lo bello y lo sublime; y porque es curioso el reunir estas dos formas distintas en que Kant ha tratado la misma materia con veinte y seis años de intervalo.

Con todo, no se debe buscar en las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime el origen de la teoría expuesta en la Crítica del Juicio, y mucho menos todavía una teoría filosófica sobre la cuestión de la idea de estos dos sentimientos. Kant no tiene tan alta pretensión; se propone únicamente, como él lo advierte en el prefacio, presentar algunas observaciones sobre la idea de los mismos, considerándolos en relación a los objetos, a los caracteres de los individuos, a los sexos y sus relaciones entre sí, y por último, en relación a los caracteres de los pueblos. Esta pequeña obra no es más que una colección de observaciones; no aparece en ella el profundo y abstracto autor de la Crítica de la razón pura; Kant no es todavía en este tiempo más que el bello profesor de Koenigsberg, como se le apellidaba en su villa natal[9]. Esto supuesto, sobresale tanto en el género a que pertenece este escrito, como en la metafísica. Se muestra en él tan delicado y espiritual observador, como de otro lado sutil y profundo analista; allí hay que admirar la exactitud, y muchas veces la delicadeza de sus observaciones, una feliz y rara mezcla de finura y naturalidad[10], y por último, la dirección ingeniosa y viva que da a sus ideas, en lo que aparece claramente la influencia de la literatura francesa.

Si bien es cierto que entre sus observaciones hay algunas que han dejado de ser verdaderas[11], y otras nos parecen estrechas y mezquinas[12], con todo se revela en la mayor parte de ellas una penetrante observación, y una elevada inteligencia de la naturaleza humana. Pero la parte más notable de este pequeño escrito, es, sin duda alguna, aquel en que Kant trata de lo bello y lo sublime en sus relaciones con los sexos. En él se ocupa de las cualidades esencialmente propias de las mujeres, sobre el género de educación particular que a estas conviene, y sobre el atractivo y las ventajas de la sociedad con las mismas; observaciones llenas de sentido y delicadeza, dignas de las páginas de Labruyere o de Rousseau[13]. Kant vuelve a ocuparse después de esto, de la teoría tan admirablemente desenvuelta en la última parte del Emilio, de que la mujer, teniendo una misión particular, tiene también cualidades que le son propias, y que deben desenvolverse y cultivarse conforme a los votos de la naturaleza, por una bien entendida educación. Ningún otro ha hablado de las mujeres

[8] La primera traducción es la que he indicado más arriba; es de 1796. La segunda es de M. Keratry; está precedida de un extenso comentario (Examen filosófico de las consideraciones sobre el sentimiento de lo sublime y de lo bello de Kant, París, 1823). Otra traducción se publicó en el mismo año por M. Weyland bajo este título: Ensayo sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime.

[9] Véase el prefacio de Rosenkranz, en el tomo que contiene la Crítica del Juicio, y las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (Vorrede, 8, VIII.)

[10] . Esta mezcla de finura y naturalidad, es una de las cualidades más sobresalientes del carácter de Kant; es, puede decirse, un rasgo que tiene de común con Sócrates, con el cual justamente se le ha comparado.

[11] Tal es, por ejemplo, como lo nota Rosenkranz (pág. 9 del prefacio ya citado), el juicio que tiene de los franceses (pág. 304 de la traducción); juicio al cual después ha venido a dar un solemne mentís la revolución francesa.

[12] . Por ejemplo, su juicio sobre la arquitectura de la Edad Media (pág. 319 de la traducción).

[13] También el autor de las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, fue apellidado el Labruyere de Alemania.

en el siglo XVIII con más delicadeza y respeto[14]; me atrevería a creer con el nuevo editor de Kant, Rosenkranz[15], que el corazón del filósofo no ha permanecido siempre indiferente a los atractivos de que él tan bien habla; pero no quiero rebajar con mis comentarios el encanto de esta pequeña obra. Es útil también el unirla a la Crítica del Juicio, porque no habrá más que notar diferencias entre ambas; y por esto, si a ejemplo de Rosenkranz, hemos reunido estas dos obras en la traducción, es porque el contraste nos ha parecido ingenioso.

Kant[16] había hecho interfoliar para su uso un ejemplar de este pequeño escrito, y después de haber llenado de adiciones cada una de las páginas agregadas y las márgenes del texto de muchos pasajes, lo regaló en 1800 al librero Nicolovins para una nueva edición. Después de Rosenkranz, que ha tenido al arreglar su edición este ejemplar a la vista, estas adiciones consisten en observaciones variadas y alguna vez ingeniosas, que se agregan a la misma materia, el sentimiento de lo bello y lo sublime; pero que esparcen en todas direcciones y toman diversas formas. En unos puntos, Kant desenvuelve por completo su pensamiento, en otros se limita a indicarlo, y alguna vez le basta una sola palabra. Rosenkranz no ha creído de su deber servirse de este borrador, puesto que lo que en él se contiene de importante se encuentra en otras obras de Kant. Yo he seguido el texto de su edición.

En cuanto a la Crítica del Juicio, me he servido de la tercera edición (1799)[17] y de la de Rosenkranz.

[14] . Reprueba en Rousseau a quien por otra parte se complace en reconocer como un gran apologista del bello sexo, el haber osado decir, que una mujer no es nunca otra cosa que un gran niño; y dice Kant, que no hubiera escrito tal frase por todo el oro del mundo.

[15] Prefacio ya citado, pág. X.

[16] Prefacio ya citado, pág. VI y V.

[17] Ya he indicado la fecha de la primera edición, 1790, es decir, nueve años después de la Crítica de la razón pura, y dos años después de la Crítica de la razón práctica. La segunda edición es de 1793.
J. Barni.
15 de diciembre de 1845

## Prefacio

Podemos llamar razón pura la facultad de conocer por principios a priori; y Crítica de la razón pura el examen de la posibilidad y límites de esta facultad en general, sin que nunca comprendamos al hablar de ello más que la razón considerada en un sentido teórico, como ya lo hicimos bajo este título en nuestra primera obra, y sin que intentemos jamás someter también a este examen la facultad práctica determinada por sus propios principios. La crítica de la razón pura, no comprende, pues, más que nuestra facultad de conocer las cosas a priori; no trata más que de la facultad de conocer, con abstracción de sus facultades de sentir y de querer; y aun al ocuparse de la facultad del conocer, no lo hace más que del sentimiento, en el cual busca los principios a priori, haciendo abstracción del Juicio y de la razón (en tanto que se consideran como facultades que igualmente pertenecen al conocimiento teórico), puesto que desde luego hallamos que ninguna otra facultad de las que corresponden al conocer, más que la del entendimiento, puede conducirnos al conocimiento de dichos principios; y por esto la crítica, cuando examina las otras facultades del conocer, para determinar la parte que cada una de ellas puede tener por sí misma en la adquisición del conocimiento, no se ocupa de otra cosa más que de lo que el entendimiento presenta a priori como una ley para la naturaleza y todos sus fenómenos, (cuya forma se da también a priori), y deja todos los demás conceptos puros para las ideas que trascienden de la facultad del conocer teórico, cuyos conceptos, lejos por esto de ser inútiles o superfluos, sirven, por el contrario, de principios reguladores. De este modo, esta facultad descarta por un lado las pretensiones peligrosas del entendimiento, el cual (suministrando a priori las condiciones de la posibilidad de todas las cosas que se pueden conocer), circunscribe a sus propios límites esta posibilidad en general, y, por otra parte, dirige al entendimiento mismo en la consideración de la naturaleza, a favor de un principio de perfección que jamás puede obtener, pero que le está señalado como el objeto final de todo conocimiento.

Es indudablemente al entendimiento, el cual tiene su dominio propio en la facultad del conocer, en tanto que contiene a priori los principios constitutivos del conocimiento, a quien la crítica designada con el nombre de crítica de la razón pura, debe asegurar una posesión fija y determinada contra todas las demás que quieran disputarle el puesto. Del mismo modo la crítica de la razón práctica, determina la posesión de la razón, en tanto que solo contiene principios constitutivos, relativos a la facultad de querer.

Sin embargo, el Juicio, que viene a ser dentro de nuestras facultades de conocer un término medio entre el entendimiento y la razón, ¿tiene también por sí mismo principios a priori? ¿Son estos principios constitutivos o simplemente reguladores, no suponiendo, por tanto, un dominio particular? ¿Suministra esta facultad a priori una regla al sentimiento como un término medio entre la facultad de conocer y la de querer, del mismo modo que el entendimiento prescribe a priori leyes a la primera, y la razón a la segunda? He aquí de lo que se ocupa la presente crítica del Juicio.

Una crítica de la razón pura, es decir, de nuestra facultad del conocer, según los principios a priori, sería incompleta, si la del Juicio, que, como facultad de conocer, reclama también para sí tales principios, no fuese, tratada como una parte especial de la crítica; y sin embargo, los principios del Juicio no constituyen un principio de filosofía pura, una parte propia entre la parte teórica y la práctica, sino que puede considerarse, según los casos, en cualquiera de estas dos partes. Pero si este sistema ha de llegar a la perfección, bajo el nombre general de metafísica (y posible es perfeccionarlo, y de la mayor importancia para el ejercicio de la razón bajo todos sus aspectos), es necesario antes que la crítica sondee muy profundamente el fondo de este edificio, para descubrir los primeros fundamentos de la facultad que nos suministra principios independientes de la experiencia, con el fin de que ninguna de las partes parezca como dudosa; pues esto llevaría consigo inevitablemente la ruina de todo.

Por donde podemos concluir acerca de la naturaleza del juicio (cuyo uso conveniente es tan necesario y tan generalmente útil como puede serlo el del sentido común, nombre con que se designa esta facultad), que debemos hallar grandes dificultades en la investigación del principio propio de la misma (la cual debe en efecto contener uno a priori; pues de lo contrario, la crítica, aun la más vulgar, no lo consideraría como facultad de conocer). Este principio no puede derivarse de otros a priori: estos corresponden al entendimiento, y el Juicio no trata más que de su aplicación. El Juicio no puede, pues, suministrar un concepto que nada nos hace conocer, y que solamente sirve de regla a sí mismo, aunque no de regla objetiva, a la cual pudiera acomodarse; porque entonces, necesitaríamos otra facultad de juzgar, para resolver si es o no ocasión de aplicar la regla.

Esta dificultad que presenta el principio subjetivo u objetivo de la facultad de juzgar, se nota principalmente en aquellos juicios llamados estéticos, que tratan de lo bello y lo sublime, de la naturaleza o del arte; y sin embargo, la investigación crítica del principio de estos juicios es la parte más importante de esta facultad.

En efecto: aunque ellos por sí mismos nada nos dan para el conocimiento de las cosas, no por esto dejan de pertenecer a la facultad de conocer, y revelan una relación inmediata de esta facultad con la del sentimiento, fundada sobre algún principio a priori, que nunca se confunde con los motivos de la facultad de querer, porque esta saca sus principios a priori de los conceptos de la razón. No sucede lo propio en los juicios teleológicos de la naturaleza; en estos, mostrándonos la experiencia una conformidad de las cosas con sus leyes, la cual no puede comprenderse ni explicarse con la ayuda del concepto general que el entendimiento nos da de lo sensible, saca la facultad de juzgar de sí misma un principio de relación de la naturaleza con el mundo inaccesible de lo supra-sensible, del cual no puede servirse más que en vista de sí misma en el conocimiento de la naturaleza; pero este principio, que puede y debe aplicarse a priori al conocimiento de las cosas del mundo, y nos abre al mismo tiempo vastos horizontes para la razón práctica, no tiene relación inmediata con el sentimiento. Por lo que, la falta de esta relación es precisamente la que produce la oscuridad del principio del juicio, y hace necesaria para esta facultad una división particular de la crítica; porque el juicio lógico, que se funda sobre conceptos de los cuales jamás se puede sacar consecuencia inmediata para el sentimiento, habría podido en rigor unir la parte teórica de la filosofía con el examen crítico de los límites de estos conceptos.

Como no me propongo estudiar el gusto ni el juicio crítico, con el fin de formarlo ni cultivarlo (porque esta cultura bien puede exceder de esta especie de especulaciones), sino que lo hago bajo un punto de vista trascendental, espero que haya indulgencia para con los vacíos que se noten en este trabajo. Pero en cierto modo es necesario que se haga con el más severo examen, y únicamente habrá que dispensarnos de algún resto de oscuridad que no se pueda evitar enteramente, por la gran dificultad que presenta la solución de un problema naturalmente tan embrollado. Con tal que quede claramente sentado que el principio se ha expuesto con exactitud, se nos podrá dispensar de no haber deducido el fenómeno del Juicio con toda la claridad que por otra parte se puede rigurosamente exigir, es decir, de no haberlo deducido de un conocimiento fundado en conceptos, el cual creo haber hallado en la segunda parte de esta obra.

Aquí terminaremos nuestro estudio crítico, y entraremos sin tardanza en la doctrina, con el fin de aprovechar, si es posible, el tiempo todavía favorable de nuestra creciente vejez. Se comprende perfectamente que el juicio no tiene parte especial en la doctrina, puesto que la crítica pertenece a la teoría; pero conforme a la división de la filosofía en teórica y práctica, y la de la filosofía pura en varias partes, la metafísica de la naturaleza y las costumbres, constituirá esta nueva obra.

## Introducción

### - I - De la división de la filosofía

Cuando se considera la filosofía como la que suministra por medio de conceptos los principios del conocimiento racional de las cosas, y no como la lógica, que solamente lo hace de los principios de la forma del pensamiento en general, haciendo abstracción de los objetos, se puede con toda razón dividir, como comúnmente se hace, en teórica y práctica. Mas para esto es de todo punto indispensable que los conceptos que sirven de objeto a los principios de este conocimiento racional, sean diferentes en su especie, pues de lo contrario, no estaríamos autorizados para una división, la cual supone siempre oposición en los principios del conocimiento racional, cual corresponde a las diversas partes de una ciencia. Según esto, no existen más que dos especies de conceptos, los cuales llevan en sí otros tantos principios diferentes de la posibilidad de sus objetos; estos conceptos son los de la naturaleza y el de la libertad. Y como los primeros hacen posible con el auxilio de principios a priori, un conocimiento, teórico, y el segundo no contiene relativamente a este conocimiento más que un principio negativo, una simple oposición, al paso que establece para la determinación de la voluntad principios de gran extensión, los cuales por esta razón se denominan prácticos, con derecho podemos dividir la filosofía en dos partes en un todo diferentes, por lo que toca a los principios: la una teórica, en tanto que filosofía de la naturaleza, y la otra práctica, en tanto que filosofía moral (pues así se denomina la legislación práctica de la razón fundada sobre el concepto de la libertad). Pero hasta hoy, la gran confusión en el uso de estas expresiones ha trascendido a la división de los diversos principios, y por consiguiente a la de la filosofía, y se ha identificado lo que es práctico bajo el punto de vista de los conceptos de la naturaleza, con lo que es práctico bajo el punto de vista del concepto de la libertad; y con estas mismas expresiones de filosofía teórica y filosofía práctica, se ha establecido una división que en realidad no lo es, puesto que las dos partes de esta división pueden tener los mismos principios.

La voluntad, como facultad de querer, es una de las diversas causas naturales que existen en el mundo; es la que obra en virtud de conceptos; y todo lo que la voluntad se representa como posible o como necesario, se llama prácticamente posible para distinguirlo de la posibilidad o de la necesidad física, de un efecto, cuya causa no es determinada por conceptos, sino por mecanismo como en la materia inanimada, o por instinto como entre los animales. Por esto aquí, al hablar de práctica, lo hacemos de una manera general, sin determinar si el concepto que sirve de regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad.

Pero esta última distinción es esencial; porque si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, los principios son técnicamente prácticos; y si es un concepto de la libertad, son moralmente prácticos; y como en la división de una ciencia racional se trata únicamente de una distinción de objetos, cuyo conocimiento reclama principios diferentes, los primeros se refieren a la filosofía teórica (o a la ciencia de la naturaleza), mientras que los otros constituyen por sí solos la segunda parte, o sea la filosofía práctica o la moral.

Todas las reglas técnicamente prácticas (es decir, las del arte o de la industria en general), y aun aquellas que se refieren a la prudencia, o sea la habilidad que da influencia sobre los hombres y su voluntad, deben ser consideradas como corolarios de la filosofía teórica, en tanto que sus principios se fundan en conceptos.

En efecto: dichas reglas no se refieren más que a la posibilidad de las cosas, cuando ésta se funda en conceptos de la naturaleza; y nosotros no nos ocupamos solamente de los medios de investigación de la naturaleza, sino también de los de la voluntad (como facultad de querer, y por tanto, como facultad natural), en tanto que pueda ser determinada, conforme a estas reglas, por móviles naturales...

Sin embargo, estas reglas prácticas no se denominan leyes (como las leyes físicas), sino preceptos; porque como la voluntad no cae solamente bajo el concepto de la naturaleza, sino también bajo el de la libertad, queda el nombre de leyes para los principios de la voluntad relativos a este último concepto, y estos solos principios, con sus consecuencias, constituyen la segunda parte de la filosofía, o sea la parte práctica.

Así como la solución de los problemas de la geometría pura no constituyen una parte especial de esta ciencia, ni la agrimensura merece tampoco el nombre de geometría práctica en oposición a la geometría pura, que en tal caso sería la segunda parte de la geometría en general, del mismo modo, y aun con mayor fundamento, no nos es permitido considerar como una parte práctica de la física el arte mecánico o químico de las experiencias y observaciones, ni unir a la filosofía práctica la economía doméstica, la agricultura, la política, el arte de vivir en sociedad, la dietética, ni aun la teoría de la felicidad, que es el arte de refrenar y reprimir las pasiones y afectos en vista de la felicidad, como si todas estas artes constituyesen la segunda parte de la filosofía en general.

En efecto; dichas artes no contienen más que reglas que se refieren a la industria humana, las que, por consiguiente, no son más que técnicamente prácticas o destinadas a producir un resultado posible, según los conceptos naturales de las causas y los efectos, y que, comprendiéndose en la filosofía teórica o en la ciencia de la naturaleza, de la cual son simples corolarios, no pueden reclamar un puesto en esta filosofía particular, que llamamos filosofía práctica; por el contrario, los preceptos moralmente prácticos, que en un todo se hallan fundados en el concepto de la libertad, y excluyen toda participación de la naturaleza en la determinación de la voluntad, constituyen una especie particular de preceptos, a que llamamos verdaderamente leyes, como a las reglas que rigen la naturaleza; pero aquellas no se apoyan, como estas, en condiciones sensibles; se fundan en un principio supra-sensible, y forman por sí solas al lado de la parte teórica de la filosofía, otra parte de la misma, bajo el nombre de filosofía práctica.

Por donde se ve que un conjunto de preceptos prácticos suministrados por la filosofía, no constituye una parte especial y opuesta a la parte teórica de esta ciencia, por sólo ser prácticos; porque no dejarían de serlo, aun cuando esos mismos principios, en tanto que reglas técnicamente prácticas, derivasen del conocimiento teórico de la naturaleza; se necesita además que el principio en que se apoyen, no se derive del concepto de la naturaleza, siempre sujeto a condiciones sensibles, sino que descanse sobre el de lo supra-sensible; pues sólo el concepto de la libertad nos permite conocer, por medio de leyes formales, para que de este modo los preceptos sean moralmente prácticos, esto es, para que no sean únicamente reglas relativas a tal o cual fin, sino leyes que no suponen ningún objeto, ningún designio previo.

## - II - Del dominio de la filosofía en general

El uso de nuestra facultad de conocer por medio de principios, o sea la filosofía, no reconoce más límites que los de la aplicación de conceptos a priori.

Pero el conjunto de objetos a que se refieren estos conceptos, para de ellos constituir, si es posible, un conocimiento, puede ser dividido, según que basten o no nuestras facultades para ello, o según que sean suficientes de tal o cual manera.

Si consideramos los conceptos como refiriéndose a objetos, y hacemos abstracción de la cuestión de saber si un conocimiento de estos objetos es o no posible, estaremos en el campo de estos conceptos, el cual se determina únicamente conforme a la relación de su objeto con nuestra facultad de conocer en general. La parte de este campo en donde es posible para nosotros un conocimiento, es el territorio (territorium) de estos conceptos, y de la facultad de conocer, que supone este conocimiento. La parte de este territorio en donde dichos conceptos

sirven de ley, es el dominio de ellos (ditio), y el de las facultades de conocer que los producen. Así, los conceptos empíricos tienen su territorio en la naturaleza, considerada como el conjunto de todos los objetos sensibles, mas en esto no hay nada de dominio, sino que solo existe un domicilio (domicilium), puesto que estos conceptos, aunque formados de una manera regular, no sirven de leyes, y las reglas que en ellos se fundan son empíricas, y por tanto contingentes.

Nuestra facultad de conocer tiene dos especies de dominio; el de los conceptos de la naturaleza, y el del concepto de la libertad, pues que por medio de estas dos clases de conceptos es únicamente legisladora a priori; por lo cual la filosofía se divide también, como esta facultad, en teórica y práctica. Pero el territorio sobre el cual entiende su dominio y ejerce su legislación no es más que el conjunto de objetos de toda experiencia posible, en cuanto se consideran como simples fenómenos; porque de otro modo no se podría concebir una legislación del entendimiento relativa a estos objetos.

La legislación contenida en los conceptos de la naturaleza es dada por el entendimiento, es teórica; la que contiene el concepto de libertad, proviene de la razón, y es puramente práctica. Por lo que la razón solo puede legislar en el mundo práctico; en lo que se refiere al conocimiento teórico (o de la naturaleza) no puede hacer más que deducir, de leyes dadas (de las que se instruye por medio del entendimiento), consecuencias que no salen de los límites de la naturaleza. Además, la razón no es en absoluto legislativa cuando existen reglas prácticas, porque estas reglas pueden ser técnicamente prácticas.

La razón y el entendimiento tienen, pues, dos clases de legislaciones sobre un mismo territorio, el de la experiencia, sin que la una pueda sobreponerse a la otra; porque el concepto de la naturaleza tiene tan poca influencia sobre la legislación suministrada por el concepto de la libertad, como este sobre la legislación de la naturaleza. La posibilidad de concebir, al menos sin contradicción, la coexistencia de dos legislaciones y de las facultades a que ellas se refieren, ha sido demostrada por la crítica de la razón pura, la que, revelándonos en esto una ilusión dialéctica, ha descartado las objeciones.

Pero es imposible que estos diferentes dominios, que se limitan constantemente, no ciertamente en sus legislaciones, sino en sus efectos en el seno del mundo sensible, no constituyan más que uno sólo; pues el concepto de la naturaleza puede muy bien representar sus objetos en la intuición, pero solo como simples fenómenos, y no como cosas en sí; y por el contrario, el concepto de la libertad puede representar, por medio de su objeto, una cosa en sí, pero no en la intuición; por consiguiente, ninguno de estos dos conceptos puede dar un conocimiento teórico de su objeto (ni aun del sujeto que piensa) como cosa en sí, o sea de lo supra-sensible; esta es una idea que se debe aplicar a la posibilidad de todos los objetos de experiencia, pero que jamás se puede extender ni elevar hasta constituir un conocimiento de ellos.

Existe, pues, un campo ilimitado, pero inaccesible también para nuestra facultad de conocer, el campo de lo supra-sensible, donde no hallamos parte de territorio para nosotros, y en donde, por tanto, no podemos buscar, ni por medio de los conceptos del entendimiento, ni por medió de los de la razón, un dominio perteneciente al conocimiento teórico. Este campo, o sea el uso, tanto teórico como práctico de la razón, debe llenarse de ideas; mas nosotros no podemos dar a estas ideas, en su relación con las leyes que derivan del concepto de la libertad, más que una realidad práctica, lo que no eleva en nada nuestro conocimiento teórico hasta lo supra-sensible.

Pero aunque existe un abismo insondable entre el dominio del concepto de la naturaleza o lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, o lo supra-sensible, de tal suerte, que es imposible pasar del primero al segundo (por medio de la razón teórica), y que se consideran como dos mundos diferentes, de los cuales, el uno no puede ejercer acción sobre el otro, es indudable que debe haber alguna influencia entre ellos. En efecto; el concepto de la libertad debe realizar en el mundo sensible el objeto determinado por sus leyes, y para esto es indispensable

que se pueda concebir la naturaleza de tal suerte, que en su conformidad con las que constituyen su forma, no excluya al menos los fines que deben ser dirigidos según las primeras. Así es que debe haber un principio que haga posible el acuerdo de lo supra-sensible, sirviendo de fundamento a la naturaleza, con lo que contiene de práctico el concepto de la libertad; un principio cuyo concepto sea sin duda insuficiente para dar un conocimiento bajo el punto de vista teórico ni bajo el punto de vista práctico, y no teniendo por tanto dominio propio, permita sin embargo, al espíritu pasar de uno al otro mundo.

**- III - De la critica del juicio, considerada como lazo de unión de las dos partes de la filosofía**

La crítica de las facultades de conocer consideradas en lo que pueden suministrarnos a priori, no tiene propiamente un dominio relativo a los objetos, puesto que no constituye una doctrina, sino que su único objeto es averiguar si es posible que nuestras facultades nos lo suministren, y cuándo lo es, según la condición de las mismas. Su campo se extiende tan lejos como sus pretensiones, con el objeto de concretar estas en los límites de su legitimidad.

Mas lo que no entra en la división de la filosofía, puede, sin embargo, caer bajo el dominio de la crítica de la facultad pura de conocer en general, si esta facultad contiene principios que no tienen valor para su uso teórico ni para su uso practico. Los conceptos de la naturaleza, que contienen el principio de todo conocimiento teórico a priori, descansan sobre la legislación del entendimiento. El concepto de la libertad, que contiene el principio de todos los preceptos prácticos a priori e independientes de las condiciones sensibles, descansa sobre la legislación de la razón. Así es que ninguna facultad, fuera de estas dos, puede lógicamente aplicarse a los principios, cualesquiera que ellos sean; además, cada una de estas tiene su legislación propia en cuanto a su contenido, sobre lo cual no existe ninguna otra (a priori), y esto es lo que justifica la división de la filosofía en teórica y práctica.

Pero en la familia de las facultades superiores de conocer, existe además un término medio entre el entendimiento y la razón: este término medio es el Juicio. Se puede presumir por analogía que este contiene también si no una legislación particular, al menos un principio que le es propio y que se debe investigar, según leyes, un principio que es indudablemente a priori puramente subjetivo, y que, sin tener como dominio ningún campo de objetos, puede, no obstante, tener un territorio para el cual solamente él tenga verdadero valor.

Existe, además (a juzgar por analogía), una razón para unir el Juicio a otro orden de nuestras facultades representativas, cuya unión, parece más importante todavía que el parentesco de las facultades de conocer. Esta razón consiste en que todas las facultades o capacidades del alma pueden reducirse a tres, y que no pueden por menos de derivarse de un principio común, y son: la facultad de conocer, la de sentir y la de querer[18].

[18] Cuando hay alguna razón para suponer que los conceptos empleados como principios empíricos tienen afinidad con la facultad de conocer puro a priori, es conveniente, por causa de esta misma relación, buscarles una definición trascendental, es decir, definirlos por categorías puras, en tanto que ellos por sí solos nos dan suficientemente la diferencia del concepto de que se trata con los demás. Se sigue en esto el ejemplo del matemático que deja indeterminados los datos empíricos de su problema, y que no toma para los conceptos de la aritmética pura más que la relación de estos datos con una síntesis pura, generalizando por lo mismo la solución de aquel. Se nos ha censurado de haber empleado tal método (véase el prefacio de la Crítica de la razón práctica), y por haber defluido la facultad de querer, diciendo que es la facultad que por medio de sus representaciones es causa de la totalidad de los objetos de estas mismas representaciones; pues se dice los simples deseos son también voliciones, y sin embargo, todos reconocen que aquellos no bastan para que sus objetos sean realizados. Pero esto no prueba más que en el hombre hay deseos, en los cuales se encuentra en contradicción consigo mismo, puesto que tiende por su sola representación a la realización del objeto, aunque no puede llegar a ella, teniendo conciencia de que sus fuerzas mecánicas (para llamar así las que no son psicológicas), y que deberían ser determinadas por esta representación para realizar el objeto (por tanto mediatamente), o no son suficientes, o encuentran aún algo de imposible como, por ejemplo, el cambiar lo pasado (O mihi proeterites...etc.), o el destruir en la impaciencia del que espera, el

En el terreno de la facultad de conocer, sólo el entendimiento es legislador, pues que esta facultad (como debe serlo cuando se la considera en sí misma independiente de la facultad de querer), se refiere como facultad de conocimiento teórico a la naturaleza, y solamente en relación a la naturaleza (considerada como fenómeno) nos es posible hallar leyes en los conceptos a priori de la misma, esto es, en los conceptos puros del entendimiento.

La facultad de querer, considerada como facultad superior determinada por el concepto de la libertad, no admite otra legislación a priori que la de la razón (en la cual únicamente reside este concepto). Supuesto que el sentimiento tiene su sitio o se halla colocado entre la facultad de conocer y la de querer, así como el Juicio la tiene entre el entendimiento y la razón, se puede suponer, al menos provisionalmente, que el Juicio contiene en sí mismo un principio a priori, y que así como el sentimiento se halla necesariamente ligado con la facultad de querer, ya porque dicho sentimiento sea anterior a ella, como sucede en la facultad inferior de querer, ya porque, como sucede en la superior, derive únicamente de la determinación producida en dicha facultad por la ley moral, así también el Juicio verifica una transición a la facultad pura de conocer, esto es, establece el tránsito del dominio de los conceptos de la naturaleza al dominio de la libertad, del mismo modo que, bajo el punto de vista lógico, hace posible el paso del entendimiento a la razón.

Por esto, aunque la filosofía no se pudiese dividir más que en dos partes, la teórica y la práctica; aunque todo lo que pudiéramos decir de los principios propios del Juicio deba colocarse en la parte teórica, o sea en la que se ocupa del conocimiento racional, fundado sobre conceptos de la naturaleza, la crítica de la razón pura, que debe tratar todo esto antes de dar principio a la ejecución de su sistema, se compone de tres partes: crítica del entendimiento puro, crítica del Juicio puro, y crítica de la razón pura; facultades que se llaman puras, porque son legislativas a priori.

## - IV - Del juicio como facultad legislativa «A priori.»

El juicio es la facultad de concebir[19] lo particular como contenido en lo general.

intervalo que nos separa del momento deseado. Aunque en estos deseos fantásticos tengamos conciencia de lo insuficiente (y aun de la impotencia) de nuestras representaciones para llegar a las causas de un objeto, sin embargo, la relación de estas representaciones a la cualidad de causas, y por consiguiente, la representación de su causalidad, se halla contenida en todo deseo, y aparece principalmente a cuando este es una afección, es decir, cuando es un verdadero deseo* En efecto; estas especies de movimientos, ensanchando y suavizando el corazón, y por tanto, consumiendo sus fuerzas, muestran que estas fuerzas se hallan siempre atraídas por representaciones, pero que concluyen siempre por dejar caer al espíritu en la inacción, convencido de la imposibilidad de la cosa deseada. Las oraciones mismas dirigidas al cielo para evitar las terribles desdichas que se miran como inevitables, y ciertos medios que emplea la superstición para llegar a fines naturalmente imposibles; demuestran la relación causal de las representaciones con sus objetos, puesto que esta causalidad no puede ser detenida por el conocimiento de su impotencia para producir el efecto. Pero ¿por qué existe en nosotros esta tendencia a formar deseos que la conciencia declara vanos? Es una cuestión que corresponde a la teología antropológica. Parece que si no empleáramos nuestras fuerzas más que cuando estuviésemos seguros de su aptitud para producir un objeto, quedarían las más veces sin emplear, porque nosotros no aprendemos ordinariamente a conocerlas más que ensayándolas. Esta ilusión que producimos con los deseos inútiles, no es, pues, más que una consecuencia de la benevolente disposición que preside a nuestra naturaleza**.

*Sehnsucht, propiamente deseo ardiente. -J. B.

**Rosenkranz no pone esta nota. -J. B.

[19] He traducido denken, que significa propiamente pensar, por concebir, porque es palabra de un uso más cómodo. Traduciendo con menos exactitud la palabra alemana, muy bien se podría emplear como sinónima de pensar, tomada en el sentido que la

Si lo general (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio que subsume lo particular aunque como Juicio trascendental suministre a priori las condiciones que por sí solas hacen posible esta subsunción), es y se llama determinante. Pero si sólo es dado lo particular, y el Juicio debe hallar en ello lo general, dicho Juicio es simplemente reflexivo.

El Juicio determinante, sometido a las leyes generales y trascendentales del entendimiento, no es más que el que subsume; le es dada la ley a priori; y de este modo no necesita cuidarse de una regla para poder subordinar a lo general lo particular que se halla en la naturaleza.

Pero tanto como hay de diversidad en las formas de la naturaleza, otro tanto hay de modificaciones en los conceptos generales y trascendentales de la misma, los cuales dejan indeterminadas las leyes suministradas a priori por el entendimiento puro, puesto que estas no se refieren más que a la posibilidad de una naturaleza en general (como objeto de los sentidos).

Debe haber, pues, también para estos conceptos leyes, las cuales como conceptos empíricos pueden ser contingentes a los ojos de nuestro entendimiento, pero que puesto que se llaman leyes (como lo exige el concepto de la naturaleza), deben considerarse como necesarias en virtud de un principio que, aunque sea desconocido para nosotros, nos dé la unidad en la variedad. El Juicio reflexivo que necesita subir de lo particular, que halla en la naturaleza, a lo general, necesita un principio que no puede derivarse de la experiencia, puesto que debe servir de fundamento a la unidad de todos los principios empíricos, colocándose sobre los más superiores de estos, y por tanto, a la posibilidad de la coordinación sistemática de estos principios. Es necesario que este principio trascendental lo halle en sí mismo el Juicio reflexivo para hacer de él su ley; no puede sacarlo de otra parte, pues que entonces sería juicio determinante; ni tampoco prescribirlo a la naturaleza, puesto que si la reflexión sobre sus leyes se acomoda a sí misma, no se regirá por aquellas condiciones, conforme a las que tratamos de formarnos un concepto contingente o relativo de esta reflexión.

Dicho principio no puede ser más que éste: como las leyes generales de la naturaleza tienen un principio en nuestro entendimiento que las prescribe a la misma (pero sólo bajo el punto de vista de concepto general de la naturaleza como tal), las leyes particulares y empíricas relativamente a lo que las primeras dejan en ellas de indeterminado, deben considerarse en relación a una unidad semejante a la que pudiera establecer un entendimiento distinto del nuestro, el cual diera estas leyes teniendo en cuenta nuestra facultad de conocer, y queriendo hacer posible un sistema de experiencia fundado sobre leyes particulares de la naturaleza misma. Esto no significa que se deba admitir tal entendimiento (porque sólo el Juicio reflexivo es el que hace un principio de esta idea para reflexionar y no para determinar), sino que la facultad de juzgar se dé por sí misma una ley, y no por medio de la naturaleza.

Mas como el concepto de un objeto, en tanto que contiene también el principio de la realidad de este objeto, se llama fin, y como la conformidad de un objeto con una disposición de las cosas, que sólo es posible en relación a los fines, se llama finalidad de la forma de estas cosas, el principio del Juicio relativamente a la forma de las cosas de la naturaleza, sometidas a leyes empíricas en general, es la finalidad de la naturaleza en su diversidad; lo que significa que nos representamos la naturaleza por medio de este concepto, como si un entendimiento contuviese el principio de su unidad en la diversidad de sus leyes empíricas.

La finalidad de la naturaleza es, pues, un concepto particular a priori, que tiene su origen únicamente en el Juicio reflexivo; porque no podemos atribuir a sus producciones nada que pueda estimarse como una relación

---

emplea Kant, lo que tiene además la ventaja de aproximarse mas a la palabra concepto (Begriff), que significa precisamente, ya la condición ya el resultado del pensamiento, como Kant lo explica. -J. B.

de sí misma con los fines, sino solamente servirse de este concepto para reflexionar sobre ella según el enlace de los fenómenos que en la misma se producen conforme a las leyes empíricas. Este concepto es muy diferente de la finalidad práctica (de la finalidad de la industria humana o de la moral), aunque se le confunde por analogía con esta última especie de finalidad.

## - V - El principio de la finalidad formal de la naturaleza, es un principio trascendental del juicio

Se llama trascendental el principio que representa la condición general, a priori, bajo la cual únicamente pueden las cosas llegar a ser objetos de nuestro conocimiento en general. Por el contrario, se llama metafísica el principio que representa la condición a priori, según la cual solo los objetos cuyo concepto puede darse empíricamente pueden ser determinados a priori. Así, el principio del conocimiento de los cuerpos como sustancias, y como sustancias que cambian, es trascendental cuando significa que este cambio debe tener una causa; pero es metafísico cuando significa que debe tener una causa exterior: en el primer caso, basta concebir los cuerpos a modo de predicados ontológicos (o de conceptos puros del entendimiento), como sustancias, por ejemplo, para conocer a priori la proposición que el último predicado (el movimiento producido por una causa exterior) conviene al cuerpo. De igual suerte, como mostraremos muy pronto, el principio de la finalidad de la naturaleza (en la variedad de sus leyes empíricas), es un principio trascendental; porque el concepto de los objetos, en tanto que se los concibe como sometidos a un principio, no es más que el concepto puro de objetos de un conocimiento de experiencia posible en general, y no contiene nada por el contrario, que supone la idea de la determinación de una voluntad libre, es un principio metafísico, puesto que el concepto de la facultad de querer, considerada como voluntad, debe darse empíricamente (no pertenece a los predicados trascendentales). Estos dos principios no son, sin embargo, empíricos; son principios a priori, porque el sujeto que funda en ellos sus juicios no tiene necesidad de ninguna experiencia ulterior para enlazar el predicado con el concepto empírico que posee, pues puede percibir perfectamente este enlace a priori.

Que el concepto de una finalidad de la naturaleza pertenece a los principios trascendentales, es lo que muestran suficientemente las máximas del juicio que sirven a priori de fundamento para la investigación natural, las que, sin embargo, no se refieren más que a la posibilidad de la experiencia, y por tanto a la del conocimiento de la naturaleza, no simplemente de ella en general, sino determinada por leyes particulares y diversas.

Estas son como sentencias de la sabiduría metafísica, que con motivo de ciertas reglas cuya necesidad no puede demostrarse por conceptos, se presentan con frecuencia en el curso de esta ciencia aunque esparcidas, como se ve en estos ejemplos: la naturaleza sigue el camino más corto (lex parcimoniae); no tiene intervalos en la serie de sus cambios, ni en la coexistencia de sus formas específicamente diferentes (lex continui in natura); en la gran variedad de sus leyes empíricas hay una unidad formada por un pequeño número de principios (principia praeter necesitatem non sunt multiplicanda), y otras máximas del mismo género.

Pero querer mostrar el origen de estos principios y hacerlo por un procedimiento psicológico, es desconocer por completo el sentido de los mismos. En efecto; ellos no nos dicen el hecho, esto es, conforme a qué reglas nuestras facultades de conocer llenan realmente sus funciones y cómo se juzga, sino cómo se debe juzgar. La conformidad de la naturaleza con nuestras facultades de conocer, o la finalidad que nos revela el ejercicio de las mismas, es, pues, un principio trascendental de los juicios, y por tanto esta finalidad necesita una deducción trascendental que investigue a priori en las fuentes del conocimiento el origen de dicho principio.

Encontramos desde luego algo de necesario en los principios de la posibilidad de la experiencia, como son las leyes generales, sin las cuales no se puede concebir la naturaleza en general (como objeto de los sentidos); estas leyes descansan sobre las categorías aplicadas a las condiciones formales de toda intuición posible, en tanto que esta es dada también a priori. El Juicio sometido a estas leyes es determinante, porque no hace otra cosa que subsumir bajo reglas dadas. Por ejemplo, el entendimiento dice: todo cambio reconoce una causa (es ley general de la naturaleza): el Juicio trascendental no tiene más que suministrar la condición que permita subsumir bajo el concepto a priori del entendimiento, y esta condición es la sucesión de las determinaciones de una misma cosa. Por lo que, esta ley es reconocida como absolutamente necesaria para la naturaleza en general (como objeto de experiencia posible). Pero los objetos del conocimiento empírico, no obstante esta condición formal de tiempo, son todavía determinados, o pueden serlo, tanto que podemos juzgar a priori de diversas maneras: así naturalezas específicamente distintas, independientemente de lo que tienen de común en cuanto pertenecen a la naturaleza en general, pueden servir de causas, según una infinita variedad de maneras, y cada una de estas maneras (conforme al concepto de una causa general) debe tener una regla que revista el carácter de ley, y por tanto el de necesidad, aunque la naturaleza y los límites de nuestras facultades de conocer no nos permitan percibir esta necesidad. Cuando consideramos, pues, la naturaleza en sus leyes empíricas, concebimos en ella como posible una infinita variedad de estas leyes, que son contingentes a nuestros ojos (no pueden ser conocidas a priori), y referimos dichas leyes a una unidad, que miramos también como contingente, o sea la unidad posible de la experiencia (como sistema de leyes empíricas). Por donde de un lado es necesario suponer y admitir esta unidad, y de otro es imposible hallar en los conocimientos empíricos un enlace perfecto, que permita formar un todo de experiencia; porque las leyes generales de la naturaleza nos muestran perfectamente este enlace, cuando consideramos las cosas generalmente, esto es, como cosas de la naturaleza en general; pero no cuando las consideramos específicamente, o sea como seres particulares de aquella. El Juicio debe, pues, admitir como un principio a priori para su aplicación propia, que lo que es contingente a la vista de nuestro espíritu en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza, contiene una unión que no podemos penetrar ciertamente, pero que podemos concebir, y que es el principio de unidad de los elementos diversos en una experiencia posible en sí. Y puesto que esta unidad que nosotros admitimos por una necesidad del entendimiento pero al mismo tiempo como contingente en sí, es representada como una finalidad de los objetos (de la naturaleza), el Juicio, que relativamente a las cosas sometidas a las leyes empíricas posibles (todavía por descubrir), es simplemente reflexivo, debe concebir la naturaleza en relación a estas cosas, conforme a un principio de finalidad para nuestra facultad de conocer, el cual se ha mostrado ya en las precedentes máximas del Juicio. Este concepto trascendental de una finalidad de la naturaleza, no es ni un concepto de la misma, ni un concepto de la libertad, porque nada atribuye al objeto (a la naturaleza); él no hace más que representar la única manera de proceder en nuestra reflexión sobre los objetos de ella para llegar a una experiencia, cuyos elementos se hallan perfectamente enlazados entre sí; es por tanto un principio subjetivo, una máxima del Juicio. También sucede que cuando nosotros hallamos, como por una feliz casualidad favorable a nuestro objeto, entre dos leyes puramente empíricas, semejante unidad sistemática, sentimos un gran placer (hallándonos libres ya de la necesidad), aunque debamos necesariamente admitir la existencia de tal unidad, sin poder percibirla ni demostrarla.

Si queremos convencernos de la exactitud de esta deducción del concepto de que nos ocupamos, y de la necesidad de admitir este concepto como un principio trascendental de conocimiento, pensemos en la magnitud de este problema que existe a priori en nuestro entendimiento: con las pe percepciones suministradas por la naturaleza, que contiene una variedad infinita de leyes empíricas, formar un sistema coherente. Es cierto que el entendimiento posee a priori leyes generales de la naturaleza, sin las que no podría tener la experiencia de un solo objeto de ella; pero además hay necesidad de cierto orden en sus reglas particulares, las que el entendimiento no conoce más que empíricamente, y que con relación al mismo son contingentes. Estas reglas, sin las cuales

el entendimiento no podría pasar de la semejanza universal contenida en una experiencia posible general a la semejanza particular, pero cuya necesidad no conoce ni puede conocer, es necesario que las conciba como leyes (es decir, como necesarias), porque de lo contrario, estas no constituirían un orden en la naturaleza. Así, aunque relativamente a estas reglas (a los objetos), el entendimiento nada puede determinar a priori, debe, no obstante, con el fin de descubrir las leyes llamadas empíricas, tomar por fundamento de toda reflexión sobre la naturaleza, un principio a priori, conforme al cual concibamos que puede haber un orden natural, y que se puede reconocer en sus leyes un principio como el que arrojan las proposiciones siguientes: Existe en la naturaleza una disposición de géneros y de especies que nosotros podemos aprender; estos géneros se unen siempre en relación a un principio común, de tal modo, que al pasar de un género a otro nos elevamos a uno más superior; aunque parece a primera vista que es inevitable para nuestro entendimiento admitir para los efectos naturales específicamente diferentes otras tantas diversas especies de causalidad, no es así; pues estas especies se pueden reducir con todo a un pequeño número de principios, que nosotros debemos investigar. El juicio supone a priori esta conformidad de la naturaleza con nuestra facultad de conocer, con el fin de poder reflexionar sobre aquella, considerada en sus leyes empíricas; pero el entendimiento la mira como objetivamente contingente, y el juicio no le atribuye más que como una finalidad trascendental (relativa a la facultad de conocer), y por esto, sin dicha suposición, no concebiríamos ningún orden natural en sus leyes empíricas, y no tendríamos, por tanto, dirección que nos guiara en el conocimiento y en la investigación de estas leyes tan varias.

Así es que se concibe sin dificultad, que a pesar de la uniformidad de las cosas de la naturaleza, consideradas en su relación con las leyes generales (sin las que sería imposible la forma de un conocimiento empírico general), pueda ser tan grande la diferencia de sus leyes empíricas y de sus efectos, que no sea posible a nuestro entendimiento descubrir en ella un orden fácil de aprender, ni dividir sus producciones en géneros y especies, ni concebir la manera de aplicar los principios de la explicación y de la inteligencia de la una a la explicación y a la inteligencia de la otra, y formar de una materia tan complicada para nosotros (porque es infinitamente varia y no apropiada a la capacidad de nuestro espíritu), una experiencia coherente. El Juicio, pues, contiene también un principio a priori de la posibilidad de la naturaleza, pero sólo bajo el punto de vista subjetivo, en virtud de cuyo principio prescribe, no a la naturaleza (como por autonomía), sino a sí mismo (como por bella autonomía), sino a sí mismo (como por bella autonomía), una ley para reflexionar sobre aquella, que se podría llamar ley de su especificación considerada en sus leyes empíricas. El Juicio no halla a priori esta ley en la naturaleza, pero la admite con el fin de hacer asequible a nuestro entendimiento el orden seguido por la misma en la explicación que hace de sus leyes generales, cuando quiere subordinar a estas leyes la variedad de las particulares. Así, cuando se dice que la naturaleza especifica sus leyes generales conforme al principio de una finalidad relativa a nuestra facultad de conocer, esto es, cuando las especifica para apropiarse la función necesaria del entendimiento humano, que consiste en hallar lo general a que debe reducirse lo particular, suministrado por la percepción, y el lazo que une lo diverso (que es lo general para cada especie) a la unidad del principio, no se prescribe por este una ley a la naturaleza, ni la observación nos enseña nada (aunque podría confirmarlo). Por esto no es un principio del juicio determinante, sino del juicio reflexivo; no tiene más objeto que, cualquiera que sea la disposición de la naturaleza en sus leyes generales, poder buscar su leyes empíricas por medio de este principio y de las máximas que en él se fundan como una condición sin la cual no podemos hacer uso de nuestro entendimiento para extender nuestra experiencia y adquirir el conocimiento.

## - VI - De la unión del sentimiento del placer con el concepto de la finalidad de la naturaleza

La conformidad de la naturaleza, considerada en la variedad de sus leyes particulares, con la necesidad que tenemos de reconocer en ella

principios universales, debe apreciarse o estimarse como contingente a la vista de nuestro espíritu, pero al mismo tiempo como indispensable, a causa de la necesidad de nuestro entendimiento, y por tanto, como una finalidad por la cual la naturaleza se conforma con nuestras propias intuiciones, en cuanto se trata del conocimiento. Las leyes generales del entendimiento, que son al mismo tiempo leyes de la naturaleza, son tan necesarias (aunque derivadas de la espontaneidad) como las leyes del movimiento de la materia; y para explicar su origen no hay necesidad de suponer ningún fin ni objeto en nuestra facultad de conocer, porque nosotros no obtenemos, en primer lugar, por estas leyes más que un concepto de lo que es el conocimiento de las cosas (de la naturaleza), y éste se aplica necesariamente a la naturaleza de los objetos de nuestro conocimiento general. Pero que el orden de la naturaleza en sus leyes particulares, en esta variedad y en esta heterogeneidad al menos posibles que exceden nuestra facultad de concebir, sea realmente apropiado a esta facultad, es lo que aparece como contingente según nuestra percepción, y el descubrimiento de este orden es obra del entendimiento al dirigirse a un fin a que necesariamente aspira, o sea a la unidad de los principios, cuya obra debe el Juicio atribuir a la naturaleza, puesto que el entendimiento no puede prescribirle la ley.

El acto por el cual el espíritu alcanza este fin va acompañado de un sentimiento de placer; y si la condición de este acto es una representación a priori, un principio como el del juicio reflexivo en general, el sentimiento de placer es también determinado por una razón a priori, que le da un valor universal, pero no se refiere más que a la relación del objeto con la facultad de conocer, sin que el concepto de la finalidad se relacione en nada con la facultad de querer, que es lo que la distingue enteramente de la finalidad práctica de la naturaleza.

Así se ve que la conformidad de las percepciones con las leyes fundadas sobre conceptos generales de la naturaleza (las categorías), no produce ni puede producir en nosotros el menor efecto sobre el sentimiento del placer, puesto que el entendimiento obra aquí necesariamente según su naturaleza y sin designio alguno; por el contrario, el descubrimiento de la unión de dos o más leyes empíricas heterogéneas en un solo principio, es el origen de un gran placer, y aun a veces de una admiración tal, que no cesa sino cuando el objeto es para nosotros suficientemente conocido. Ciertamente que no hallamos un placer notable al percibir esta unidad de la naturaleza en su división en géneros y especies, la cual sólo hacen posible los conceptos empíricos, por cuyo medio la conocemos en sus leyes particulares; pero este placer ha tenido ciertamente su época, y por esto sin él no hubiera sido posible la experiencia más concisa y ordinaria, pues que se ha confundido insensiblemente con el simple conocimiento, y no se ha caracterizado particularmente. Existe, pues, algo que en nuestros juicios sobre la naturaleza nos hace que atendamos a su conformidad con nuestro entendimiento, y es el cuidado que ponemos en reducir en lo posible las leyes heterogéneas a leyes más elevadas, aunque siempre empíricas, con el fin de experimentar, si lo conseguimos, el placer que nos proporciona esta conformidad de la naturaleza con nuestra facultad de conocer, la que miramos como simplemente contingente. Nosotros experimentaríamos, por el contrario, un gran disgusto en una representación de la naturaleza en la que estuviéramos amenazados de ver nuestras menores investigaciones, cuando excedieran de la experiencia más vulgar, detenidas por una heterogeneidad de leyes, que no permitiera a nuestro entendimiento reducir las particulares a las empíricas generales; porque esto repugna al principio de la especificación subjetivamente final de la naturaleza y al Juicio que refleja sobre esta especificación.

Sin embargo, esta suposición del Juicio determina tan poco hasta qué punto debe extenderse esta finalidad ideal de la naturaleza para nuestra facultad de conocer, que si se nos dice que un profundo o más amplio conocimiento, experimental de la naturaleza debe hallar al fin una variedad de leyes que ningún entendimiento humano podrá reducir a un principio, no dejaremos por ello de estar satisfechos, pues que, a pesar de todo, queremos mejor esperar, y esperamos, que cuanto más penetremos en lo interior de la naturaleza y mejor conozcamos las partes exteriores que al presente desconocemos, tanto más la encontraremos simple en sus

principios y uniforme en la aparente heterogeneidad de sus leyes empíricas. En efecto; nuestro Juicio nos da la ley para perseguir tan lejos como nos sea posible el principio de la apropiación de la naturaleza a nuestra facultad de conocer, sin decidir (porque no es el juicio determinante el que nos da esta regla), si tiene o no límites, puesto que así como es posible determinar los límites relativamente al uso racional de nuestras facultades de conocer, esto es imposible en el campo de la experiencia.

## - VII - De la representación estética de la finalidad de la naturaleza

Lo que en la representación de un objeto es puramente subjetivo, es decir, lo que constituye la relación de esta representación al sujeto y no al objeto, es una cualidad estética; pero lo que en ella sirve o puede servir a la determinación del objeto (al conocimiento), constituye su valor lógico. El conocimiento de un objeto de los sentidos puede considerarse bajo estos dos puntos de vista. En la representación sensible de las cosas exteriores, la cualidad de espacio donde ellas se nos representan, es el elemento puramente subjetivo de la representación que tenemos de estas cosas (no se determina lo que ellas pueden ser como objetos en sí); también el objeto es concebido simplemente como un fenómeno; pues el espacio, a pesar de su cualidad puramente subjetiva, es también un elemento del conocimiento de las cosas como fenómenos. Del mismo modo que el espacio es simplemente la forma a priori de la posibilidad de nuestras representaciones de las cosas exteriores, la sensación (aquí la sensación exterior) espresa el elemento puramente subjetivo de estas representaciones, pero especialmente el elemento material (lo real, aquello por que es dada alguna cosa como existente), y sirve también para el conocimiento de los objetos exteriores.

Mas el elemento subjetivo que en una representación no puede ser un elemento de conocimiento, es el placer o la pena mezclada con esta representación; porque estos sentimientos no nos hacen conocer nada del objeto de la representación, aunque bien pudieran ser ellos el efecto o resultado de cualquier conocimiento. Por donde la finalidad del objeto, en tanto que es representada en la percepción, no es una cualidad del objeto mismo (porque tal cualidad no puede percibirse) aunque pueda deducirse de un conocimiento de los objetos. Por consecuencia, la finalidad que precede al conocimiento de un objeto, la que aun cuando no queramos servirnos de la representación de aquel respecto de un conocimiento, se halla completamente ligada a esta representación, es por esto un elemento subjetivo que no puede constituir uno de los del conocimiento. Nosotros no hablamos en este caso de la finalidad del objeto sino porque su representación se halla inmediatamente ligada al sentimiento de placer, y es una representación estética de la finalidad. Resta únicamente saber si hay en general tal representación de la finalidad.

Cuando el placer se halla ligado a la simple aprensión (aprehensio) de la forma de un objeto de intuición, sin que esta aprensión se refiera a un concepto, y sirva a un conocimiento determinado, la representación no es referida al objeto, sino al sujeto; y el placer no puede producir otra cosa que la conformidad del mismo objeto con las facultades de conocer que se ponen en juego en el juicio reflexivo, y solo en tanto que den por resultado como consecuencia una finalidad formal y subjetiva de dicho objeto. En efecto; esta aprensión de formas que opera la imaginación, no puede tener lugar sin que el Juicio reflexivo las compare, aunque sea sin un fin determinado, con la facultad que tiene de referirlas a las intuiciones de los conceptos; por lo que si en esta comparación la imaginación (en tanto que facultad de las intuiciones a priori), se halla por efecto natural de una representación dada de acuerdo con el entendimiento o la facultad de los conceptos, y de esto resulta un sentimiento de placer, debe estimarse el objeto como apropiado al Juicio reflexivo. Juzgar de este modo, es llevar un juicio estético sobre, la finalidad del objeto, un juicio que no está fundado sobre un concepto actual del objeto, y no nos suministra ninguno otro. Y cuando juzgamos de manera que el placer unido a la representación de un objeto tiene su origen en la forma de este (y no en el elemento material de su representación considerada como sensación) tal como la hallamos en la

reflexión que de esto hacemos, sin tener por fin el obtener un concepto del objeto mismo, juzgamos también que este placer está necesariamente unido a la representación de dicho objeto, y que por tanto, es necesario, no solamente para el sujeto a quien satisface esta forma, sino para todos los que puedan juzgar, y el objeto se llama entonces bello, y la facultad de juzgar en medio de un placer de esta especie, y al mismo tiempo de un modo aceptable para todos, se llama gusto. En efecto; como el principio del placer se halla colocado simplemente en la forma del objeto tal como se presenta a la reflexión en general, y no en una sensación del mismo, y además no existe relación para con un concepto que contenga un fin determinado, lo que conviene con la representación de dicho objeto en la reflexión, cuyas condiciones tienen un valor universal a priori, es lo que únicamente constituye el carácter de legalidad del uso empírico que el sujeto hace del juicio en general, o sea la armonía de la imaginación y el entendimiento; y como esta conformidad del objeto con las facultades del sujeto es contingente, resulta de aquí una representación de la finalidad de aquél, para las facultades de conocer de este.

Por donde el placer de que aquí se trata, como todo placer o toda pena que no son producidas por el concepto de la libertad, esto es, por la determinación previa de esta facultad, la cual tiene su principio en la razón pura, no puede nunca considerarse en relación a los conceptos como necesariamente ligado a la representación de un objeto; la reflexión solamente es la que debe mostrarlo unido a esta representación; por consecuencia, este, como todos los juicios empíricos, no puede atribuirse una necesidad objetiva, ni aspirar a obtener un valor a priori. Pero el juicio del gusto tiene también, como cualquier juicio empírico, la pretensión de tener un valor universal, y a pesar de la contingencia interna de este juicio, esta pretensión es legítima; pues lo que hay aquí de singular y de extraño proviene únicamente de que aquélla no es un concepto empírico, sino un sentimiento de placer, que, como si se tratara de un predicado ligado a la representación del objeto, debe atribuirse a cada uno para el juicio del gusto y hallarse unido a aquella representación.

Un juicio individual de experiencia, por ejemplo, el juicio del que percibe una gota de agua móvil en un cristal de roca, puede con justicia reclamar el asentimiento de cada uno, puesto que, fundado sobre las condiciones generales del Juicio determinante, cae bajo las leyes que reducen la experiencia posible a experiencia general. Del mismo modo sucede que aquel que en la pura reflexión que hace de la forma de un objeto sin tener en cuenta ningún concepto, experimenta placer, obteniendo como resultado un juicio empírico e individual, tiene derecho a pretender el asentimiento de cada uno; porque el principio de este placer se halla en la condición universal, aunque subjetiva, de los juicios reflexivos, esto es, en la conformidad exigida por todo conocimiento empírico de un objeto (de una producción de la naturaleza o del arte), con la relación de las facultades de conocer entre sí (la imaginación y el entendimiento). Así el placer en el juicio del gusto depende ciertamente de una representación empírica, y no puede hallarse unido a priori a ningún concepto (no se puede determinar de este modo, qué objeto es o no conforme al gusto; es necesario hacerlo por medio de la experiencia); pero es el principio de este juicio, por la sola razón de que existe el convencimiento de que descansa únicamente sobre la reflexión y sobre condiciones generales, aunque subjetivas, que determinan el acuerdo de aquella con el conocimiento de las cosas en general, a las que se apropia la forma del objeto.

Por esto es por lo que los juicios del gusto suponen un principio a priori, y se hallan también sometidos a la crítica, aunque este principio no sea ni un principio de conocimiento para el entendimiento, ni un principio práctico para la voluntad, ni por tanto sea determinante a priori.

Pero la capacidad que nosotros tenemos de hallar en nuestra reflexión sobre las formas de las cosas (de la naturaleza, como del arte), un placer particular, no produce solamente una finalidad de los objetos para el Juicio reflexivo bajo el punto de vista del concepto de la naturaleza, sino también bajo el punto de vista de la libertad del sujeto en su relación con los objetos considerados en su forma, y aun en la privación de toda forma; de donde se sigue que el juicio estético no tiene solo relación con

lo bello como juicio del gusto, sino que también la tiene con lo sublime, en tanto que se deriva de un sentimiento del espíritu; y que de este modo esta crítica de juicio estético debe dividirse en dos grandes partes correspondientes a estas dos divisiones.

## - VIII - De la representación lógica de la finalidad de la naturaleza

La finalidad de un objeto dado en la experiencia puede ser representada, o bien bajo un punto de vista del todo subjetivo, como en la conformidad que muestra su forma en una aprensión (apprehensio), anterior a todo concepto con las facultades de conocer, y que da por resultado la unión de la intuición y de los conceptos en un conocimiento general, o bien bajo un punto de vista objetivo, como en la conformidad de la forma con la posibilidad de la cosa misma, según el concepto de esta cosa que con anterioridad contiene el principio de su forma. Hemos visto que la representación de la primera especie de finalidad descansa sobre el placer íntimamente unido a la forma del objeto, en una simple reflexión sobre esta forma; y que la segunda, por el contrario, en donde no se trata de la relación de la forma del objeto con las facultades de conocer del sujeto, en la aprensión de este objeto, sino de su relación con un conocimiento determinado o con un concepto anterior, no hay nada que desenvolver acerca del sentimiento de placer unido a los objetos, sino acerca del entendimiento y su manera de juzgar de las cosas. Cuando es dado el concepto de un objeto, la función del Juicio es formar un conocimiento de exhibición (exhibitio), esto es, colocar al lado del concepto una intuición correspondiente; y esto tiene lugar por efecto de nuestra propia imaginación, como sucede en el arte cuando realizamos un concepto que previamente nos hemos formado y que nos proponemos como fin, o bien cuando la naturaleza está por sí misma en movimiento, como sucede en la técnica de la misma (en los cuerpos organizados),cuando le aplicamos nuestro concepto de fin para apreciar sus producciones: en este último caso no es solamente la finalidad de la naturaleza en la forma de la cosa, sino la producción misma, la que es representada como fin de aquella. Aunque nuestro concepto de una finalidad de la naturaleza en las formas que esta toma conforme a las leyes empíricas no sea un concepto de objeto, sino un principio empleado por el Juicio para formarse los conceptos en medio de esta variedad natural, y poderse orientar de ellos, sin embargo, nosotros, por medio de este concepto, atribuimos a la naturaleza una relación con nuestra facultad de conocer análoga a la de fin; así es que podemos considerar su belleza como una exhibición del concepto de una finalidad formal (puramente subjetiva), y sus fines como exhibiciones del concepto de una finalidad real (objetiva): nosotros apreciamos la primera por el gusto (estéticamente, por medio del sentimiento de placer), y la segunda por el entendimiento y la razón (lógicamente, por medio de los conceptos).

Este es el fundamento de la división de la crítica del Juicio, en critica del juicio estético, y critica del juicio teleológico; se trata por una parte de la facultad de juzgar la finalidad formal (llamada también subjetiva) por medio del sentimiento del placer o la pena, y por otra parte, de la facultad de juzgar la finalidad real (objetiva) de la naturaleza, por medio del entendimiento y la razón.

La parte de la crítica del Juicio que contiene el juicio estético, es una parte esencial de ella, pues que por sí sola encierra un principio sobre el cual funda el juicio a priori su reflexión sobre la naturaleza, y es el principio de una finalidad formal de la misma en sus leyes particulares (empíricas) para nuestra facultad de conocer, de una finalidad sin la cual el entendimiento no podría reflejarse. Aquella otra, por el contrario, en donde no puede darse ningún principio a priori, en la que no es posible siquiera sacar tal principio del concepto de la naturaleza considerada como objeto de la experiencia, así en general como en particular, debe sin duda, contener fines objetivos de aquella, es decir, de las cosas que no son posibles más que como fines de la misma; y relativamente a estas cosas debe el juicio, sin contener por esto un principio a priori, suministrar solamente la regla que en casos dados (de ciertas producciones) permita emplear en apoyo de la razón el concepto de fin,

cuando el principio trascendental del juicio estético ha preparado ya el entendimiento para aplicar este concepto a la naturaleza (al menos en cuanto a la forma).

Mas el principio trascendental en virtud del cual nos representamos la finalidad de la naturaleza en la forma de una cosa, como una regla para apreciar esta forma, y por consiguiente bajo el punto de vista subjetivo y relativamente a nuestra facultad de conocer, este principio no determina en manera alguna donde y en qué casos hemos de apreciar una producción según la ley de la finalidad, sino que solamente lo hace según las leyes generales de la naturaleza, y deja al juicio estético el cuidado de decidir por medio del gusto, de la conformidad de la cosa (o de su forma), con nuestras facultades de conocer (no descansando esta decisión sobre conceptos, sino sobre el sentimiento). El juicio teleológico, por el contrario determina las condiciones que nos permiten juzgar de cualquier cosa (por ejemplo, de un cuerpo organizado), según la idea de un fin de la naturaleza; aunque no pueda sacar del concepto de la misma, considerada como objeto de experiencia, un principio que nos dé el derecho de atribuirle a priori una relación con los fines, ni aun el de sacarla de una manera indeterminada de la experiencia real que tenemos en este género de cosas; la razón de esto, es que se necesita considerar en la unidad de su principio, muchas experiencias particulares, para poder reconocer empíricamente una finalidad objetiva de un determinado objeto. El juicio estético es, pues, un poder particular de juzgar las cosas conforme a una regla, pero no conforme a conceptos. El juicio teleológico no es un poder particular, sino el juicio reflexivo en general, en tanto que procede, no solamente como sucede siempre en el conocimiento teórico, según los conceptos, sino en relación a ciertos objetos de la naturaleza, según principios particulares, o sean los de un juicio que se limita a reflexionar sobre los objetos, pero que no determina ninguno de ellos. Por consiguiente, este juicio, considerado en su aplicación, se une a la parte teórica de la filosofía, y en virtud de los principios que supone, y que no son determinantes, cual conviene a una doctrina, constituye una parte especial de la crítica, mientras que el juicio estético, no llevando nada al conocimiento de los objetos, no debe entrar en la crítica del sujeto que juzga ni en la de sus facultades de conocer, ni en la propedéntica de toda la filosofía, sino en tanto que estas facultades son capaces de principios a priori, cualquiera que sea por lo demás su empleo, (ya sea teórico ya práctico).

## - IX - Del juicio como vínculo entre las leyes del entendimiento y la razón

El entendimiento es legislativo a priori para la naturaleza considerada como objeto de los sentidos, de los que se sirve para formar mi conocimiento teórico en una experiencia posible. La razón es legislativa a priori para la libertad y para su propia causalidad, considerada como el elemento suprasensible del sujeto, y suministra un conocimiento práctico incondicional. El dominio del concepto de naturaleza, sometido a la primera de estas dos legislaciones, y el del concepto de la libertad, sometido a la segunda, se hallan colocados al amparo de toda influencia reciproca (la que cada una pueda ejercer, según sus leyes fundamentales) en el abismo que separa de los fenómenos, lo supra-sensible. El concepto de la libertad nada determina relativamente al conocimiento teórico de la naturaleza, del mismo modo que el concepto de ésta nada determina relativamente a las leyes prácticas de la libertad, y por consiguiente, es imposible establecer el paso de uno y otro dominio. Pero si los principios que determinan la causalidad, según el concepto de la libertad (y según la regla práctica que contiene), no residen en la naturaleza, y lo sensible no puede determinar lo supra-sensible en el sujeto, lo contrario es sin embargo posible, no relativamente al conocimiento de la naturaleza, sino relativamente a las consecuencias que este puede tener sobre aquel. Es lo que desde luego supone el concepto de una causalidad de la libertad, cuyo efecto debe tener lugar en el mundo, conforme a las leyes formales de la misma.

La palabra causa, por otra parte, aplicada a lo supra-sensible, dice simplemente la razón que determina la causalidad de las cosas de la naturaleza, para producir un efecto, conforme a sus propias leyes particulares, mas de acuerdo al mismo tiempo con el principio formal de las leyes de la razón; es decir, con un principio cuya posibilidad ciertamente no se puede percibir, pero que está suficientemente justificado contra el reproche de una pretendida contradicción[20]. El efecto que se produce conforme al concepto de la libertad, es el objeto final que debe existir (o cuyo fenómeno debe existir en el mundo sensible), y que, por consiguiente, debe considerarse como posible en la naturaleza (del sujeto en cuanto ser sensible, es decir, en cuanto hombre). El Juicio que supone semejante posibilidad a priori y sin mirar a la práctica, suministra el concepto intermedio entre los conceptos de la naturaleza, o sea el concepto de la finalidad de aquella, y por tanto hace posible el paso de la razón pura teórica a la razón pura práctica, y de las leyes de la primera al objeto final de la segunda; pues que por esto nos hace conocer el Juicio la posibilidad del objeto final, que no puede ser realizado más que en la naturaleza y conforme a sus leyes.

Para la posibilidad de sus leyes a priori, por medio de la naturaleza, el entendimiento nos muestra que no conocemos esta más que en sus fenómenos, y por esto también nos indica la existencia de un substratum supra-sensible de la misma, que deja enteramente indeterminado. Para el principio a priori que nos sirve para juzgar la naturaleza en sus leyes particulares posibles, el Juicio da a este substratum supra-sensible (considerado en nosotros o fuera de nosotros), la posibilidad de ser determinado por nuestra facultad intelectual. La razón le da la determinación para la ley práctica a priori, y el Juicio hace posible el paso del dominio del concepto de la naturaleza al del concepto de la libertad.

Si consideramos las facultades del alma en general como facultades superiores, es decir, como entrañando una autonomía, el entendimiento es para la facultad de conocer (la conciencia teórica de la naturaleza), el origen de los principios constitutivos a priori; mas para el sentimiento de placer o de pena, es el Juicio el que los suministra, independientemente de los conceptos o de las sensaciones que pueden referirse a la determinación de la facultad de querer, y ser por esto inmediatamente prácticos; y para la facultad de querer, es la razón, la cual es práctica sin el concurso de ningún placer, y suministra a esta facultad, considerada como facultad superior, un objeto final que lleva consigo una satisfacción pura e intelectual. El concepto que formamos mediante el Juicio de la finalidad de la naturaleza, pertenece también a los conceptos de la misma; pero sólo, como principio regulador de la facultad de conocer, aunque el juicio estético que tengamos sobre ciertos objetos (de la naturaleza o del arte) y que dan ocasión a este concepto, sea un principio constitutivo, relativamente al sentimiento de placer o de pena. La espontaneidad en el ejercicio de las facultades de conocer, que produce este placer en virtud del acuerdo de las mismas, hace que este concepto pueda servir de lazo entre el dominio del concepto de la naturaleza y el concepto de la libertad considerado en sus efectos, porque es lo que prepara al espíritu a recibir el sentimiento moral.

El cuadro siguiente permitirá comprender más fácilmente en unidad sistemática, el conjunto de todas las facultades superiores[21].

[20] Una de las contradicciones que se pretende hallar en toda esta distinción de la causalidad natural y de la causalidad de la libertad, es la que se me atribuye, diciendo que hablar de los obstáculos que la naturaleza opone a la causalidad fundada sobre las leyes de la libertad (las leyes morales), o del concurso que ella le presta, es conceder a la primera una influencia sobre la segunda. Pero si se quiere comprender bien lo que se ha dicho, la objeción desaparece sin dificultad. El obstáculo o el concurso no es entre la naturaleza y la libertad, sino entre la primera, considerada como fenómeno, y los efectos de la segunda, considerados también como fenómenos en el mundo sensible, y aun la causalidad de la libertad (la razón pura práctica) lo es de una causa natural sometida a la misma libertad (la causalidad del sujeto en tanto que hombre, por consecuencia, en tanto que fenómeno), es decir, de una causa cuya determinación tiene su principio en lo inteligible, que es concebido bajo el concepto de la libertad, de una manera además inexplicable (como nosotros concebimos lo que constituye el substratum supra-sensible de la naturaleza).

[21] Ha parecido extraño que mis divisiones en la filosofía pura las hiciera siempre considerándola en tres partes; mas esto tiene su fundamento en la naturaleza de las

| FACULTADES del espíritu | FACULTADES del conocer | PRINCIPIOS *a priori* | APLICACIÓN |
|---|---|---|---|
| Facultad de conocer | Entendimiento | Conformidad a las leyes | Naturaleza |
| Sentimiento de placer o de pena | Juicio | Conformidad a las leyes (finalidad) | Arte |
| Facultad de querer | Razón | Objeto final | Libertad |

cosas. Si una división debe establecerse a priori, o es analítica, fundada sobre el principio de contradicción, en cuyo caso abraza siempre dos partes (quod libet ens est aut A ant non A); o es sintética, en cuyo caso debe sacarse de conceptus a priori (y no como en matemáticas, de la intuición a priori correspondiente a un concepto), y entonces, según lo que exige la unidad sintética en general, o sea, primero la condición; segundo, lo condicional; y tercero, el concepto de la unión de lo condicional con la condición, la división debe ser necesariamente una tricotomía.

DIVISIÓN GENERAL DE LA OBRA

PRIMERA PARTE
Crítica del juicio estético

PRIMERA SECCIÓN
Analítica del juicio estético
Libro primero. -Analítica de lo bello... § 1-25
Libro segundo. -Analítica de lo sublime. § 23-53

SEGUNDA SECCIÓN
Dialéctica del juicio estético § 54-59

SEGUNDA PARTE
Crítica del juicio teleológico

PRIMERA SECCIÓN
Analítica del juicio teleológico § 61-67

SEGUNDA SECCIÓN
Dialéctica del juicio teleológico § 68-77

APÉNDICE
Metodología del juicio teleológico § 78-90

**Primera parte**
CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO

**Primera sección**
**Analítica del juicio estético**

Primer libro
**Analítica de lo bello**

PRIMER MOMENTO DEL JUICIO DEL GUSTO[22], O DEL JUICIO DEL GUSTO CONSIDERADO BAJO EL PUNTO DE VISTA DE LA CUALIDAD

**§ I El juicio del gusto es estético**

Para decidir si una cosa es bella o no lo es, no referimos la representación a un objeto por medio del entendimiento, sino al sujeto y al sentimiento de placer o de pena por medio de la imaginación (quizá medio de unión para el entendimiento). El juicio del gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; no es por tanto lógico, sino estético, es decir, que el principio que lo determina es puramente subjetivo. Las representaciones y aun las sensaciones, pueden considerarse siempre en una relación con los objetos (y esta relación es lo que constituye el elemento real de una representación empírica); mas en este caso no se trata de su relación con el sentimiento de placer o de pena, el cual no dice

[22] El gusto es la facultad de juzgar acerca de lo bello; tal es la definición admitida aquí en principio. En cuanto a las condiciones que permiten llamar bello a un objeto, el análisis de los diferentes juicios del gusto las describirá. Yo he buscado los momentos que abraza el gusto en su reflexión, tomando en esta por guía las funciones lógicas del Juicio (porque el Juicio del gusto guarda siempre alguna relación con el entendimiento). He examinado ahora la de la cualidad, puesto que es la que al juicio estético sobre lo bello considera primeramente.

nada del objeto, sino simplemente del estado en que se encuentra el sujeto, cuando es afectado por la representación.

Representarse por medio de la facultad de conocer (de una manera clara o confusa) un edificio regular bien apropiado a su objeto, no es otra cosa que tener conciencia del sentimiento de satisfacción que se mezcla en esta representación. En este último caso la representación se refiere por completo al sujeto, es decir, al sentimiento que tiene de la vida, y que se designa con el nombre de sentimiento de placer y de pena; de aquí una facultad de discernir y juzgar, que no lleva nada al conocimiento, y que se limita a aproximar la representación dada en el sujeto, a toda la facultad representativa, de lo cual el espíritu tiene conciencia en el sentimiento de su estado. Las representaciones dadas en un juicio pueden ser empíricas (por consiguiente estéticas); pero el juicio mismo que nos formamos por medio de estas representaciones, es lógico, cuando son referidas únicamente al objeto. Recíprocamente, aun cuando las representaciones dadas sean racionales, si el juicio se limita a referirlas al sujeto (a un sentimiento), son estéticas.

## § II La satisfacción que determina el juicio del gusto es desinteresada

La satisfacción se cambia en interés cuando la unimos a la representación de la existencia de un objeto. Entonces también se refiere siempre a la facultad de querer, o como un motivo de ella, o como necesariamente unida a este motivo. Por lo que, cuando se trata de saber si una cosa es bella, no se busca si existe por sí misma, o si alguno se halla interesado quizá en su existencia, sino solamente cómo se juzga de ella en una simple contemplación (intuición o reflexión). Cualquiera me diría que si encuentro bello el palacio que se presenta a mi vista, y yo muy bien puedo contestar, que yo no quiero tales cosas hechas únicamente para admirar la vista, o para imitar ese sagrado iroqués que a nadie agrada en París, mucho más que pueden hacerlo las pastelerías; yo puedo todavía censurar, a la manera de Rouseau, la vanidad de los potentados que malgastan el sudor del pueblo en cosas tan frívolas; yo puedo, por último, persuadirme fácilmente que aunque estuviera en una isla desierta, privado de la esperanza de volver a ver a los hombres y tuviera el poder mágico de crear sólo por efecto de mi deseo un palacio semejante, no me tomaría este cuidado, puesto que tendría una cabaña bastante cómoda. Puede convenirme y aprobar todo esto; pero no es eso de lo que se trata aquí; lo que únicamente se quiere saber es, si la simple representación del objeto va en mí acompañada de la satisfacción, por más indiferente que yo, por otra parte, pueda ser a la existencia del objeto. Es evidente, pues, que para decir que un objeto es bello y mostrar que tengo gusto, no me he de ocupar de la relación que pueda haber de la existencia del objeto para conmigo, sino de lo que pasa en mí, como sujeto de la representación que de él tengo. Todos deben reconocer que un juicio sobre la belleza en el cual se mezcla el más ligero interés, es parcial, y no es un juicio del gusto. No es necesario tener que inquietarse en lo más mínimo acerca de la existencia de la cosa, sino permanecer del todo indiferente bajo este respecto, para poder jugar la rueda del juicio en materia del gusto.

Pero nosotros no podemos esclarecer mejor esta verdad capital, sino oponiendo a la satisfacción pura y desinteresada[23] propia del juicio del gusto, aquella otra que se halla ligada a un interés, principalmente si estamos seguros que no hay otras especies de interés que las de que nosotros hablamos.

[23] . El juicio sobre un objeto de satisfacción puede ser del todo desinteresado, y sin embargo, interesante, es decir, que puede no estar fundado en interés alguno, pero producir uno por sí mismo; tal sucede en todos los juicios morales. Mas los juicios del gusto no fundan por sí mismos ningún interés; solamente en la sociedad es donde viene a ser interesante el tener gusto; nosotros daremos la razón de esto más adelante.

## § III La satisfacción referente a lo agradable se halla ligada a un interés

Lo agradable es lo que gusta a los sentidos en la sensación. Ahora es la ocasión de señalar una confesión muy frecuente, que resulta del doble sentido que puede tener la palabra sensación. Toda satisfacción, dicen, es una sensación (la sensación de un placer). Por consiguiente, toda cosa que gusta, precisamente por esto, es agradable (y según los diversos grados o sus relaciones con otras sensaciones agradables, es encantadora, deliciosa, maravillosa). Pero si esto es así, las impresiones de los sentidos que determinan la inclinación, los principios de la razón que determinan la voluntad, y las formas reflexivas de la intuición que determinan el juicio, son idénticas en cuanto al efecto producido sobre el sentimiento del placer. En efecto; en todo esto no hay otra cosa que lo agradable en el sentimiento mismo de nuestro estado; y como en definitiva, nuestras facultades deben dirigir todos sus esfuerzos hacia la práctica, y unirse en este fin común, no podemos atribuirles otra estimación de las cosas, que la que consiste en la consideración del placer prometido. Nada importa la manera de obtener ellas el placer; y como la elección de los medios puede por sí solo establecer aquí una diferencia, bien podrían los hombres acusarse de locura y de imprudencia, pero nunca de bajeza y de maldad: todos, en efecto, y cada uno según su manera de ver las cosas, correrían a un mismo objeto, el placer.

Cuando se designa un sentimiento de placer o de pena, la palabra sensación tiene un sentido distinto que cuando sirve para expresar la representación que tenemos de una cosa (por medio de los sentidos considerados como, una receptibidad inherente a la facultad de conocer). En efecto; en este último caso la representación se refiere a un objeto; en el primero, no se refiere más que al sujeto, y no sirve a ningún conocimiento, ni aun a aquel por el cual se conoce el sujeto a sí mismo.

En esta nueva definición de la palabra sensación, la entendemos como una representación objetiva de los sentidos; y para no correr nunca el riesgo de ser mal comprendidos, designaremos bajo el nombre, por lo demás muy en uso, de sentimiento, lo que debe siempre quedar puramente de subjetivo, y no constituir ninguna especie de representación del objeto. El color verde de las praderas, en tanto que percepción de un objeto del sentido de la vista, se refiere a la sensación objetiva; y lo que hay de agradable en esta percepción, a la sensación subjetiva, por la cual no se representa ningún objeto, esto es, al sentimiento en el cual el objeto es considerado como objeto de satisfacción (lo que no constituye un conocimiento).

Ahora se ve claro que el juicio por el cual yo declaro un objeto agradable, expresa un interés referente a este objeto, puesto que por la sensación, este juicio excita en mí el deseo de semejantes objetos, y que en esto, por consiguiente, la satisfacción no supone un simple juicio sobre el objeto, una relación entre su existencia y mi estado, en tanto que soy afectado por este objeto. Por esto no se dice simplemente de lo agradable que agrada, sino que nos proporciona placer. No obtiene, de nuestra parte un simple asentimiento, sino que produce en nosotros una inclinación, y para decidir de lo que es más agradable, no hay necesidad de ningún juicio sobre la naturaleza del objeto; también los que no tienden más que al goce (es la palabra por la cual se expresa lo que hay de íntimo en el placer), se dispensan voluntariamente de todo juicio.

## § IV La satisfacción, referente a lo bueno, va acompañada de interés

Lo bueno es lo que agrada por medio de la razón, por el concepto mismo que tenemos de ella. Llamamos una cosa buena relativamente (útil), cuando no nos agrada más que como medio; buena en sí, cuando nos agrada por sí misma. Mas en ambos casos existe siempre el concepto de un objeto, y por tanto una relación de la razón a la voluntad (al menos

posible), y por consiguiente, todavía una satisfacción referente a la existencia de un objeto o de una acción, es decir, un interés.

Para hallar una cosa buena, es necesario saber lo que debe ser esta cosa, es decir, tener un concepto de ella. Para hallar la belleza, no hay necesidad de esto. Las flores, los dibujos trazados libremente, las líneas entrelazadas sin objeto, y los follajes, como se dice en arquitectura, todo esto corresponde a las cosas que nada significan, que no dependen de ningún concepto determinado, y que agradan sin embargo. La satisfacción referente a lo bello debe depender de la reflexión hecha sobre un objeto, que conduce a un concepto cualquiera (que queda indeterminado), y por tanto, lo bello se distingue también de lo agradable, que descansa todo por completo en la sensación.

Lo agradable parece ser en muchos casos una misma cosa que lo bueno. Así se dice comúnmente, toda alegría (principalmente si es duradera) es buena en sí; lo que significa que casi no hay diferencia entre decir de una cosa que es agradable de una manera duradera, y decir que es buena. Pero se ve claramente que hay en esto simplemente una viciosa confusión de términos, puesto que los conceptos que propiamente se refieren a estas palabras, no pueden ser confundidos en manera alguna. Lo agradable como tal, no representa el objeto más que en su relación con los sentidos; y puesto que se podría llamar bueno, como objeto de la voluntad, es necesario que se circunscriba a principios de la razón por el concepto de un fin. Lo que muestra perfectamente que cuando una cosa que es agradable se mira también como buena, hay en esto una relación enteramente nueva del objeto a la satisfacción; y es que, tratándose de lo bueno, siempre se debe preguntar si la cosa es mediata o inmediatamente buena (útil, o buena en sí); mientras que, por el contrario, tratándose de lo agradable, no puede haber cuestión acerca de esto; la palabra designa siempre alguna cosa que agrada inmediatamente (sucede lo mismo relativamente a las cosas que llamamos bellas).

Aun en el lenguaje más común y vulgar se distingue lo agradable de lo bueno. Se dice, sin duda de un manjar, que excita nuestro apetito por las especias y otros ingredientes, que es agradable, y sin embargo, sostenemos no es bueno; es que si agrada inmediatamente a los sentidos, mediatamente, es decir, considerado por la razón que percibe las consecuencias, desagrada.

Todavía se puede notar esta distinción en los juicios que formamos sobre la salud. Esta es (al menos negativamente) como la ausencia de todo dolor corporal, inmediatamente agradable, al que la posee. Mas para decir que es buena, es necesario todavía considerarla por medio de la razón, en relación a un objeto, esto es, como un estado que nos pone en disposición para todas nuestras ocupaciones. Bajo el punto de vista de la dicha, cada uno cree poder considerarla como un verdadero bien, y aun como el bien supremo, como la suma más considerable (tanto en duración como en cantidad), de los placeres de la vida. Pero al mismo tiempo la razón se levanta contra esta opinión; placer es lo mismo que goce; por donde si no nos proponemos más que un goce, es una insensatez el ser escrupulosos en los medios que nos lo han de proporcionar, ni inquietarnos por si lo recibimos pasivamente de la generosidad de la naturaleza, o si lo producimos por nuestra propia actividad. Pero conceder un valor real a la existencia de un hombre que no vive más que para gozar (cualquiera que sea la actividad que despliegue para este objeto), aun cuando fuese muy útil a los demás en la persecución del mismo objeto, trabajando relativamente a los placeres de ellos para gozar él mismo por simpatía, es lo que la razón no puede permitir. Obrar sin consideración a la dicha en una completa libertad e independientemente de todos los auxilios que se pueden recibir de la naturaleza, es lo que solamente puede dar a nuestra existencia, a nuestra persona, un valor absoluto, y la dicha es todo el cortejo de placeres de la vida, lejos de ser un bien incondicional[24].

[24] La obligación al goce es un absurdo manifiesto. Lo mismo se puede decir de toda obligación que prescribiera acciones cuyo objeto sólo fuera el goce, tan espiritual (o tan elevado) como se quiera suponer, y aun si se tratara de lo que se llama un goce místico o celeste.

Pero, a pesar de esta distinción que los separa, lo agradable y lo bueno convienen en que ambos se refieren a un interés, a un objeto; y nosotros no hablamos solamente de lo agradable, § 3, y de lo que es mediatamente bueno (de lo útil), o de lo que agrada como medio para obtener cualquier placer, sino aun de lo que es bueno absolutamente en todos respectos, o del bien moral, el cual contiene un interés supremo. Es que, en efecto, el bien es el objeto de la voluntad (es decir, de la facultad de querer determinada por la razón). Por donde, querer una cosa, es hallar una satisfacción en la existencia de esta cosa, es decir, tomar un interés por ella, y solo es esto.

## § V Comparación de las tres especies de satisfacción

Lo agradable y lo bueno se refieren ambos a la facultad de querer, y entrañan, aquel (por sus excitaciones, por estímulos) una satisfacción patológica; éste una satisfacción práctica pura, que no es simplemente determinada por la representación del objeto, sino también por la del lazo que une el sujeto a la existencia misma de este objeto. Esto no es solamente el objeto que agrada, sino también su existencia. El juicio del gusto, por el contrario, es simplemente contemplativo; es un juicio que, indiferentemente respecto a la existencia de todo objeto, no se refiere más que al sentimiento de placer o de pena. Mas esta contemplación misma no tiene por objeto los conceptos; porque el juicio del gusto no es un juicio de conocimiento (sea teórico, sea práctico), y por consiguiente, no se funda sobre conceptos, ni se propone ninguno de ellos.

Lo agradable, lo bello y lo bueno designan, pues, tres especies de relación de representaciones al sentimiento de placer o de pena, conforme a las cuales distinguimos entre ellos los objetos o los modos de representación. También hay diversas especies para distinguir las varias maneras en que estas cosas nos convienen. Lo agradable significa para todo hombre lo que le proporciona placer; lo bello lo que simplemente le agrada; lo bueno, lo que estima y aprueba; es decir, aquello a que concede un valor objetivo. Existe también lo agradable para los seres desprovistos de razón como los animales; lo bello no existe más que para los hombres, es decir, para los seres sensibles, y al mismo tiempo razonables; lo bueno existe para todo ser razonable en general. Este punto, por otra parte, no se puede proponer y explicar perfectamente sino más adelante. Se puede decir también que de estas tres especies de satisfacción, la que el gusto refiere a lo bello, es la sola desinteresada y libre; porque ningún interés, ni de los sentidos ni de la razón, obliga aquí para nada nuestro asentimiento. Se puede decir también que, según los casos que acabamos de distinguir, la satisfacción se refiere, a la inclinación, o al favor[25] o a la estima. El favor es la sola satisfacción libre. El objeto de una inclinación, o aquel que una ley de la razón propone nuestra facultad de querer, no nos deja la libertad de proporcionarnos por nosotros mismos un objeto de placer. Todo interés supone o propone uno, y como motivo de nuestro asentimiento, no deja libre nuestro juicio sobre el objeto.

Se dice, respecto al sujeto del interés, que lo agradable excita la inclinación, que el hombre es el mejor de los cocineros, y que todos los manjares gustan a la gente de buen apetito: semejante satisfacción no anuncia ninguna elección por parte del gusto. Esto no es más que cuando la necesidad está satisfecha, se puede distinguir entre muchos, cuál tiene gusto y cuál no. Del mismo modo, hay costumbres de conducta sin virtud, de urbanidad sin afecto, de decencia sin honestidad, etc. Por esto donde habla la ley moral no hay objetivamente más libertad de elección relativamente a lo que hay que hacer; y mostrar el gusto en su conducta (o en la apreciación de otro), es una cosa distinta que mostrar moralidad en la manera de pensar. La moralidad supone un orden, y produce una necesidad; mientras que, por el contrario, el gusto moral no hace más que jugar con los objetos de nuestra satisfacción, sin referirse a ninguno.

[25] Cunst.

DEFINICIÓN DE LO REAL SACADO DEL PRIMER MOMENTO

El gusto es la facultad de juzgar de un objeto o de una representación, por medio de una satisfacción desnuda de todo interés. El objeto de semejante satisfacción se denomina bello.

SEGUNDO MOMENTO DEL JUICIO DEL GUSTO, O DEL JUICIO DEL GUSTO CONSIDERADO BAJO EL PUNTO DE VISTA DE LA CUANTIDAD

**§ VI Lo bello es lo que se representa sin concepto como el objeto de una satisfacción universal**

Esta definición de lo bello puede ser deducida de la precedente, que tiene por objeto una satisfacción desnuda de todo interés. En efecto; el que tiene conciencia de hallar en alguna cosa una satisfacción desinteresada, no puede empeñarse en juzgar que la misma cosa debe ser para cada uno el origen de una satisfacción semejante. Porque como esta satisfacción no está fundada sobre inclinación alguna del sujeto (ni sobre cualquier interés reflejo), sino que el que juzga se siente enteramente libre, relativamente a la satisfacción que refiere al objeto, no podrá hallar en las condiciones particulares la verdadera razón que la determinan en sí, y la considerará fundada sobre alguna cosa que pueda también suponer en otro; creerá, pues, tener razón para exigir de cada uno una satisfacción semejante. Así hablará de lo bello como si esto fuera una cualidad del objeto mismo, y como si su juicio fuese lógico (es decir, constituyera por medio de conceptos un conocimiento del objeto), aunque dicho juicio sea puramente estético, o que sólo implique, una relación de la representación del objeto al sujeto; es que, en efecto, se parece a un juicio lógico, se le puede suponer un valor universal. Pero esta universalidad no tiene su origen en conceptos; porque no hay paso de los conceptos al sentimiento de placer o de pena (excepto en las leyes puras prácticas; más estas leyes contienen un interés, y no hay en ellas nada de semejante con el puro juicio del gusto). El juicio del gusto, en el cual tenemos conciencia de ser por completo desinteresados, puede, pues, reclamar con justo título un valor universal, aunque esta universalidad no tenga un fundamento en los mismos objetos; o en otros términos, hay derecho a una universalidad subjetiva.

**§ VII Comparación de lo bello con lo agradable y lo bueno, fundada sobre la precedente observación**

Por lo que se refiere a lo agradable, cada uno reconoce que el juicio por el cual se declara que una cosa agrada, fundándose sobre un sentimiento particular, no tiene valor más que para cada uno. Esto es así, porque cuando yo digo que el vino de Canarias es agradable, consiento voluntariamente que se me reprenda y se me corrija, el que deba decir solamente que es agradable para mí; y eso no es aplicable solamente al gusto de la lengua, del paladar o de la garganta, sino también a lo que puede ser agradable a los ojos y a los oídos. Para este el color violeta es dulce y amable; para aquel empañado y amortiguado. Unos quieren los instrumentos de viento, otros los de cuerda. Sería una locura pretender contestar aquí, y acusar de error el juicio de otro, cuando difiere del nuestro, como si hubiera entre ellos oposición lógica; tratándose de lo agradable, es necesario, pues, reconocer este principio: que cada uno tiene su gusto particular (el gusto de sus sentidos).

Otra cosa sucede tratándose de lo bello. En esto, ¿no sería ridículo que un hombre que se excitara con cualquier gusto, creyera tenerlo todo resuelto, diciendo que una cosa (como por ejemplo, este edificio, este vestido, este concierto, este poema, sometidos a nuestro juicio) es bella por sí? Es que no basta que una cosa agrade, para que se tenga derecho a llamarla bella. Muchas cosas pueden tener para mí atractivo y encanto, y con esto a nadie se inquieta; pero cuando damos una cosa por bella, exigimos de los demás el mismo sentimiento, no juzgamos solamente

para nosotros, sino para todo el mundo, y hablamos de la belleza como si esta fuera una cualidad de las cosas. También si digo que la cosa es bella, pretendo hallar de acuerdo consigo a los demás en este juicio de satisfacción, no es que yo haya reconocido muchas veces este acuerdo, sino que creo poder exigirlo de ellos. No se puede decir aquí que cada uno tiene su gusto particular. Esto quiere decir, que en este caso no hay gusto; es decir, que no hay juicio estético que pueda legítimamente reclamar el asentimiento universal.

Nosotros hallamos, sin embargo, que aun respecto al sujeto de lo agradable, puede haber cierto acuerdo entre los juicios de los hombres; en atención a este acuerdo es por lo que rehusamos el gusto a algunos y lo concedemos a otros, no considerándolo solamente como un sentido orgánico, sino como una facultad de juzgar de lo agradable en general. Así se dice de un hombre que sabe distraer a sus conciudadanos con toda especie de encantos (de placeres), que tiene gusto. Pero todo esto se hace aquí, por vía de comparación, y no se puede hallar más que reglas generales (como todas las reglas empíricas), y no reglas universales, como aquellas a las que puede apelar el juicio del gusto, tratándose de lo bello. Esta especie de juicios son relativos a la sociabilidad en tanto que esta descansa sobre reglas empíricas. Relativamente a lo bueno, nuestros juicios tienen también, el derecho de pretender un valor universal; pero lo bueno no se representa como el objeto de una satisfacción universal más que por un concepto, lo que no es cierto de lo agradable ni de lo bello.

## § VIII La universalidad de la satisfacción es representada en el juicio del gusto como simplemente subjetiva

El carácter particular de universalidad que tienen ciertos juicios estéticos, los juicios del gusto, es una cosa digna de notarse, si no por la lógica, al menos por la filosofía trascendental: no es sin mucha pena como esta puede descubrir el origen de dicha universalidad, pero también descubre por esto una propiedad de nuestra facultad de conocer, que sin este trabajo de análisis hubiera quedado ignorada. Hay una verdad de la cual es necesario convencerse bien antes de todo. Un juicio del gusto (tratándose de lo bello) exige de cada uno la misma satisfacción, sin fundarse en un concepto (porque entonces se trataría de lo bueno); y este derecho a la universalidad es tan esencial para el juicio en que declaramos una cosa bella, que si no lo concibiéramos, no nos vendría jamás al pensamiento el emplear esta expresión; nosotros referiríamos entonces a lo agradable todo lo que nos agradara sin concepto; porque tratándose de lo agradable, cada uno se deja llevar de su humor y no exige que los demás vengan de acuerdo con él en su juicio del gusto, como sucede siempre al sujeto de un juicio del gusto sobre belleza. La primera especie de gusto puede llamarse gusto del los sentidos; la segunda, gusto de reflexión; la primera produce los juicios simplemente individuales, en la segunda se suponen universales (públicos); pero ambas clases de juicios son estéticos (no prácticos), es decir, juicios en que no se considera más que la relación de la representación del objeto con el sentimiento de placer o de pena. Por lo que, existe aquí algo de sorprendente; de un lado relativamente al gusto de los sentidos, no solo la experiencia nos muestra que nuestros juicios (en los cuales referimos un placer o una pena a alguna cosa), no tienen un valor universal, sino que naturalmente nadie piensa en exigir el asentimiento de otro (bien que en el hecho se halla muchas veces también para estos juicios un acuerdo bastante general); y de otro lado el gusto, de reflexión, que muchas veces como muestra la experiencia, no puede conseguir que se acepte la pretensión de sus juicios (sobre lo bello) acerca de la universalidad, puede sin embargo mirar cosa posible (lo que realmente hace), el formar juicios que tengan derecho para exigir esta universalidad, y en el hecho la exige para cada uno de ellos; y el desacuerdo entre los mismos que juzgan no recae sobre la posibilidad de este derecho, sino sobre la aplicación que se hace en los casos particulares.

Notamos aquí desde luego, que una universalidad que descansa sobre conceptos del objeto (no sobre conceptos empíricos), no es lógica sino estética; es decir, no contiene cuantidad objetiva, sino solamente cuantidad subjetiva; yo me valgo para designar esta última especie de cuantidad de la expresión valor común, lo cual significa el valor que para

cada sujeto tiene la relación de una representación, no con la facultad de conocer, sino con el sentimiento de placer o de pena. (Nos podemos también servir de esta expresión para designar la cuantidad lógica del juicio, puesto que además se trata en esto de una universalidad objetiva con el fin de distinguirla de aquella que no es más que subjetiva y que es siempre estética.)

Un juicio universal objetivamente, lo es también subjetivamente, es decir, que si el juicio es válido para todo lo que se halla contenido en un concepto dado, es válido para cualquiera que se represente un objeto por medio de este concepto; más de lo universal subjetivo o estético, que no descansa sobre ningún concepto, no se puede concluir a la universalidad lógica, puesto que en aquello se trata de una especie de juicios que no conciernen al objeto. Por donde la universalidad estética que se atribuye a estos juicios es de una especie particular, precisamente porque el predicado de la belleza no se halla ligado al concepto del objeto considerado en su esfera lógica, y que, sin embargo, se extiende a toda la esfera de seres capaces de juzgar.

Bajo el punto de vista de la cuantidad lógica, todos los juicios del gusto son juicios particulares. Porque como en esto referimos inmediatamente el objeto a nuestro sentimiento de placer o de pena, y no nos servimos para ello de conceptos, se sigue que esta especie de juicios no tienen la cuantidad de los juicios objetivamente universales. Toda vez que la representación particular que tenemos del objeto del juicio del gusto, según las condiciones que determinan este juicio, es transformada en un concepto por medio de la comparación, de ella no puede resultar un juicio lógicamente universal. Por ejemplo, la rosa que yo miro la considero bella por un juicio del gusto; pero el juicio que resulta de la comparación de muchos juicios particulares, y por el cual yo declaro que las rosas en general son bellas, no se presenta solamente como un juicio estético, sino como un juicio lógico, fundado sobre un juicio estético. El juicio, por el cual declaro que la rosa es agradable (en el uso), es también a la verdad un juicio estético y particular; pero este no es un juicio del gusto; es un juicio de los sentidos, el cual se distingue del anterior en que el juicio del gusto contiene una cuantidad estética de universalidad que no se puede hallar en un juicio sobre lo agradable.

Solo en los juicios sobre lo bueno sucede que aunque determinan también una satisfacción referente a un objeto, tienen no solamente una universalidad estética, sino también lógica; porque su valor depende del objeto mismo que nos dan a conocer, y es por lo que dicho valor es universal.

Cuando se juzgan los objetos solamente conforme a conceptos, toda representación de la belleza desaparece. Tampoco se puede dar una regla, según la cual cada uno haya de ser forzado a declarar una cosa bella.

Si se trata de juzgar si un vestido, si una casa, si una flor es bella, no nos dejamos llevar por razones o principios; queremos presentar el objeto a nuestros propios ojos, como si la satisfacción dependiera de la sensación; y sin embargo, si entonces declaramos el objeto bello, creemos tener en nuestro favor el voto universal, o reclamamos el asentimiento de cada uno, mientras que por el contrario, toda sensación individual no tiene valor más que para el que la experimenta.

Por esto es necesario notar aquí que en el juicio del gusto nada se pide menos que este voto universal relativamente a la satisfacción que experimentamos en lo bello sin el intermedio de los conceptos; nada, por consiguiente, mayor que la posibilidad de un juicio estético que se pudiera considerar como válido por todos. Y aun el juicio del gusto no pide el asentimiento de cada uno (porque en este no hay más que un juicio lógicamente universal que podría hacerlo, puesto que tiene razones en que apoyarse), lo que hace es reclamar de cada cual como un caso de la regla cuya confirmación no pide por medio de conceptos, sino por medio del asentimiento de otro. El voto universal no es, pues, más que una idea (yo no trato de saber aquí todavía en qué se apoya), que el que cree formar un juicio del gusto, es lo que se muestra bien por la misma expresión de la belleza. Y puede, por otra parte, asegurarse por sí mismo del carácter de su juicio, descartando en su conciencia la satisfacción que

queda después de esto, es la sola cosa por la que pretende obtener el asentimiento universal. Esta pretensión es siempre fundada para hacerla valer bajo estas condiciones; pero muchas veces falta completarlas, y por esta razón lleva consigo falsos juicios del gusto.

## § IX Examen de la cuestión de saber si en el juicio del gusto el sentimiento del placer precede al juicio formado sobre el objeto, o si es al contrario

La solución de este problema es la clave de la crítica del gusto; también es digna de toda nuestra atención.

Si el placer referente a un objeto dado precediera, y en el juicio del gusto no se atribuyera a la representación del objeto más que la propiedad de comunicar universalmente este placer, habría en esto, algo de contradictorio; porque un placer semejante, no sería otra cosa que el sentimiento de lo que es agradable a los sentidos, y así, por su misma naturaleza, no podría tener más que un valor individual, puesto que dependería inmediatamente de la representación en que el objeto se nos diese.

Precede, pues, la propiedad que tiene el estado del espíritu en la representación dada de poder ser universalmente dividido, y que debe, como condición subjetiva del juicio del gusto, servir de fundamento a este juicio, y tener, por consiguiente, el placer referente al objeto. Pero nada puede ser universalmente dividido menos que el conocimiento y la representación en cuanto se refiere a este; porque aquélla no significa más, bajo este punto de vista, que el conocimiento es objetivo, y la facultad representativa de cada uno está obligada a admitirle. Si pues el motivo del juicio que atribuye a una representación la propiedad de ser universalmente dividida, no debe concebirse más que subjetivamente, es decir, sin concepto del objeto, no puede ser otra cosa que este estado del espíritu determinado por la relación de las facultades representativas entre sí, en tanto que ellas refieren una representación dada al conocimiento en general.

Las facultades de conocer, puestas en juego por esta representación, se hallan aquí en libre ejercicio, puesto que ningún concepto determinado las somete a una regla particular de conocimiento. El estado del espíritu en esta representación no debe ser otra cosa, pues, que el sentimiento del libre ejercicio de las facultades representativas, aplicándose a una representación dada, para sacar de ella un conocimiento general. Por donde, una representación en que es dado un objeto, para llegar a ser un conocimiento general, supone la imaginación que reúne los diversos elementos de la intuición, y el entendimiento que da unidad al concepto, que junta las representaciones; y este estado que resulta del libre ejercicio de las facultades de conocer en una representación por la que un objeto es dado, debe poder dividirse universalmente, puesto que el conocimiento, en tanto que es determinación del objeto, con el cual las representaciones dadas (en cualquier sujeto que esto sea) debe armonizarse, es el único modo de representación que tiene un valor universal.

La propiedad subjetiva que tiene el modo de representación propio del juicio del gusto, de poder ser universalmente dividido, no suponiendo concepto determinado, no puede ser ninguna otra cosa que el estado del espíritu en el libre ejercicio de la imaginación y del entendimiento (en tanto que estas dos facultades se conforman como lo exige todo conocimiento general): nosotros tenemos, en efecto, la conciencia de que tal relación subjetiva de estas facultades al conocimiento general, debe ser válida para cada uno, y quizá por consecuencia universalmente dividida, lo mismo que todo conocimiento determinado que supone siempre esta relación como su condición subjetiva.

Este juicio puramente subjetivo (estético) sobre el objeto, o sobre la representación por la que el objeto es dado, precede al placer referente a este objeto, y es el fundamento del placer que hallamos en la armonía de nuestras facultades de conocer; mas esta universalidad de las condiciones

subjetivas del juicio sobre los objetos, no puede dar más que valor universal subjetivo a la satisfacción que referimos a la representación del objeto que llamamos bello.

Que existe un placer al ver dividido el estado de nuestro espíritu, aun relativamente a las facultades de conocer, es lo que fácilmente se podría demostrar (empírica y psicológicamente) con la inclinación natural del hombre a la sociedad; pero esto no bastaría a nuestro objeto.

El placer que sentimos en el juicio del gusto, lo exigimos de todos como necesario; como si al llamar a una cosa bella, se tratase para nosotros de una cualidad del objeto determinada por conceptos, y, sin embargo, la belleza no es nada en sí, independientemente de su relación al sentimiento del sujeto. Mas es necesario aplazar esta cuestión hasta que hayamos contestado esto: ¿Puede haber juicios estéticos a priori, y cómo son posibles?

Nosotros tenemos que ocuparnos en el ínterin de una cuestión más fácil: se trata de saber cómo tenemos conciencia en el juicio del gusto de una armonía subjetiva entre nuestras facultades de conocer, si esto tiene lugar sólo estéticamente por el sentido íntimo y la sensación, o intelectualmente por la conciencia de nuestra actividad, poniéndolas en juego de propósito.

Si la representación dada que ocasiona el juicio del gusto fuese un concepto que uniera el entendimiento y la imaginación en un juicio sobre el objeto para determinar un conocimiento del mismo, la conciencia de esta relación de las facultades de conocer sería intelectual (como en el esquematismo objetivo del Juicio de que trata la crítica). Mas esto no sería más que un juicio refiriéndose al placer o la pena, y, por consiguiente, un juicio del gusto; porque este juicio, independiente de todo concepto, determina el objeto relativamente a la satisfacción y a un predicado de la belleza. Esta armonía subjetiva de las facultades de conocer no puede ser reconocida más que por medio de la sensación.

El estado de las dos facultades, la imaginación y el entendimiento, movidas por medio de la representación dada, por una actividad indeterminada; sin embargo, por un actividad de conciencia, es decir, por esta actividad que supone un conocimiento general, es la sensación por medio de la que el juicio del gusto pide la propiedad de poder ser universalmente dividido. Una relación para este objeto no puede ser más que concebida; pero si se funda sobre condiciones subjetivas, puede sentirse en el efecto producido sobre el espíritu, y en una relación que no tiene ningún concepto por fundamento (como la relación de las facultades representativas a una facultad de conocer en general); no hay conciencia posible de esta relación más que por medio de la sensación del efecto que consiste en el conveniente ejercicio de las facultades del espíritu (la imaginación y el entendimiento), movidas de común acuerdo. Una representación, que por sí sola y sin comparación con otras, se halla, no obstante, de acuerdo con las condiciones de universalidad que exige la función del entendimiento en general, establece entre las facultades de conocer este acuerdo que exigimos en todo conocimiento, y que nosotros miramos como admisible y valedera para cualquiera que es obligado a juzgar por el entendimiento y los sentidos reunidos (para cada hombre).

## DEFINICIÓN DE LO BELLO SACADA DEL SEGUNDO MOMENTO

Lo bello es lo que agrada universalmente sin concepto.

## TERCER MOMENTO DE LOS JUICIOS DEL GUSTO, O DE LOS JUICIOS DEL GUSTO CONSIDERADOS BAJO EL PUNTO DE VISTA DE LA FINALIDAD

### § X De la finalidad en general

Si se quiere definir lo que sólo es un fin, conforme a sus condiciones trascendentales (sin suponer nada empírico, como el sentimiento del placer), se debe decir que es el objeto de un concepto en tanto que este es considerado como la causa de aquel (como el principio real de su posibilidad); y la causalidad de un concepto relativamente a su objeto es la finalidad (forma finalis). Así, pues, cuando uno no se limita a concebir el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (su forma o su existencia) como efecto, y como no siendo posible más que por un concepto de este efecto mismo, entonces se concibe lo que se llama un fin. La representación del efecto es aquí el principio que determina la causa misma de este efecto, y le precede. La conciencia de la causalidad que posee una representación en relación al estado del sujeto, y que tiene por objeto el conservarle en este estado, puede designar aquí en general lo que se llama el placer; por el contrario, la pena es una representación que contiene la razón determinante de un cambio del estado de nuestras representaciones en el estado contrario.

La facultad de querer, en tanto que no puede ser determinada a obrar más que por conceptos, es decir, conforme a la representación de un fin, será la voluntad. Mas un objeto, sea un estado del espíritu, sea una acción, se dice que es final, aun cuando su posibilidad no supone necesariamente la representación de un fin, desde que no podemos explicar y comprender esta posibilidad más que dándole por principio una causalidad que obra conforme a fines, es decir, una voluntad que coordinara de este modo sus fines conforme a la representación de una regla determinada. Así, pues, puede aquí haber finalidad sin que haya fin, si no nos agradan las causas de esta forma en una voluntad, y siempre que no podamos explicar la posibilidad de ella sino buscando esta explicación en el concepto de una voluntad. Por donde no es siempre necesario tener medios de razón para considerar las cosas (relativamente a la posibilidad). Nosotros podemos, pues, observar al menos y notar en los objetos, aunque únicamente por reflexión, una finalidad de forma sin darle un fin por principio (como materia del nexo final).

## § XI El juicio del gusto no reconoce como principio más que la forma de la finalidad de un objeto (o de su representación)

Todo fin considerado como un principio de satisfacción encierra siempre un interés como motivo del juicio formado sobre el objeto del placer. El juicio del gusto no puede, pues, tener por principio un fin subjetivo. No puede ser determinado sino por la representación de un fin objetivo o de una posibilidad del objeto mismo fundada sobre el enlace de los fines, y por consiguiente, por un concepto de bien; porque éste no es un juicio de conocimiento, sino un juicio estético, que no se refiere a ningún concepto de la naturaleza o de la posibilidad interna o externa del objeto que deriva de tal o cuál causa, sino simplemente la relación de nuestras facultades representativas entre sí, en tanto que son determinadas por una representación.

Por donde esta relación, que se manifiesta cuando miramos un objeto como bello, se halla ligada con el sentimiento de un placer al cual reconocemos por el juicio del gusto un valor universal; por consiguiente, no se debe buscar la razón determinante de esta especie de juicio en una sensación agradable que acompañe la representación, sino en la representación de la perfección del objeto en el concepto de bien. La finalidad subjetiva y sin fin (ni objetivo, ni subjetivo) de la representación de un objeto, y por tanto, la simple forma de la finalidad en la representación, por cuyo medio nos es dado este objeto, en tanto que de ello tenemos conciencia, he aquí lo que solamente puede constituir la satisfacción que juzgamos sin concepto, como pudiendo ser dividida universalmente, y por consecuencia el motivo del juicio del gusto.

## § XII El juicio del gusto descansa sobre principios a priori

Es absolutamente imposible establecer a priori el enlace de un sentimiento de placer o de pena como efecto, con una representación (sensación o concepto) como causa; porque allí se trata de una relación causal particular que (en los objetos de experiencia) no puede jamás ser reconocida más que a posteriori, y por medio de la misma experiencia. A la verdad, en la crítica de la razón práctica, nosotros hemos derivado realmente a priori de conceptos morales universales el sentimiento de la estima (como modificación particular de esta especie de sentimiento que no se confunde con el placer y la pena que recibimos de los objetos empíricos). Por esto al menos podemos salir de los límites de la experiencia e invocar una causalidad que descansa sobre una cualidad supra-sensible del objeto, a saber, la causalidad de la libertad. Y sin embargo, esto no es, hablando con propiedad, el sentimiento que derivamos de la idea de moralidad como de su causa, sino solamente la determinación de la voluntad. Pero el estado del espíritu, cuya voluntad es determinada por cualquier motivo, es ya por sí un sentimiento de placer o algo idéntico con este sentimiento, y por consiguiente, no deriva de él como efecto, lo que no se podría admitir más que en el caso de que el concepto de la moralidad, considerada como bien, precediera al acto la voluntad determinada por la ley; porque sin esto el placer que se hallaría ligado al concepto, se derivaría inútilmente de este concepto como de un puro conocimiento.

Por donde sucede lo mismo en el placer, contenido en el juicio estético: solamente el placer es aquí puramente contemplativo, y no produce ningún interés por el objeto, mientras que en el juicio moral es práctico. La conciencia de una finalidad puramente formal en el juego de las facultades de conocer del sujeto, ejerciéndose sobre una representación, en cuya virtud un objeto dado, no es otra cosa que el mismo placer, puesto que conteniendo un principio que determina la actividad del sujeto, es decir, aquí las facultades de conocer, encierra de este modo una causalidad interna (final) que se refiere al conocimiento en general, pero sin ser reducida a un conocimiento determinado, y por consiguiente, a la simple forma de la finalidad subjetiva de una representación en un juicio del gusto. Este placer no es de modo alguno práctico, como los que resultan del principio patológico de lo agradable o del principio intelectual de la representación del bien; pero, sin embargo, contiene una causalidad que consiste en conservar, sin ninguno otro objeto, el estado de la representación misma y el juego de las facultades de conocer. Nosotros nos quedamos fijos en la contemplación de lo bello, porque esta contemplación se fortifica y se reproduce por sí misma; lo que es análogo (mas no semejante) a lo que ocurre cuando algún atractivo de la representación del objeto, excita la atención de una manera continua, permaneciendo el espíritu pasivo.

## § XIII El juicio puro del gusto es independiente de todo atractivo y de toda emoción

Todo interés perjudica al juicio del gusto, y le quita su imparcialidad, principalmente cuando, en contraposición del interés de la razón, no se antepone la finalidad al sentimiento del placer, sino que se funda aquella sobre este como sucede siempre en el juicio estético que formamos sobre una cosa, en tanto que nos causa placer o pena. Así, los juicios que tienen este carácter no pueden aspirar, en manera alguna, a una satisfacción universalmente admisible, o lo pueden tanto menos, cuanto hay más sensaciones de esta especie entre los principios que determinan el gusto. El gusto queda en el estado de rusticidad, tanto que necesita de los auxilios del atractivo y de las emociones para ser satisfecho, y aún busca en ellos la medida de su asentimiento.

Y sin embargo, ocurre muchas veces que no tanto se limita a introducir atractivos en la belleza (que no debería consistir, sin embargo, más que en la forma) como para ayudar a la satisfacción estética universal, sino que presenta aquellos como bellezas, y de este modo se pone la materia de la satisfacción en lugar de la forma; pero esto es un error que se puede evitar determinando cuidadosamente estos conceptos, como tantos otros errores que están fundados sobre algo verdadero.

Un juicio del gusto, sobre el cual no tengan influencia ningún atractivo ni emoción (aunque estas sean cosas que se puedan mezclar en la satisfacción referente a lo bello), y que de este modo no tiene por motivo más que la finalidad de la forma, es un puro juicio del gusto.

## § XIV Explicación por medio de ejemplos

Los juicios estéticos, como los juicios teóricos (lógicos), se pueden dividir en dos clases: son empíricos o puros. Los primeros expresan lo que hay de agradable o de desagradable; los segundos, lo que hay de bello en un objeto o en la representación del mismo; aquellos son juicios de los sentidos (juicios estéticos materiales), estos (como formales) son los únicos verdaderos juicios del gusto.

Un juicio del gusto no es, pues, puro más que a condición de que ninguna satisfacción empírica se mezcle en el motivo del mismo; pues es lo que ocurre siempre cuando el atractivo o la emoción tienen alguna parte en el juicio, por el que una cosa se declara bella.

Volvemos a encontrar aquí algunas objeciones de los que presentan falsamente el atractivo, no sólo como un elemento necesario de la belleza, sino como suficiente por sí mismo para llamarlo bello. Un simple color, por ejemplo, el color verde de la yerba de la pradera; un simple sonido musical como el de un violín, he aquí las cosas que los más declaran bellas, aunque una y otra parece que no tienen por principio más que la materia de las representaciones, es decir, la sola sensación, y que no merecen, por tanto, otro nombre que el de agradables. Pero notaremos al mismo tiempo que las sensaciones del color, así como las del sonido, no pueden considerarse propiamente como bellas, más que bajo la condición de que sean puras. Pero esta es una condición que concierne ya a la forma, y la sola que en sus representaciones se debe ciertamente considerar domo pudiendo ser universalmente participada. Porque en cuanto a la cualidad misma de las sensaciones, no puede considerarse como en concierto con todos los sujetos, y la superioridad del encanto de un color sobre otro, o del sonido de un instrumento de música sobre el de otro instrumento, no puede reconocerse por todos.

Si se admite, con Euler[26] que los colores son vibraciones (pulsus) isócronas del éter, del mismo modo que los sonidos musicales son vibraciones regulares del aire conmovido; y, lo que es más importante, que el espíritu no percibe solamente por los sentidos el efecto producido sobre la actividad del órgano, sino que percibe también por la reflexión (lo que por otra parte yo no dudo) el juego regular de las impresiones (por consiguiente, la forma de enlace de las diversas representaciones), entonces, en vez de no considerar el color y el sonido más que como simples sensaciones, se puede ver en esto una determinación formal de la unidad de los diversos elementos, y a este título colocarlos también entre las bellezas.

Hablar de la pureza de una sensación simple, es como decir que la uniformidad de esta sensación no ha sido turbada ni interrumpida por ninguna otra sensación extraña; en ella no se trata más que de la forma, porque no se puede hacer abstracción de su cualidad (olvidar si representa un color o un sonido, y qué color y qué sonido). Por lo que, todos los colores simples, en tanto que son puros, son considerados como bellos; los colores compuestos no tienen esta ventaja, precisamente porque no siendo simples, no hay medida para juzgar si se les debe considerar como puros, o no.

Pero creer, como se hace comúnmente, que la belleza que reside en la forma de los objetos puede aumentarse por el atractivo, es un error muy perjudicial a la primitiva pureza del gusto. Sin duda se pueden agregar

[26] Véanse las cartas de Euler a una princesa alemana, edición de M. Emilio Saisset. -J. B.

atractivos a la belleza con el fin de interesar al espíritu por medio de la representación del objeto, independientemente de la pura satisfacción que se recibe de ella, y de este modo recomendar la belleza al gusto, principalmente cuando este es todavía rudo y mal ejercitado; pero se perjudica realmente al juicio del gusto, cuando llaman la atención sobre ellos de manera que sean tomados como motivos de nuestro juicio sobre la belleza. Porque se debe procurar que contribuyan a ella de tal modo, que no debe admitírseles más que como extraños, cuando el gusto es todavía débil y mal ejercitado, y a condición de que no altere la pura fórma de la belleza.

En la pintura, en la escritura, y aun en todas las artes de forma o plásticas, como la arquitectura, la jardinería, consideradas como bellas artes, lo esencial es el dibujo, el cual no se acomoda al gusto por medio de una sensación agradable, sino únicamente agradando por su forma. Los colores que iluminan el dibujo no son más que atractivos; pueden muy bien animar el objeto para la sensación, pero no le hacen digno de ser contemplado y declarado bello; son, por el contrario, las más de las veces muy limitados por las condiciones mismas que exige la belleza, y por esto donde es permitido presentar una parte de atractivo, ésta sola es la que los ennoblece.

Toda forma de los objetos de los sentidos (de los sentidos externos y mediatamente también de los sentidos internos) es una figura o un juego: en este último caso, o es un juego de figuras (en el espacio) la mímica y la danza, o es un simple juego de sensaciones (en el tiempo). El atractivo de los colores, o el de los sonidos agradables de un instrumento, se puede muy bien unir a estos; mas el dibujo en el primer caso, y la composición en el segundo, constituyen el objeto propio del juicio puro del gusto. Decir que la pureza de los colores o de los sonidos, o que su variedad y su elección parecen contribuir a la belleza, no significa que estas cosas ayudan a la satisfacción referente a la forma, precisamente porque sean agradables en sí mismas y en la misma proporción, sino porque nos muestran esta forma de una manera más exacta, más determinada y más perfecta, y principalmente porque avivan la representación por su atractivo, llamando y sosteniendo la atención sobre el objeto mismo.

Las mismas cosas que se llaman adornos, es decir, las cosas no que son parte esencial de la representación del objeto sino que únicamente se refieren a él exteriormente como adiciones, y aumentan la satisfacción del gusto, no producen este efecto más que por su forma: así sucede en los cuadros de pinturas, en los ropajes de las estatuas y en los peristilos de los palacios. Que si el adorno no consiste en una bella forma por sí misma, está destinado como los cuadros de oro, a recomendar la pintura a nuestro asentimiento por el atractivo que tiene, y toma entonces el nombre de ornato y perjudica la verdadera belleza.

La emoción, o sea esta sensación en la que el placer no se produce más que por medio de una expansión momentánea, y por consiguiente, por medio de un esparcimiento de las fuerzas vitales, no pertenece a la belleza. Lo sublime, a lo cual se halla enlazado el sentimiento de la emoción, exige una medida distinta de la que sirve de fundamento al gusto. Así un juicio puro del gusto no reconoce por motivo, ni atractivo ni emoción, o, en una palabra, ninguna sensación como materia del juicio estético.

## § XV El juicio del gusto es un todo independiente del concepto de la perfección

No se puede reconocer la finalidad objetiva más que por medio de la relación de una diversidad de elementos para un fin determinado, y consiguientemente por un concepto. Por esto es evidente que lo bello, cuya apreciación tiene por principio una finalidad puramente formal, es decir, una finalidad sin fin, es del todo independiente de la representación de lo bueno, puesto que este supone una finalidad objetiva, es decir, la relación del objeto con un fin determinado.

La finalidad objetiva es, o bien externa, y entonces constituye la utilidad, o interna, y en este caso constituye la perfección del objeto. Se deduce de los dos precedentes capítulos que la satisfacción que hace que llamemos bello a un objeto no puede fundarse en la representación de la utilidad de este objeto, porque esto no sería más que una satisfacción inmediatamente referente al objeto, lo cual constituye la condición esencial del juicio sobre la belleza. Mas la finalidad objetiva interna, o la perfección, se acerca demasiado al predicado de la belleza, y por esto es por lo que célebres filósofos la han considerado como idéntica con la belleza, aunque añadiendo como condición que el espíritu no tenga de ella más que una concepción confusa. Por esto es de la mayor importancia decidir, en la crítica del gusto, si la belleza puede realmente resolverse en el concepto de la perfección.

Para apreciar la finalidad objetiva, tenemos siempre necesidad del concepto de un fin; y si esta finalidad no es externa (la utilidad), sino interna, la tenemos del concepto de un fin interno que contenga el principio de la posibilidad interior del objeto. Por donde como esto sólo es el fin en general, cuyo concepto puede considerarse como el principio de la posibilidad del objeto mismo, es necesario, para representarse la finalidad objetiva de una cosa, tener previamente el concepto de la misma, o de lo que ella debe ser, y el concierto de la diversidad de elementos de esta cosa con dicho concepto (el cual da la regla de su unión), es la perfección analitativa de la cosa. No se debe confundir esta especie de perfección con la perfección cuantitativa, o la perfección de cada cosa en su género; este es un simple concepto de cuantidad (de totalidad), en el cual, estando determinado de antemano lo que debe ser la cosa, se busca solamente si todo lo que se requiere se en encuentra en ella. Lo que hay de formal en la representación de una cosa, es decir, el concierto de su variedad con su unidad (que queda indeterminado), no puede revelar por sí mismo una finalidad objetiva. En efecto; como no se considera esta unidad como fin (pues que se hace abstracción de lo que debe ser la cosa), no queda más que la finalidad subjetiva de la representación del espíritu. Éste nos suministra también cierta finalidad del estado del sujeto en la representación, y en este estado cierta facilidad para recibir por medio de la imaginación una forma dada, mas no la perfección de objeto alguno, porque aquí ningún concepto sirve para concebir el objeto del fin. Así por ejemplo; si hallo en un bosque, una pradera cercada de árboles y no me represento el fin que pueda tener, como servir para el baile de los aldeanos, no hallo en la simple forma del objeto el menor concepto de perfección. Mas representarse una finalidad formal objetiva sin fin, es decir, la simple forma de una perfección (sin materia y sin el concepto de aquello con que debe concertarse), es una verdadera contradicción.

Por lo que el juicio del gusto es un juicio estético, es decir, un juicio que descansa sobre principios subjetivos, y cuyo motivo no puede ser un concepto, y por tanto, concepto de un fin determinado. Así la belleza, siendo una finalidad formal y subjetiva, no nos lleva a concebir la perfección del objeto o una finalidad, digámoslo así, formal, y sin embargo, objetiva. Es, pues, un error el creer que entre el concepto de lo bello y el de lo bueno no hay más que una diferencia lógica; es decir, creer que uno de ellos es un concepto vago de la perfección, y el otro es un concepto claro de la misma, pero que los dos en el fondo y en cuanto al origen son idénticos. Si esto fuera así, no habría entre ellos diferencia específica, y un juicio del gusto sería un juicio de conocimiento igual al juicio por el que una cosa se declara como buena. Aquí sucedería como cuando el vulgo dice que el fraude es injusto; que funda un juicio sobre principios confusos, mientras que el filósofo funda el suyo sobre principios claros, pero ambos descansan sobre los mismos principios racionales. Pero ya hemos notado que el juicio estético es único en su género, y que no da ninguna especie de conocimiento del objeto (ni aun un conocimiento confuso). Esta función no pertenece más que al juicio lógico; el juicio estético, por el contrario, se limita a llevar al sujeto la representación por medio de la cual es dado el objeto, y no nos hace notar ninguna cualidad del mismo, sino solo la forma final de las facultades representativas que se aplican a este objeto. Y este juicio se llama estético precisamente, porque su motivo no es un concepto, sino el sentimiento (que nos da el sentido íntimo) de la armonía en el ejercicio de las

facultades del espíritu, que no puede ser más que sentida. Si por el contrario, se quiere designar con el nombre de estéticos los conceptos oscuros y el juicio objetivo que los toma como principios, tendremos un entendimiento que juzgará por medio de la sensibilidad, o una sensibilidad que se representará sus objetos por medio de conceptos, lo que es una contradicción. La facultad de formar conceptos, sean oscuros o claros, es lo que llamamos el entendimiento; y aunque el entendimiento tenga su parte en el juicio del gusto, como juicio estético (así como en todos los juicios), no entra como facultad de conocer un objeto, sino como facultad que determina un juicio sobre el objeto o sobre su representación (sin concepto), conforme a la relación de esta representación con el sujeto y su sentimiento interior, y de tal suerte, que este juicio sea posible conforme a una regla general.

## § XVI El juicio del gusto, por el que un objeto no es declarado bello sino con la condición de un concepto determinado, no es puro

Hay dos especies de belleza; la belleza libre (pulchritudo vaga), y la simple belleza adherente (pulchritudo adherens). La primera no supone un concepto de lo que debe ser el objeto, pero la segunda supone tal concepto, y la perfección del objeto en su relación con este concepto. Aquella es la belleza (existente por sí misma) de tal o cual cosa; esta, suponiendo un concepto (siendo condicional), se atribuye a los objetos que se hallan sometidos al concepto de un fin particular.

Las flores son las bellezas libres de la naturaleza; no se sabe perfectamente, a no ser botánicos, lo que es una flor; y el botánico mismo que reconoce en la flor el órgano de la fecundidad de la planta, no atiende a este fin de la naturaleza cuando forma sobre la flor un juicio del gusto. Su juicio no tiene, pues, por principio ninguna especie de perfección, ninguna finalidad interna a la cual pueda referirse la unión de los diversos elementos. Muchos pájaros (el papagayo, el colibrí, el ave del paraíso), un gran número de animales del mar, son bellezas en sí, que no se refieren a un objeto, cuyo fin haya sido determinado por conceptos, sino a bellezas libres que agradan por sí mismas. Del mismo modo los dibujos a la griega, las pinturas de los cuadros o las tapicerías de papel, etc. no significan nada por sí mismas; no representan nada, ningún objeto que se pueda reducir a un concepto determinado, y son bellezas libres. Se puede también reducir a esta especie de belleza lo que se llama en música fantasías (sin tema), y aun toda la música sin estudio.

En la apreciación de una belleza libre (considerada relativamente a su sola forma), el juicio del gusto es puro; éste no supone el concepto de fin alguno, al cual puedan referirse los diversos elementos del objeto dado y todo lo comprendido en la representación de este objeto, por la que sería limitada la libertad de la imaginación, que se goza en cierto modo en la contemplación de la figura.

Mas la belleza de un hombre (y en la misma especie, la de una mujer, la de un niño), la belleza de un caballo, de un edificio (como una iglesia, un palacio, un arsenal, una casa de campo), suponen un concepto de fin que determina lo que debe ser la cosa, y, por consiguiente, un concepto de su perfección; esta no es más que una belleza adherente.

Por donde del mismo modo que la mezcla de lo agradable (de la sensación) con la belleza (la cual no concierne propiamente más que a la forma), alteraría la pureza del juicio del gusto, la mezcla de lo bueno (o de lo que hace buenos los diversos elementos de la cosa misma considerada relativamente a su fin) con la belleza, daña también la pureza de este juicio.

Se podría agregar a un edificio muchas cosas que agradaran inmediatamente a la vista, si este edificio no debiera ser una iglesia; o embellecer una figura humana con toda especie de dibujos y rasgos trazadas a la ligera pero con regularidad (como hacen los habitantes de Nueva-Zelanda con su picadura), si esta figura no debiera ser la de un

hombre; y tal figura podría tener trazos muy finos y una perspectiva más graciosa y más dulce, si no debiera representar un hombre de guerra.

Por lo que la satisfacción referente a la contemplación de los diversos elementos de una cosa, en su relación con el fin interno que determina la posibilidad de esta cosa, es una satisfacción fundada sobre un concepto; por el contrario, la que se refiere a la belleza es tal, que no supone concepto alguno, sino que es inmediatamente ligada a la representación por la que es dado el objeto (no decimos concebido). Si pues un juicio del gusto, relativamente a un objeto, depende de un fin contenido en el concepto del objeto como en un juicio de la razón, y se reduce a esta condición, no es por esto un libre y puro juicio del gusto.

Es verdad que por medio de esta unión de la satisfacción estética con la satisfacción intelectual, obtiene el gusto la ventaja de fijarse, y si no la de llegar a ser universal, al menos de poder ser sometido a reglas relativamente a ciertos objetos, cuyos fines son determinados. Mas estas no son, por lo mismo, reglas del gusto; no son más que reglas de la unión del gusto con la razón, es decir, de lo bello con lo bueno, que convierten aquel en instrumento de este, subordinando esta disposición del espíritu que se sostiene por sí misma y tiene un valor subjetivo universal, a este estado de pensamiento que no se puede sostener más que por un esfuerzo muy difícil, pero que es objetivamente universal. Hablando con propiedad, ni la belleza se une a la perfección, ni la perfección a la belleza; únicamente así como comparando la representación en que se nos da un objeto con el concepto del mismo (o de lo que debe ser), no podríamos evitar aproximarla al mismo tiempo a la sensación que se produce en nosotros; si estos dos estados del espíritu se hallan de acuerdo, la facultad representativa no puede por menos de ganar en su unión.

Un juicio del gusto sobre un objeto que tiene un fin interno determinado, no podría ser puro, sino en el caso de que aquél que juzgara, o no tuviera ningún concepto de este fin, o hiciese abstracción de él en su juicio. Pero aun cuando se formara un juicio exacto del gusto, apreciando el objeto como una belleza libre, aquel podría ser vituperado y acusado de tener un falso gusto, por otro que no considerara la belleza de este objeto más que como una cualidad adherente (que hiciera relación al fin del objeto). Cada uno de estos, sin embargo, juzgaría bien bajo su punto de vista; el primero, considerando lo que tiene a su vista; el segundo, lo que tiene en su pensamiento. Con esta distinción deben terminar las diferencias que separan a los hombres respecto al sujeto de la belleza, demostrándoles que los unos hablan de la belleza libre, y los otros de la belleza adherente; que los primeros forman un juicio puro del gusto, y los segundos, un juicio del gusto aplicado.

## § XVII  Del ideal de la belleza

No puede haber regla objetiva del gusto que determine por medio de conceptos lo que es bello; porque todo juicio derivado de esta fuente es estético, es decir, que tiene un principio determinante en el sentimiento del sujeto, y no en el concepto de un objeto. Buscar un principio del gusto que suministre en conceptos determinados el criterio universal de lo bello, es trabajo inútil, puesto que lo que se busca es imposible y contradictorio en sí. La propiedad que tiene la sensación (la satisfacción) de ser universalmente comunicada, y esto sin el auxilio de ningún concepto; el acuerdo tan perfecto como posible de todos los tiempos y de todos los pueblos sobre el sentimiento ligado a la representación de ciertos objetos, he aquí el criterio empírico, muy frágil sin duda, y apenas suficiente para fundar una conjetura, por medio del cual se puede referir un gusto de este modo probado con ejemplos, al principio común a todos los hombres, pero profundamente oculto, del acuerdo que debe existir entre ellos en la manera de juzgar las formas en que los objetos les son dadas.

Por esto se consideran ciertas producciones del gusto como ejemplares, lo que no quiere decir que el gusto se pueda adquirir por la

imitación; porque el gusto debe ser una facultad original; el que imita un modelo muestra, si lo alcanza, habilidad; pero nada prueba del gusto más que en tanto que puede juzgarlo por sí mismo[27]. De aquí se sigue que el modelo supremo, el prototipo del gusto no es más que una pura idea que cada uno debe sacar de sí mismo, y conforme a la cual se debe juzgar todo lo que es objeto del gusto, esto es, todo lo que es propuesto como al juicio del gusto, y aun al gusto de cada uno. Idea significa propiamente un concepto de la razón; e ideal la representación de una cosa particular, considerada como adecuada a una idea.

También este prototipo del gusto que descansa seguramente sobre la idea indeterminada que nos da la razón de un máximum, pero que no puede ser representado más que por conceptos, no siendo más que una exhibición particular, debe con propiedad llamarse ideal de lo bello. Es un ideal del cual no estamos en posesión sino que nos esforzamos en producirlo en nosotros. Pero esto no sería más que un ideal de la imaginación, puesto que no descansaría sobre conceptos, sino sobre la exhibición; y la facultad de la exhibición no es más que la imaginación. Pero ¿cómo obtendremos semejante ideal de la belleza? A priori, o empíricamente. Y entonces, ¿qué clase de belleza es capaz de un ideal?

Ahora debemos notar bien que la belleza a que se debe buscar un ideal, no puede ser la belleza vaga sino la que es determinada por el concepto de una finalidad objetiva; esta no debe ser por consecuencia, la del objeto de un juicio del gusto enteramente puro, sino de un juicio del gusto en parte intelectual. En otros términos, la clase de principios del juicio donde se debe hallar un ideal, tienen necesariamente por fundamento una idea de la razón, apoyándose sobre conceptos determinados, y determinando a priori el fin sobre que descansa la posibilidad interna del objeto. No se sabría concebir un ideal de bellas flores, de un bello mueblaje de una perspectiva bella. Pero tampoco nos podemos representar el ideal de ciertas bellezas determinadas, el ideal de una bella habitación, el de un bello árbol, de bellos jardines, etc., probablemente porque los fines de estas cosas no son suficientemente determinados y fijos para un concepto, y por consiguiente, la finalidad en esto es casi tan libre como en la belleza vaga. El que halla en sí mismo el objeto de su existencia; el que por medio de la razón se puede determinar sus propios fines, o que cuando debe sacarlos de la percepción exterior, puede sin embargo, ponerlos de acuerdo con sus fines esenciales y generales, y juzgar estéticamente esta armonía; esto es, el hombre sólo entre los demás seres del mundo, es capaz de un ideal de la belleza, del mismo modo que la humanidad en su persona, en tanto que inteligencia, es capaz del ideal de la perfección. En esto hay dos cosas que distinguir: primera lo ideal normal estético que es una intuición particular (de la imaginación), que representa la regla de nuestro juicio sobre el hombre considerado como perteneciente a una especie particular de animales; después la idea de la razón que coloca en los fines de la humanidad, en cuanto no pueden ser representados por los sentidos, el principio de nuestro juicio sobre una forma por cuyo medio se manifiestan estos fines como efectos en el mundo fenomenal. La idea normal debe sacar sus elementos de la experiencia para formar la figura de un animal de una especie particular; mas la mayor finalidad posible en la construcción de la figura, la que podríamos tomar por regla general de nuestro juicio estético sobre cada individuo de esta especie, el tipo que sirve como de principio intencional a la técnica de la naturaleza, y al que solamente es adecuada toda la especie entera y no a tal o cual individuo en particular, este tipo no existe más que en la idea de los que juzgan, y esta idea con sus proporciones, como idea estética, no puede ser plenamente representada en concreto en un modelo. Para hacer comprender esto de cualquier modo (porque ¿quién puede arrancar a la naturaleza un secreto?), ensayaremos una explicación psicológica.

[27]. Los modelos del gusto relativamente a las artes de la palabra, no pueden tomarse más que en una lengua muerta y sabia; en una lengua muerta para no tener que sufrir los cambios a que se hallan sujetas inevitablemente las lenguas vivas, y que hacen triviales y antiguas la expresiones que en otro tiempo eran nobles y usadas, y no dejan más que un corta duración a las expresiones nuevamente creadas; en una lengua sabia, porque en ellas no hay una gramática que deje de someterse a las variaciones arbitrarias de la moda, sino una cuyas reglas son inmutables.

Hay que notar que de un modo del todo incomprensible para nosotros, la imaginación, no solo tiene el poder de recordar en un momento dado y aun después de largo tiempo, los signos de los conceptos, sino también el de reproducir la imagen y la forma de un objeto en medio de un número indecible de objetos de especies diferentes, o de la misma especie. Ahora bien; cuando el espíritu quiere establecer comparaciones, la imaginación, según toda verosimilitud, aunque la conciencia no se halle suficientemente advertida de ello, atrae las imágenes unas sobre otras, y por medio de este conjunto de muchas imágenes de la misma especie, suministra una, proporcional, que sirve de medida común. Cualquiera ha visto un millar de hombres; pues cuando se quiere juzgar de la magnitud regular del hombre, apreciándola por comparación, la imaginación atrae, según nuestra opinión, un gran número de imágenes unas sobre otras (quizá todas las de estos mil hombres), y si me fuese permitido aquí emplear metáforas de cosas de la vista, diría que en el espacio es donde la mayor parte se reúnen, y en el sitio iluminado por el más vivo color, es donde se reconoce la magnitud media, la cual por la altura como por la longitud, es igualmente distinta de las mayores como de las menores estaturas; y esta es por lo mismo la estatura de un hombre bello (se podría llegar al mismo resultado prácticamente, midiendo estos mil hombres, y añadiendo la altura y longitud de los mismos, y dividiendo la suma por mil; pues esto es lo que hace precisamente la imaginación por un efecto dinámico que resulta de la impresión de todas estas imágenes sobre el organismo del sentido interior). Si entre tanto, se busca de un modo semejante por este hombre de mediana magnitud, la cabeza de mediana extensión, y del mismo modo la nariz, etc., esta figura dará una idea normal de un hombre bello en el país donde se hace la comparación. Por esto es por lo que un negro tendrá necesariamente, bajo estas condiciones empíricas, distinta idea normal de la belleza de la forma que un blanco, un chino distinta que un europeo. Lo mismo sucedería con un modelo de un caballo bello o de un perro bello (de cierta raza). Esta idea normal no se deriva de proporciones sacadas de la experiencia, como de reglas determinadas, sino que las reglas del juicio son posibles por esta misma idea. Ella es para toda la especie, la imagen que aparece entre todas las intuiciones particulares y diversamente varias de los individuos, y que la naturaleza ha tomado por tipo de sus producciones en esta especie, pero que no parece que toque a ningún individuo. Esto no es todo el prototipo de la belleza en esta especie, sino solamente la forma que constituye la condición indispensable de toda belleza, y por consiguiente, la exactitud solamente en la manifestación de la especie. Es la regla como se diría del célebre Doríforo de Policeto (se podría citar también la Vaca de Mirón en su especie). Esta regla no puede contener nada de específico, ni característico, porque entonces no sería una idea normal para la especie. Tampoco agrada como bella la manifestación de esta idea, sino que por medio de ella no faltan a ninguno condiciones, sin las cuales una cosa de esta especie no puede ser bella. Es simplemente regular[28].

Es necesario distinguir la idea normal de lo bello, del ideal de lo bello, lo que no se puede conseguir más que en la figura humana por las razones ya expuestas. Luego el ideal aquí consiste en la expresión de la moral; sin esta expresión, el objeto no agradaría universal y positivamente (ni aun negativamente en una manifestación regular). La expresión sensible de las ideas morales que dirigen interiormente al hombre, puede muy bien sacarse de la sola experiencia; mas para que la presencia de estas ideas en todas las cosas que nuestra razón refiere al bien moral o a la idea de la suprema finalidad, para que la bondad del alma, su pureza, su vigor o su tranquilidad, etc., puedan, por decirlo así, llegar a ser visibles en una representación corporal (que sea como un efecto de la interior), es

[28] Se notará que un rostro perfectamente regular, tal y como pudiera desear un pintor para modelo, no significa ordinariamente nada, porque no contiene nada de característico; y que de este modo, más bien expresa la idea de la especie que el carácter específico una persona. Cuando este carácter es exagerado, es decir, cuando él mismo borra la idea normal (de la finalidad de la especie), entonces tenemos lo que se llama una caricatura. La experiencia enseña también que estos rostros perfectamente regulares no retratan más que hombres de mediano talento; porque (si se puede admitir que la naturaleza expresa en el exterior las proporciones del interior), desde el momento en que ninguna de las cualidades del alma se eleva sobre la proporción exigida para que un hombre se halle exento de defectos, no se puede esperar lo que se llama el genio, en el cual parece que la naturaleza sale de sus proporciones ordinarias en provecho de una sola facultad.

necesario que las ideas puras de la razón y una gran fuerza de imaginación se unan en el que quiere juzgar acerca de esto, y con mayor razón en el que quiere manifestarlo. La inexactitud de semejante ideal de belleza se revela por esta señal: que no permite que en la satisfacción que nos proporciona, se mezclen los atractivos sensibles, y que, sin embargo, excita un gran interés; lo que nos dice que el juicio que se rige por esta medida, no puede nunca ser estético, y que el juicio formado conforme a un ideal de belleza, no es un juicio puro del gusto.

## DEFINICIÓN DE LO BELLO SACADO DE ESTE TERCER MOMENTO

La belleza es la forma de la finalidad de un objeto, en tanto que la percibimos sin representación de fin[29].

## CUARTO MOMENTO DEL JUICIO DEL GUSTO O DE LA MODALIDAD DE LA SATISFACCIÓN REFERENTE A SUS OBJETOS

### § XVIII Lo que es la modalidad de un juicio del gusto

Podemos decir de toda representación, que es al menos posible que se halle ligada (como conocimiento), a un placer. Cuando hablamos de cualquier cosa agradable entendemos por tal lo que realmente, excita el placer en nosotros. Mas lo bello lo concebimos como lo que tiene una relación necesaria con la satisfacción. Pero esta necesidad es de una especie particular; no es una necesidad teórica objetiva, en donde se puede reconocer a priori que cada uno reciba la misma satisfacción del objeto que se llama bello; es mucho menos una necesidad práctica, en donde por medio de los conceptos de una voluntad racional pura sirva de regla a los seres libres; la satisfacción es la consecuencia necesaria de una ley objetiva, y no significa otra cosa, sino que se debe obrar absolutamente de cierta manera (sin ningún otro designio). Como necesidad concebida en un juicio estético, no puede ser designada más que como ejemplar; es decir, es la necesidad del asentimiento de todos a un juicio considerado como ejemplo de una regla general, que no se puede dar. Como un juicio estético no es un juicio objetivo y de conocimiento, esta necesidad no puede ser derivada de conceptos determinados, y por consecuencia no es apodíctica. Mucho menos se puede sacar como consecuencia de la universalidad de la experiencia (de un eterno acuerdo de los juicios sobre la belleza con un objeto determinado); porque además de que la experiencia difícilmente suministraría muchos ejemplos de un parecido acuerdo, no se puede fundar sobre juicios empíricos un concepto de la necesidad de estos juicios.

### § XIX La necesidad objetiva que atribuimos al juicio del gusto es condicional

El juicio del gusto exige el consentimiento universal; y el que declara que una cosa es bella, pretende que cada uno debe dar su asentimiento a esta cosa, y reconocerla también como bella. Esta necesidad contenida en el juicio estético es, pues, expresada por todos los datos que exige el juicio, pero solo de una manera condicional. Se busca el consentimiento de cada uno, porque con esto se tiene un principio que es común a todos. Se podría siempre afirmar esto, si siempre estuviéramos seguros de que el

[29] Se podría objetar contra esta definición que hay cosas en las cuales se ve una finalidad sin reconocer en ellas un fin, y que por esto no se dice, por ejemplo, que son bellos los utensilios de piedra que se halla en los antiguos sepulcros, que tienen un agujero a modo de asa. Pero basta que se miren las obras de arte para afirmar que su figura se refiere a un proyecto, a un fin determinado. Es porque en esto no hay satisfacción inmediata referente a la intuición de estos objetos. Por el contrario, una flor como un tulipán se considera como bella desde que se recibe en la percepción de esta flor una cierta finalidad que en tanto que juzgamos de ella no se refiere a ningún fin.

caso en cuestión, estuviese exactamente subsumido bajo este principio, considerado como regla del asentimiento.

## § XX La condición de la necesidad que presenta un juicio del gusto es la idea de un sentido común

Si los juicios del gusto (como los del conocimiento), tuviesen un principio objetivo determinado, el que los formara conforme a este principio, podría atribuirles una necesidad incondicional. Si no tuviesen principios como los del simple gusto de los sentidos, no se pensaría siquiera en reconocerles necesidad alguna. Deben, pues, tener un principio subjetivo que determine por sólo el sentimiento y no por conceptos, pero, sin embargo, de una manera universalmente aceptable, lo que agrada, o desagrada. Pero un principio tal, no podría ser considerado más que como un sentido común, el cual es esencialmente distinto de la inteligencia común, que se llama también algunas veces sentido común (sensus comunis); esta, en efecto, no juzga por sentimientos, sino siempre conforme a conceptos, aunque ordinariamente estos conceptos no sean para ella más que oscuros principios.

Sólo, pues, en la hipótesis de un sentido común (por lo que no entendemos un sentido exterior, sino el efecto que resulta del libre juego de nuestras facultades de conocer), es como se puede formar un juicio del gusto.

## § XXI Si con razón se puede suponer un sentido común

Los conocimientos y los juicios, así como la convicción que los acompaña, deben poder ser universalmente participados; porque de lo contrario no habría nada de común entre estos conocimientos y su objeto; no serían todos más que un juego puramente subjetivo de las facultades representativas, precisamente como quiere el escepticismo. Mas si los conocimientos deben poderse participar, este estado del espíritu que consiste en el acuerdo de las facultades de conocer con un conocimiento en general, y esta proporción que conviene a una representación (por la cual se nos da un objeto), por lo que viene a ser un conocimiento, deben también poderse participar universalmente, porque sin esta proporción, condición subjetiva del conocer, el conocimiento no podría surgir como efecto. También tiene lugar cuando un objeto dado por los sentidos excita la imaginación a reunir en él los diversos elementos, y esta a su vez excita al entendimiento para darle unidad o formar en él los conceptos. Mas este concierto de las facultadas del conocer tiene diferentes proporciones, según sea la diversidad de los objetos dados. Debe ser bello siempre que la actividad armoniosa de las dos facultades (de las cuales la una excita a la otra) sea lo más útil a estas dos facultades relativamente al conocimiento en general, (de objetos dados), y esta armonía no puede ser determinada más que por el sentimiento (y no conforme a conceptos). Por lo que, como debe ser universalmente participada, y por tanto, también el sentimiento que tenemos de ella (en una representación dada), y como la propiedad que tiene un sentimiento de poder ser universalmente participado supone un sentido común, habrá razón para admitir este sentido común sin apoyarse por esto en observaciones psicológicas, sino como la condición necesaria de esta propiedad que tiene nuestro conocimiento de poder ser universalmente participado y que debe suponer toda lógica y todo principio de conocimiento que no es escéptico.

## § XXII La necesidad del consentimiento universal concebida en un juicio del gusto, es una necesidad subjetiva que es representada como objetiva bajo la suposición de un sentido común

En todos los juicios por los que declaramos una cosa bella, no permitimos a nadie ser de otro parecer, aunque no fundamos nuestro juicio sobre conceptos, sino sólo sobre nuestro sentimiento; mas también este sentimiento no es para nosotros un sentimiento individual; es un sentimiento común. Pero este sentido común no puede fundarse sobre la experiencia, porque pretende pronunciar juicios que encierran una necesidad, una obligación; en él no se dice que cada uno estará de acuerdo, sino que deberá estar de acuerdo con nosotros. Así el sentido común en el juicio del cual nuestro juicio del gusto sirve de ejemplo, y nos autoriza a atribuir a este un valor ejemplar, es una regla puramente ideal, bajo cuya suposición un juicio que conformara con ella, así como la satisfacción referida por este juicio a un objeto, podría muy bien servir de regla para cada uno; porque el principio de que aquí se trata, no siendo ciertamente más que subjetivo, pero siendo considerado como subjetivamente universal (como una idea necesaria para cada uno), podría exigir como un principio objetivo, el asentimiento universal de los juicios formados conforme a este principio, con tal de que únicamente estemos bien seguros de que se hallan exactamente contenidos en el mismo.

Esta regla indeterminada de un sentido común, es realmente supuesta para nosotros; es lo que prueba el derecho que nos atribuimos de formar juicios del gusto. ¿Y existe, en efecto, tal sentido común como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia, o más bien, hay un principio superior todavía a la razón, que nos dé una regla para referir este sentido común a fines más elevados? Por tanto, ¿es el gusto una facultad artificial que debemos adquirir, de suerte que el asentimiento universal no sea en el hecho más que una necesidad de la razón de producir este acuerdo del sentimiento, y que la necesidad objetiva del acuerdo del sentimiento de cada uno con el nuestro no significa más que la posibilidad de llegar a este acuerdo, y que el juicio del gusto no hace más que proponer un ejemplo de la aplicación de este principio? Es lo que nosotros no queremos ni podemos averiguar aquí; nos basta por ahora descomponer el juicio del gusto en sus elementos y unirlos en definitiva en la idea de un sentido común.

## DEFINICIÓN DE LO BELLO SACADO DEL CUARTO MOMENTO

Lo bello es lo que se reconoce sin concepto como el objeto de una satisfacción necesaria.

## OBSERVACIÓN GENERAL SOBRE LA PRIMERA SECCIÓN DE LA ANALÍTICA

Si se atiende al resultado de los análisis precedentes, se hallará que todo se reduce al concepto del gusto, es decir, al concepto de la facultad de juzgar un objeto en su relación con el ejercicio libre y legítimo de la imaginación. Pero cuando en un juicio del gusto se considera la imaginación en su estado de libertad, no es considerada como reproductiva, como cuando está sometida a las leyes de la asociación, sino como productiva y espontánea (como causa de formas arbitrarias de intuiciones posibles), y aunque en la aprehensión de un objeto sensible dado se halla ligada a la forma determinada de este objeto, y no tiene un libre ejercicio como en la poesía, se ve bien, sin embargo, que el objeto puede suministrarle precisamente una forma, un conjunto de diversos elementos tal, que si hubiera sido abandonada a sí misma, pudiera haberlo formado conforme a las leyes del entendimiento en general. Mas ¿no es una contradicción que la imaginación sea libre, y que al mismo tiempo se conforme a las leyes de ella misma, es decir, que encierre una autonomía? El entendimiento sólo es el que da la ley. Pero cuando la imaginación es forzada a proceder según una ley determinada, su producción en cuanto a la forma, es determinada por conceptos que indican lo que debe ser, y entonces la satisfacción, como ya lo hemos demostrado anteriormente, no es la de lo bello, sino la del bien, la de la perfección, al menos de la perfección formal, y el juicio no es un juicio del gusto. Una relación de conformidad a las leyes, y que no supone ninguna ley determinada, un acuerdo subjetivo de la imaginación con el entendimiento, y no un acuerdo subjetivo como aquel que tiene lugar cuando la representación se refiere al concepto determinado de un objeto, he aquí, pues, lo que únicamente puede constituir una libre conformidad con las leyes del entendimiento (lo cual también se llama finalidad sin

fin) y en lo que consiste la propiedad de un juicio del gusto. Pero los críticos del gusto citan ordinariamente como ejemplos de la belleza (como los más simples y los más verdaderos), las figuras geométricas regulares, como un círculo, un cuadrado, un cubo, etc. Y sin embargo, no se les llama regulares más que porque no podemos representarlas más que considerándolas como simples exhibiciones de un concepto determinado (que prescribe a la figura su regla). Es necesario, pues, que una de estas dos maneras de juzgar sea falsa; o la de los críticos que atribuyen la belleza a esta especie de figuras, o la nuestra, porque halla la finalidad sin concepto necesario de la belleza.

Nadie afirmará seguramente que sea necesario tener gusto para alcanzar más satisfacción con un círculo que con la primera figura que se encuentra, con un cuadrilátero, cuyos ángulos sean agudos y los lados irregulares, y que está como cojo, porque esto no mira más que a la inteligencia común y no al gusto. Por esto, donde hay un fin, por ejemplo, el de determinar la extensión de un lugar o el de mostrar en un dibujo la relación de sus partes entre sí, y con el todo, es necesario que las figuras sean regulares, aun las más simples; y la satisfacción no descansa inmediatamente sobre la intuición de la forma, sino sobre su utilidad, relativamente a tal o cual fin posible. Una habitación, cuyos muros forman ángulos agudos, un parterre de la misma forma, en general, toda falta de simetría, tanto en la forma de los animales (por ejemplo, la privación de un ojo), como en la de los edificios o jardines, desagrada; pues todo esto es contrario a los fines de estas cosas, y no nos ocupamos sólamente del uso determinado que de ellas se puede hacer prácticamente, sino de todo lo que en las mismas podemos considerar. Pero todo esto no se aplica al juicio del gusto, el cual, cuando es puro, refiere inmediatamente la satisfacción a la simple consideración del objeto, sin mirar a ningún uso ni a ningún fin.

La regularidad que conduce al concepto de un objeto, es la condición indispensable (conditio sine qua non), para percibir el objeto en una sola representación, y determinar los elementos diversos que constituyen su forma. Esta determinación es un fin relativamente al conocimiento, y bajo este mismo respecto se halla siempre ligado a la satisfacción (que siempre acompaña la ejecución de todo proyecto aún problemático). Pero en esto no hay más que una aprobación dada a la solución de un problema, y no un libre ejercicio, una finalidad indeterminada de las facultades del espíritu, que tiene por objeto lo que llamamos bello, y en donde la inteligencia se halla al servicio de la imaginación, y no ésta al servicio de aquella.

En una cosa que no sirve más que para un fin, como un edificio, y aun un animal, la regularidad que consiste en la simetría, debe expresar la unidad de intuición que acompaña al concepto de fin, y pertenece al conocimiento. Mas por esto, donde no debe haber más que un libre ejercicio de las facultades representativas (bajo la condición siempre de que el entendimiento no sufra ningún ataque), en los jardines de recreo, en los adornos de sala, en los muebles elegantes, etc., se evita en lo posible la regularidad que revela una imposición. También el gusto de los jardines ingleses, el de los muebles góticos, puede llevar la libertad de imaginación hasta los límites de lo grotesco, y en la ausencia de toda imposición, de toda regla, es en lo que el gusto, aplicándose a las fantasías de la imaginación, puede mostrar toda su perfección.

Todo objeto perfectamente regular (que se aproxima a la regularidad matemática) tiene algo en sí que repugna al gusto; la contemplación del mismo no ocupa mucho tiempo el espíritu, y a menos que éste no tenga expresamente por fin el conocimiento o cualquier objeto práctico determinado, sufre con él un gran fastidio. Por el contrario, aquello en que la imaginación se puede ejercitar libre y armoniosamente, es siempre nuevo para nosotros, y no nos fatiga el contemplarlo. Morsden, en su descripción de Sumatra, nota que en este país, las bellezas libres de la naturaleza rodean al espectador por todas partes y tienen para él poco atractivo, mientras que se hallaría mucho más impresionado cuando en medio de un bosque hallara un campo de pimienta, en donde los pies en que se apoya esta planta, formasen paseos paralelos; y concluye diciendo que la belleza campestre, irregular en apariencia, no agrada más que por el contraste, al que está cansado de la regular. Pero no había más que

probar a quedarse un día en su campo de pimienta, para apercibirse de que cuando el entendimiento se pone de acuerdo por medio de la regularidad, con el orden de que siempre necesita, el objeto no le entretiene mucho, sino que por el contrario, impone a la imaginación una violencia desagradable, mientras que la naturaleza rica y variada en este país hasta la prodigalidad, y no hallándose sometida a la violencia de ninguna regla del arte, puede alimentar su gusto perpetuamente. El mismo canto de los pájaros, que no podemos reducir a reglas musicales, parece anunciar más libertad, y convenir mejor por tanto al gusto que el de los hombres, que está sometido a todas las reglas de la música; nos hallamos completamente fatigados de este último, cuando se repite muchas veces y por largo tiempo. Mas aquí tomamos sin duda la simpatía que en nosotros excita la alegría de un pequeño animal a quien queremos por la belleza de su canto; porque cuando este canto se imita exactamente por el hombre (como sucede algunas veces con el canto de la cigarra), parece monótono por completo a nuestro oído.

Es necesario distinguir todavía las cosas bellas de los bellos aspectos que atribuimos a los objetos (que su distancia nos impide muchas veces conocer más perfectamente). En este último caso, el gusto parece menos referirse a lo que la imaginación recibe en este campo, que a buscar en él una ocasión de ficción, es decir, estas fantasías particulares en que se entretiene continamente el espíritu excitado por una variedad de cosas que hieren al oído: tal es el aspecto de las variadas formas del fuego de una chimenea o de un arroyo que murmura; estas cosas no constituyen bellezas, sino que tienen un atractivo para la imaginación, entreteniendo con ellas en libre juego.

## Libro segundo
**Analítica de lo sublime**

### § XXIII Tránsito de la facultad de juzgar de lo bello a la de juzgar de lo sublime

Lo bello y lo sublime convienen en que ambos agradan por sí mismos. Además, ni el uno ni el otro suponen el juicio sensible ni el juicio lógicamente determinante, sino un juicio de reflexión; por consiguiente, la satisfacción que a ambos se refiere no depende de una sensación como la de lo agradable, ni de un concepto determinado como el del bien, a pesar de que se refiere a conceptos, pues quedan indeterminados; se halla ligada a la simple manifestación o a la facultad de exhibición; ella expresa el acuerdo de esta facultad o de la imaginación en una intuición dada, con el poder de suministrar conceptos que poseen el entendimiento y la razón. También lo bello y lo sublime no dan ocasión más que a juicios particulares, pero que se atribuyen un valor universal, aunque no aspiran más que un sentimiento de placer, y no a un conocimiento del objeto.

Pero entre uno y otro existen diferencias considerables. Lo bello de la naturaleza corresponde a la forma del objeto, la cual consiste en la limitación; lo sublime, por el contrario, debe buscarse en un objeto sin forma, en tanto que se represente en este objeto o con ocasión del mismo la ilimitación[30], concibiendo además en esta la totalidad. De donde se sigue que nosotros miramos lo bello como la manifestación de un concepto indeterminado del entendimiento, y lo sublime como la manifestación de un concepto indeterminado de la razón. De un lado, la satisfacción se llalla ligada a la representación de la cualidad; de otro, a la de la cuantidad. Esta diferencia entre estas dos especies de satisfacción es: que la primera contiene el sentimiento de una excitación directa de las fuerzas vitales, y por esta razón no es incompatible con los encantos que atraen la sensibilidad, y con los juegos de la imaginación; la segunda es un placer que no se produce más que indirectamente, es decir, que no excita más que por el sentimiento de una suspensión momentánea de las fuerzas vitales y de la efusión que la sigue, y que viene a ser más fuerte; esto no es, por tanto, sólo la emoción de un juego, sino algo de más serio, producido por la ocupación de la imaginación. También el sentimiento de lo sublime es incompatible con toda especie de encanto; y como el espíritu en esto no se siente solamente atraído por el objeto, sino también repelido, esta satisfacción es menos un placer positivo que un sentimiento de admiración o de respeto, es decir, y para darle el nombre propio, un placer negativo.

Pero he aquí la diferencia más importante, la diferencia esencial entre lo sublime y lo bello. Consideramos como es debido lo sublime en los objetos de la naturaleza (lo sublime en el arte está siempre sometido a la condición de conformidad con la naturaleza), y colocamos al lado la belleza natural (la que existe por sí misma): ésta encierra una finalidad de forma por la cual el objeto parece haber sido predeterminado por nuestra imaginación, y constituye de este modo en sí un objeto de satisfacción; pero el objeto que excita en nosotros sin el auxilio de ningún razonamiento, por la simple aprehensión que de él tenemos, el sentimiento de lo sublime, puede parecer, en cuanto a la forma, discorde con nuestra facultad de juzgar y con nuestra facultad de exhibición, y juzgarle, sin embargo, tanto más sublime cuanto más violencia parece hacer a la imaginación.

Se ve, por lo dicho, que nos expresamos en general de una manera inexacta llamando sublime a un objeto de la naturaleza, aunque pudiésemos propiamente llamar bellos un gran número de estos objetos; porque, ¿cómo se puede designar con una expresión que marque el asentimiento, lo que en sí se percibe como discorde? Todo lo que podemos decir del objeto es, que es propio para servir de exhibición a una sublimidad que puede hallarse en el espíritu; porque ninguna forma sensible puede contener lo sublime propiamente dicho; descansa

[30] Unbegrenzedtheit.

únicamente sobre ideas de la razón, que aunque no se pueda hallar una exhibición que les convenga, se retienen y despiertan en el espíritu por esta misma discordancia que hallamos entre ellas y las cosas sensibles. Así, el inmenso Océano agitado por la tempestad, no puede llamarse sublime. Su aspecto es terrible, y es necesario que el espíritu se halle ya ocupado por diversas ideas para que tal intuición determine en él un sentimiento que por sí mismo es sublime, puesto que le lleva a despreciar la sensibilidad, y a ocuparse de ideas que tienen más altos destinos.

La belleza de la naturaleza (la que existe por sí misma), nos descubre una técnica natural, y nos la representa como un sistema de leyes, cuyo principio no encontramos en nuestro entendimiento; este principio es el de una finalidad relativa al uso del juicio en su aplicación a los fenómenos, y de aquí proviene que nosotros no los refiramos a la naturaleza como a un mecanismo sin objeto, sino como a un arte. Por esto es cierto que nuestro conocimiento de los objetos de la naturaleza no es extensivo, pero nuestro concepto de la naturaleza deja de ser el concepto de un puro mecanismo, viene a constituir el de un arte, y esto nos invita a emprender profundas investigaciones sobre la posibilidad de una forma semejante. Mas, en lo que nosotros acostumbramos a llamar sublime de la naturaleza, no hay nada que nos conduzca a principios objetivos particulares, y a formas de la naturaleza conforme a estos principios, porque la naturaleza despierta principalmente las ideas de lo sublime por el espectáculo de la confusión, del desorden y la devastación, puesto que en esto muestra su grandeza y poderío.

Se ve que el concepto de lo sublime de la naturaleza no es, ni mucho menos, tan importante y tan rico en consecuencias como el de lo bello, y que no revela en general ninguna finalidad en la naturaleza misma, sino solamente en el uso que podemos hacer de las intuiciones de ella, para hacernos sensible una finalidad por completo independiente de la misma. El principio de lo bello de la naturaleza debe buscarse fuera de nosotros; el de lo sublime en nosotros mismos, en una disposición del espíritu que da a la representación de la naturaleza un carácter sublime. Esta observación preliminares muy importante; ella separa enteramente las ideas de lo sublime de la de una finalidad de la naturaleza, y hace de la teoría de lo sublime un simple apéndice del juicio estético de la finalidad de la naturaleza, pues que estas ideas de lo sublime no representan en la naturaleza ninguna forma particular, sino que consisten en cierta aplicación más elevada que la imaginación hace de sus representaciones.

## § XXIV  División del examen del sentimiento de lo sublime

La división de los momentos del juicio estético de los objetos relativamente al sentimiento de lo sublime, debe fundarse sobre el mismo principio que el de los juicios del gusto; porque el juicio estético reflexivo debe representar la satisfacción de lo sublime lo mismo que la de lo bello, como universalmente admisible en cuanto a la cuantidad, como desinteresada, en cuanto a la cualidad, como el sentimiento de una finalidad subjetiva, en cuanto a la relación, y el sentimiento de esta finalidad como necesaria, en cuanto a la modalidad. La analítica no se descarta aquí del método seguido en el libro precedente, a menos que se tome en cuenta esta diferencia: que allí, en el juicio estético concerniente a la forma del objeto, debemos empezar por el examen de su cualidad; mientras que aquí a causa de esta ausencia de forma que es lo propio de los objetos llamados sublimes, comenzamos por la cuantidad. Allí es, en efecto, el primer momento del juicio estético sobre lo sublime; la razón de esto se puede ver en el precedente párrafo.

Mas el análisis de lo sublime entraña una división de la cual no tiene necesidad el de lo bello, a saber: la división en sublime matemático y en sublime dinámico.

En efecto; como el sentimiento de lo sublime tiene por carácter el producir un movimiento del espíritu enlazado con el juicio del objeto, mientras que el gusto de lo bello supone y retiene al espíritu en una tranquila contemplación, y a cuyo movimiento se debe atribuir una

finalidad subjetiva (puesto que lo sublime agrada), la imaginación lo refiere, o bien a la facultad de conocer, o bien a la facultad de querer. En uno como en otro caso, la representación dada no debe juzgarse más que relativamente a estas facultades (sin objeto ni interés); pero en el primer caso, la finalidad se atribuye al objeto como una determinación matemática, en el segundo como una determinación dinámica de la imaginación; y de aquí que haya dos maneras de concebir lo sublime.

A.

DE LO SUBLIME MATEMÁTICO

**§ XXV Definición de la palabra sublime**

Llamamos sublime lo que es absolutamente grande. Pero hablar de una cosa grande y de una magnitud, es expresar dos conceptos en un todo diferentes (magnitudo et quantitas). Del mismo modo decir simplemente (simpliciter) que una cosa es grande, no es decir que es absolutamente grande (absolute, non comparative magnum). En este último caso la cosa es grande fuera de toda comparación. Pero, ¿qué significa esta expresión que una cosa es grande, pequeña o mediana? Esto no es un concepto puro del entendimiento, todavía menos una intuición de los sentidos, y de ningún modo un concepto racional, porque aquí no hay ningún principio de conocimiento. Es necesario, pues, que esto sea un concepto del Juicio, o que se derive de él, y que tenga su principio en una finalidad subjetiva de la representación por medio de aquel. Para decir que una cosa es una magnitud (un quantum), no tenemos necesidad de comparar con otras, nos basta reconocer que la pluralidad de elementos que la componen, constituye una unidad. Mas para saber cuánto es la cosa de grande, es necesario siempre otra cosa que sea también una magnitud, y sirva de medida. Pero como en el juicio de la magnitud no se trata solamente de la pluralidad (del número), sino también de la magnitud de la unidad (de la medida), y como la magnitud de esta última tiene siempre necesidad de alguna otra cosa que la sirva de medida y con la cual pueda aquella compararse, se ve que toda determinación de la magnitud de los fenómenos no puede suministrar un concepto absoluto de la magnitud, sino solamente un concepto de comparación.

Cuando simplemente decimos que una cosa es grande, parece que no hacemos ninguna comparación, al menos con una medida objetiva, puesto que con esto no determinamos cuánto es de grande la cosa. Pero aunque la medida de comparación sea puramente subjetiva, el juicio no aspira en esto menos que a una aprobación universal. Estos juicios; este hombre es bello, este hombre es grande, no tienen solamente valor para el que los forma; como los juicios teóricos, reclaman el asentimiento de todos.

Como al juzgar simplemente que una cosa es grande, no solamente queremos decir que esta cosa tiene una magnitud, sino que esta magnitud es superior a la de muchas otras cosas de la misma especie, sin determinar de antemano esta superioridad, nosotros damos por principio a nuestro juicio una medida a la cual creemos poder atribuir un valor universal, y que, sin embargo, no nos sirve para formar un juicio lógico (matemáticamente determinado) sobre la magnitud, sino solamente un juicio estético, puesto que dicha magnitud no es más que un principio subjetivo, para el juicio reflexivo sobre la magnitud misma. Esta medida, por otra parte, puede ser o una medida empírica, como por ejemplo, la magnitud mediana de los hombres que conocemos, la de los animales de cierta especie, la de los árboles, la de las casas, la de las montañas, etc., o una medida dada a priori, y que la debilidad de nuestro espíritu somete a las condiciones subjetivas de una manifestación en concreto, como en la esfera práctica, la magnitud de cualquier virtud, de la libertad pública, de la justicia en un país, o en la esfera teórica, la extensión de la exactitud o inexactitud de una observación o de una medida establecida, etc.

Pero es de notar que aunque no tengamos interés en el objeto, es decir, aunque su existencia nos sea indiferente, su sola magnitud, aunque la consideremos como informe, puede producir en nosotros una satisfacción universal, y por consecuencia la conciencia de una finalidad subjetiva en

el uso de nuestras facultades de conocer. Mas esta satisfacción no la referimos al objeto (puesto que este objeto puede ser informe) como sucede en la de lo bello, en donde el juicio reflexivo se halla determinado de una manera que concuerda con el conocimiento en general; es referida o la referimos a la extensión de la imaginación por sí misma.

Cuando decimos simplemente de un objeto que es grande, no formamos un Juicio matemáticamente determinado, sino un simple Juicio de reflexión sobre la representación de este objeto, la cual concierta subjetivamente con un determinado uso de nuestras facultades de conocer relativo a la estimación de la magnitud; y nosotros referimos siempre a esta representación una especie de estima, como a lo que llamamos simplemente pequeño una especie de menosprecio. Por lo demás, los juicios en virtud de los cuales consideramos las cosas como grandes o como pequeñas, importan sobre todo, aun sobre todas sus cualidades; por esto es por lo que llamamos la belleza mayor o menor; la razón de esto es, que cualquiera que sea la cosa de que hallemos una manifestación en la intuición (y por tanto, nos la representamos estéticamente), es siempre un fenómeno, y por consecuencia, un quantum.

Mas cuando decimos que una cosa es, no solamente grande, sino grande absolutamente y bajo todos respectos (fuera de toda comparación), es decir, sublime, no permitimos, como se ve fácilmente, que se busque fuera de ella una medida que le convenga; queremos que se halle en sí misma; es una magnitud que no es igual más que a sí misma. De aquí se sigue que no es necesario buscar lo sublime en las cosas de la naturaleza, sino solamente en nuestras ideas; en cuanto a la cuestión de saber en qué ideas reside, debemos reservarlo para la deducción.

La definición que acabamos de dar puede también expresarse de esta manera: lo sublime es aquello en comparación de lo cual toda otra cosa es pequeña. Es fácil de ver aquí que no es posible hallar nada en la naturaleza, tan grande como lo juzguemos, que, considerado bajo otro punto de vista, no pueda descender a lo infinitamente pequeño; y recíprocamente, no hay nada tan pequeño, aun en relación a las medidas más pequeñas, que no pueda elevarse a los ojos de nuestra imaginación hasta la magnitud del mundo. Los telescopios han suministrado un gran ejemplo de la primera observación, los microscopios, de la segunda. No existe, pues, objeto de los sentidos que considerado bajo este respecto, pueda ser llamado sublime. Mas precisamente porque hay en nuestra imaginación un esfuerzo en su progreso a lo infinito, y en nuestra razón, una pretensión a la absoluta totalidad como a una idea real, esta discordancia misma que se manifiesta entre nuestra facultad de estimar la magnitud de las cosas del mundo sensible y esta idea, despierta en nosotros el sentimiento de una facultad supra-sensible; es el uso que el juicio hace naturalmente de ciertos objetos en favor de este sentimiento, y no el objeto de los sentidos que es absolutamente grande, mientras que todo otro uso en comparación es pequeño. Por consecuencia, lo que llamamos sublime, no es el objeto, sino la disposición del espíritu producida por determinada representación que ocupa el juicio reflexivo.

Podemos, pues, todavía añadir esta fórmula a las precedentes definiciones de lo sublime: lo sublime es lo que no puede ser concebido sin revelar una facultad del espíritu que excede toda medida de los sentidos.

## § XXVI De la estimación de la magnitud de las cosas de la naturaleza que supone la idea de lo sublime

La estimación de la magnitud por conceptos numéricos (o por sus signos algébricos), es matemática; la que se hace por la sola intuición (a la simple vista) es estética. Pero nosotros no podemos ciertamente llegar en la cuestión de saber cuánto es una cosa de grande, a los conceptos determinados más que por números, cuya medida es la unidad (todo al menos por aproximaciones formadas por series numéricas hasta el infinito); y así toda estimación lógica es matemática... Mas como la

magnitud de la medida debe aceptarse como conocida, si no pudiera apreciarse más que matemáticamente, es decir, por medio de números, cuya unidad sería otra medida, no podríamos jamás tener una medida primera y fundamental, por consiguiente, un concepto determinado de una magnitud dada. La estimación de la magnitud de una medida fundamental tiene, pues, por carácter el poder ser inmediatamente recibida en una intuición, y aplicada por la imaginación a la manifestación de conceptos numéricos; es decir, que toda estimación de la magnitud de los objetos de la naturaleza es en definitiva estética (o subjetiva y no objetivamente determinada).

Sin embargo, no hay máximum para la estimación matemática de la magnitud (porque el poder de los números se extiende al infinito); pero hay ciertamente uno para la estimación estética, y este máximum considerado como una medida absoluta, fuera de la cual ninguna otra es subjetivamente posible (para el espíritu que juzga), contiene la idea de lo sublime, y produce esta emoción que nunca puede producir la estimación matemática de la magnitud, a menos que esta medida estética no quede presente (a la imaginación). Esta última, en efecto, no expresa nunca más que la magnitud relativa o establecida por comparación con otras de la misma especie, mientras que la primera expresa la magnitud absolutamente tal y como el espíritu puede recibirla en una intuición.

Para hallar en la intuición un quantum del que la misma pueda servirse de medida o de unidad en la estimación matemática de la magnitud, la imaginación tiene necesidad de dos operaciones, la aprehensión (apprehensio) y la comprensión (comprehensio aesthetica). La aprehensión no ofrece dificultad, porque se puede continuar hasta el infinito; pero la comprensión viene a ser tanto más difícil cuanto la aprehensión es llevada más lejos, y llega muy pronto a su máximum, a saber, a la mayor medida estética posible de la estimación de la magnitud. Porque cuando la aprehensión es llevada tan lejos que las primeras representaciones parciales de la intuición sensible comienzan ya a extenderse en la imaginación, mientras que esta continúa siempre su aprehensión ella pierde de un lado lo que gana del otro, y la comprensión recae siempre sobre un máximum que no puede nunca exceder.

Se puede explicar por esto lo que nota Savary en sus cartas sobre Egipto, cuando dice que es necesario no aproximarse ni separarse demasiado de las pirámides para experimentar todo el efecto que causa la magnitud de ellas. Porque si nos separamos demasiado, las partes percibidas (las piedras superpuestas) son oscuramente representadas, y esta representación no produce ningún efecto sobre el juicio estético. Por el contrario, si nos aproximamos demasiado, el ojo tiene necesidad de cierto tiempo para continuar su aprehensión de la base a la cúspide, y en esta operación las primeras representaciones se extinguen siempre en parte, antes que la imaginación haya recibido las últimas; de suerte, que la compresión no es nunca completa. Se explica también de la misma manera la confusión o especie de embarazo que recibe, según cuentan, el que entra por primera vez en la iglesia de San Pedro de Roma. En esto encontramos, en efecto, el sentimiento de la incapacidad de nuestra imaginación para formarse una manifestación de las ideas de un todo; tiene fijo su máximum, y esforzándose en extenderlo, recae sobre sí misma, y es lo que nos produce la satisfacción que nos conmueve.

Yo no quiero hablar todavía del principio de esta satisfacción, unida a una representación de lo que apenas parece se podría esperar, es decir, a una representación, de la cual recibimos la desconveniencia subjetiva con la imaginación; yo solamente haré observar, que si se quiere un juicio estético puro (que no se halle mezclado con un juicio teleológico o un juicio racional) para proponerlo como un ejemplo del todo propio a la crítica del juicio estético, es necesario no buscar lo sublime en las producciones del arte (por ejemplo, en los edificios, columnas, etc.), en donde un fin humano determina la forma tan bien como la magnitud, ni en las cosas de la naturaleza, cuyo concepto contiene ya un fin determinado (por ejemplo, en los animales de un destino conocido), sino en la naturaleza salvaje (y todavía a condición de que esta no ofrezca ningún atractivo y no excite ningún temor por cualquier daño real), y solamente en tanto que contiene la magnitud. En esta especie de

representación la naturaleza no encierra nada de monstruoso (de magnífico o de terrible); la magnitud que aquí se recibe puede extenderse a voluntad, siempre que la imaginación pueda formar su todo de ella. Un objeto es monstruoso cuando destruye por su magnitud el fin que constituye su concepto. Se llama colosal la manifestación de un concepto, cuando aquello es casi demasiado grande para toda exhibición (cuando toca a lo monstruoso relativo), porque el objeto de la exhibición de un concepto es notable por esto mismo que la intuición del objeto es casi demasiado grande para nuestra facultad de aprehensión. Mas un juicio puro sobre lo sublime no debe fundarse sobre el concepto de un fin del objeto, so pena de no ser estético y de mezclarse con cualquier juicio del entendimiento o la razón.

* * *

Puesto que la representación de toda cosa que agrada sin interés al juicio reflexivo contiene necesariamente una finalidad subjetiva y universal, pero que aquí el juicio no se funda (como para lo bello) sobre una finalidad de la forma del objeto, se pregunta, qué es esta finalidad subjetiva, y de donde viene que ella sea para nosotros una regla que nos hace referir una satisfacción agradable a un simple juicio en el que nuestra facultad de la imaginación se halla impotente en el momento de la exhibición del concepto de una magnitud determinada.

La imaginación en la comprensión que exige la representación de la magnitud se adelanta por sí misma indefinidamente, sin que nada le sirva de obstáculo; pero el entendimiento la conduce por medio de los conceptos numéricos, cuyo esquema debe ella suministrar; y como esta operación se refiere a la estimación lógica de la magnitud, tiene una finalidad objetiva, se funda sobre el concepto de un fin (como lo es toda medida): nada hay en todo esto que se encamine y que agrade al juicio estético, nada existe que más nos obligue a favorecer la magnitud de la medida, por consecuencia, la de la comprensión de la pluralidad en una intuición hasta los límites de la facultad de la imaginación, hasta donde ésta pueda extender su exhibición. Porque en la estimación intelectual (aritmética) de las magnitudes en que se extiende la comprensión de las unidades hasta el número 10 (como en la década), o solamente hasta el 4 (como en la tétrada), esto viene a ser lo mismo; pero en la comprensión o cuando la intuición suministra el cuanto, la aprehensión no puede extenderse más que de un modo progresivo (no de una manera comprensiva), según un principio de progresión dado. En esta estimación matemática de la magnitud, el entendimiento se halla igualmente satisfecho, cuando la imaginación escoge por unidad una magnitud que puede recibirse de un golpe de vista, como un pie o una pértica, como cuando elige una milla alemana, o el diámetro de la tierra si se quiere, a cuya aprehensión es posible en una intuición de la imaginación, más no la comprensión (hablamos de la comprensión estética, no de la comprensión lógica en concepto de número). En ambos casos, la estimación lógica de la magnitud se extiende sin obstáculo hasta el infinito. Mas el espíritu escucha en sí mismo la voz de la razón, la cual para todas las magnitudes dadas, aun para aquellas que nunca puede la aprehensión percibir, pero que a pesar de esto se deben juzgar (en la representación sensible) como enteramente dadas, exige la totalidad, y por consiguiente la comprensión en una intuición, y para todos estos miembros de una serie creciente de números, la exhibición, no excluyendo ni aun el infinito (el espacio y el tiempo transcurrido) de esta exigencia, sino que, por el contrario, nos obliga a concebirla (en el juicio de la razón común) como dada enteramente (en su totalidad.)

Pero el infinito es absolutamente grande (no sólo comparativamente); toda otra cosa (de la misma especie de magnitud), es pequeña en comparación. Pero lo más importante es que el poder que tenemos de concebirle al menos como un todo, revela una facultad del espíritu que excede toda medida sensible. Porque no se puede admitir que una comprensión nos suministre por unidad una medida que tenga una relación determinada con el infinito, y aquella expresada en números. Si, pues, es posible al menos el concebir el infinito sin contradicción, es necesario admitir para esto en el espíritu humano una facultad que por sí misma sea supra-sensible. A esta facultad y a la idea que ella nos

suministra de un nonmeno que no da por sí mismo lugar a ninguna intuición, sino que sirve de substratum a la intuición del mundo, considerada como fenómeno, es a la que nosotros debemos comprender por completo bajo un concepto, el infinito del mundo sensible, en una estimación pura e intelectual de la magnitud, aunque no podamos nunca concebirla matemáticamente por conceptos de número. Esta facultad que tenemos de concebir como dada (en su substratum inteligible), el infinito de la intuición supra-sensible, excede toda medida referente a la sensibilidad, y es aún más grande sin ninguna comparación posible que la facultad de estimación matemática. Esto no es más que bajo el punto de vista teórico, como viene en auxilio de la facultad de conocer, pero da extensión al espíritu que se siente capaz bajo otro punto de vista (bajo el punto de vista práctico), de exceder los límites de la sensibilidad.

La naturaleza es, pues, sublime en aquellos de sus fenómenos cuya intuición entrañan la idea de su infinito, lo que nunca puede ocurrir más que por defecto, y como consecuencia de un gran esfuerzo de la imaginación en la estimación de la magnitud de un objeto. Pero en la estimación matemática de las magnitudes, la imaginación puede dar una medida suficiente para cada objeto, porque los conceptos numéricos del entendimiento pueden, por medio de la progresión, adaptar cualquier medida a toda magnitud. Es, pues, en la estimación estética de la magnitud en lo que el esfuerzo que hacemos para alcanzar la comprensión, excede del poder de la imaginación; esto consiste en que con el sentimiento de una aprehensión que tiende progresivamente a una todo de intuición, nos apercibimos de la ineptitud de la imaginación, cuyo progreso no tiene límites, para percibir y aplicar una medida que pueda servir para la estimación de la magnitud, sin dar ningún trabajo al entendimiento. Por donde la medida verdadera e inmutable de la naturaleza es su absoluta totalidad, es decir, la comprensión de su infinidad considerada como fenómeno. Pero como esta medida es un concepto contradictorio en sí (por lo imposible de la absoluta totalidad de un progreso sin fin), la magnitud de un objeto de la naturaleza para la cual la imaginación gasta inútilmente su facultad de comprensión, nos llevará necesariamente del concepto de la naturaleza a un substratum supra-sensible (sirviendo a la vez de fundamento a la naturaleza y a nuestra facultad de pensar), que exceda en magnitud toda medida sensible, y , por consiguiente, esto será más bien el estado del espíritu en la estimación de este objeto, que el objeto mismo considerado como sublime.

Así, del mismo modo que el juicio estético tratándose de lo bello lleva el libre juego de la imaginación al entendimiento para medirlo conforme a conceptos intelectuales en general (sin determinarlos), así también, tratándose de lo sublime, lleva la misma facultad a la razón, para concertarla subjetivamente con las ideas racionales (indeterminadas), es decir, para producir un estado del espíritu conforme al que produciría sobre el sentimiento la influencia de ideas determinadas (prácticas), y muy conciliable con él mismo.

Se ve también con esto, que la verdadera sublimidad no debe buscarse más que en el espíritu del que juzga, no en el objeto de la naturaleza, cuyo juicio ocasiona este estado. ¿Quién llamará sublimes las montañas informes apiñadas unas sobre otras en un desorden salvaje, con sus pirámides nevadas, o un mar lóbrego y tempestuoso, u otras cosas de esta especie? Pero el espíritu se siente elevado en su propia estimación, cuando contemplado estas cosas sin atender a su forma, se abandona a la imaginación y a la razón, la que, uniéndose a la primera sin objeto determinado, da por resultado hacerlo más extensivo, y que sienta cuán inferior es toda la potencia de su imaginación a las ideas de su razón.

Los ejemplos de lo sublime matemático de la naturaleza, en la simple intuición que de ellos tenemos, nos presentan todos los casos en que se da a la imaginación un gran concepto numérico, menos por medida que como una gran unidad (con el fin de resumir las series numéricas).

Estimamos la magnitud de un árbol conforme a la de un hombre; esta magnitud sirve, sin duda después, de medida para una montaña, y si esta tiene una milla de altura, puede servir de unidad para el número que expresa el diámetro de la tierra, y hacer de este un objeto de intuición; a

su vez, este diámetro puede servir para todo el sistema planetario que conocemos, este para el de la vía láctea y para la innumerable cantidad de vías lácteas llamadas estrellas nebulosas, que probablemente constituyen entre sí un sistema análogo, y en donde no es pasible hallar los límites. Por lo que lo sublime en el Juicio estético que formamos sobre un todo tan inmenso, consiste menos en la magnitud del número que en llegar siempre de una manera progresiva a la más elevada unidad, para lo que nos auxilia la descripción sistemática del mundo. Así es que toda la naturaleza nos parece pequeña a su vez, y nuestra imaginación, a pesar de toda su infinidad, y la naturaleza con ella, se desvanecen ante la ideas de la razón, cuando se quiere hallar una exhibición que les convenga.

## §XXVII De la cualidad de la satisfacción referente al juicio de lo sublime

El sentimiento de nuestra incapacidad para alcanzar una idea, que es para nosotros una ley, es lo que se llama la estima; por lo que la idea de la comprensión de todo fenómeno posible en la intuición de un todo, se nos prescribe por una ley de la razón, que no reconoce otra medida universal o inmutable que el todo absoluto. Mas nuestra imaginación aun en su mayor esfuerzo, muestra sus límites y su ineptitud, respecto de esta comprensión de un objeto dado que se alcanza por ella (por consiguiente, respecto de la exhibición de la idea de la razón); pero al mismo tiempo muestra también, que su misión es investigar y apropiarse esta idea como una ley. Así el sentimiento de lo sublime en la naturaleza, es un sentimiento de estima para nuestro propio destino; pero por una especie de sustitución (convirtiendo en estima para el objeto la que experimentamos para la idea de la humanidad en nosotros), referimos este sentimiento a un objeto de la naturaleza, que nos hace como visible la superioridad del destino racional de nuestras facultades de conocer, sobre el mayor poder de la sensibilidad.

El sentimiento de lo sublime es, pues, a la vez un sentimiento de pena que nace de la desconveniencia de la imaginación en la estimación estética de la magnitud, con la estimación racional; y un sentimiento de placer producido por el acuerdo de este mismo juicio que formamos sobre la importancia de los mayores esfuerzos de la sensibilidad, con las ideas de la razón, en tanto que es para nosotros una ley no dejar de dirigirnos a estas ideas. Es, en efecto, para nosotros una ley (de la razón), y está en nuestro destino considerar como pequeño, en comparación de las ideas de la razón, todo lo que la naturaleza, en tanto que objeto sensible, contiene de grande para nosotros; y lo que excita en nosotros el sentimiento, de este destino supra-sensible, conforme con esta ley. Por lo que el esfuerzo extremo que hace la imaginación para llegar a la exhibición de la unidad en la estimación de la magnitud, indica una relación con algo absolutamente grande, y por consiguiente, también una relación con esta ley de la razón que no permite otra medida suprema de las magnitudes. Así, la percepción interior de la desconveniencia de toda medida sensible con la estimación racional de la magnitud, supone conformidad con las leyes de la razón; ella encierra una pena producida en nosotros por el sentimiento de nuestro destino supra-sensible, conforme al cual se concierta, y por consiguiente, es el placer de hallar toda medida de sensibilidad inferior a las ideas del entendimiento.

En la representación de lo sublime de la naturaleza, el espíritu se siente conmovido, mientras que en sus juicios estéticos sobre lo bello en la naturaleza, permanece en una tranquila contemplación. Esta emoción (principalmente al principio), es como un sacudimiento, en el cual nos sentimos alternativa y rápidamente atraídos y repelidos por el mismo objeto. Lo trascendente es para la imaginación aquí (que es llevada a la aprehensión de la intuición) como un abismo donde teme perderse; mas para la idea racional de lo supra-sensible, no existe nada de trascendente, sino de legítimo para intentar semejante esfuerzo de imaginación; por consiguiente, hay aquí una atracción precisamente igual a la repulsión que obra sobre la pura sensibilidad. Pero el juicio mismo no es siempre más que estético, puesto que sin estar fundado sobre ningún concepto determinado del objeto, se limita a representar el juego subjetivo de las

facultades del espíritu (la imaginación y la razón) como armonioso en su mismo contraste. Porque la imaginación y la razón por oposición, como en el juicio de lo bello, y la imaginación y el entendimiento por su acuerdo, producen una finalidad subjetiva de las facultades del espíritu, es decir, el sentimiento de que tenemos una razón pura e independiente, o una facultad de estimar la magnitud, cuya superioridad no puede hacerse sensible más que por medio de la insuficiencia de la imaginación, la cual es ilimitada en la exhibición de las magnitudes (de los objetos sensibles).

La medida de un espacio (en tanto que aprehensión) es al mismo tiempo una descripción de este espacio, y por consiguiente, un movimiento objetivo de la imaginación, y una progresión[31]; la comprensión de la pluralidad en la unidad, no por el pensamiento, sino por la icticion, y por consiguiente, la comprensión en un momento de los elementos sucesivamente percibidos, es, por el contrario, una regresión[32] que suprime la condición del tiempo en la progresión de la imaginación, y nos da la coexistencia.

Es, pues, un movimiento subjetivo de la imaginación (puesto que la sucesión del tiempo es una condición subjetiva de esta facultad), por cuyo medio ejerce violencia sobre el sentimiento íntimo, y que debe ser tanto más notable, cuanto el grado de comprensión para la imaginación en una intuición sea mayor. Así el esfuerzo intentado para percibir en una intuición única una medida de magnitud cuya aprehensión exige mucho tiempo, es un modo de representación, que subjetivamente considerado, se conforma con el objeto que se propone; pero que contiene una finalidad objetiva, pues que es necesario para la estimación de la magnitud, y esta misma violencia que la imaginación ejerce sobre el sujeto es apreciada conforme a todo el destino del espíritu.

[31] Progressus.

[32] Regressus.

La cualidad del sentimiento de lo sublime consiste en el sentimiento de desagrado, que se une a la facultad de juzgar estéticamente de un objeto, y en el cual nos representamos al mismo tiempo una finalidad. Es que, en efecto, la conciencia de nuestra propia impotencia despierta la de una facultad ilimitada, y que el espíritu no pueda juzgar estéticamente de ésta más que por medio de aquella.

En la estimación lógica de la magnitud, la imposibilidad de llegar a la absoluta totalidad por la progresión de la medida de las cosas del mundo sensible en el tiempo y en el espacio, es considerada como objetiva, es decir, como una imposibilidad de concebir lo infinito como dado todo entero, y no como puramente subjetivo, esto es, de la impotencia de aprenderlo, porque aquí no se trata del grado de la comprensión en una intuición tomada por medida, sino que todo se refiere a un concepto de número. Pero en una estimación estética de la magnitud, debe descartarse o modificarse el concepto de número, y solo la comprensión de la imaginación como unidad de medida (abstracción hecha, por consiguiente, de los conceptos de una ley de la generación sucesiva de los de la magnitud) es conforme a este género de estimación. Por donde cuando una magnitud, toca casi al límite de nuestra facultad de comprensión para la intuición, y cuando la imaginación es excitada por cantidades numéricas (respecto a las cuales sentimos que nuestro poder no tiene límites) a investigar la comprensión estética de una unidad mayor, nos sentimos estéticamente encerrados en límites; pero al mismo tiempo, considerando la extensión que desea alcanzar la imaginación para acomodarse a lo que hay de ilimitado en nuestra razón, es decir, a la totalidad absoluta, encontramos cierta finalidad en la pena que experimentamos, y por consiguiente en la discordancia de la imaginación con las ideas racionales que esta misma discordancia debe despertar como efecto. He aquí cómo el juicio estético encierra una finalidad subjetiva para la razón en tanto que es fuente de ideas, es decir, de una comprensión intelectual, junto a la cual toda comprensión estética es pequeña; y así es que al declarar un objeto sublime, experimentamos un sentimiento de placer que no es posible más que en medio de un sentimiento de pena.

B.

DE LO SUBLIME DINÁMICO DE LA NATURALEZA

**§ XXVIII De la naturaleza considerada como una potencia**

Se llama potencia[33] un poder superior a los mayores obstáculos. Se dice que esta potencia tiene imperio[34] cuando es superior a la resistencia que le opone otra potencia. La naturaleza, considerada en el juicio estético como una potencia que no tiene ningún imperio sobre nosotros es dinámicamente sublime.

Para juzgar la naturaleza dinámicamente sublime, es necesario representársela como excitando el temor (aunque lo recíproco no sea verdadero, es decir, que todo objeto sublime excita al temor). Efectivamente, en el juicio estético (sin concepto) no se puede juzgar de la superioridad sobre los obstáculos más que conforme a la magnitud de la resistencia. Pero toda cosa a la que resistimos con esfuerzo, es un mal; y si hallamos que nuestras fuerzas están bajo esta cosa, esto es para nosotros un objeto de temor. Así por el juicio estético, la naturaleza no puede considerarse como una potencia, ni por consiguiente, como dinámicamente sublime, más que en tanto que la consideramos como un objeto de temor.

Mas se puede considerar un objeto como terrible[35] sin tener miedo ante él; esto sucede cuando le juzgamos, de tal suerte que nos limitamos a concebir el caso en que quisiéramos oponerle cualquier resistencia, y que viéramos que todo fuera en vano. Así el hombre virtuoso, teme a Dios, sin tener miedo ante él; porque no se imagina tener que temer un caso en el que quisiera resistir a Dios y a sus órdenes. Mas para todos estos casos que no mira como imposible en sí, declara a Dios temible.

El que tiene miedo no puede juzgar de lo sublime de la naturaleza, como el que es dominado por la inclinación y el deseo no puede juzgar de lo bello. Huye de la vista del objeto que le inspira este temor, porque es imposible hallar satisfacción en él cuando es serio. También el sentimiento que experimentamos cuando nos sentimos libres de un peligro es un sentimiento de alegría[36]. Mas esta alegría supone que no nos hallaremos expuestos a este peligro, y lejos de buscar la ocasión de reproducir la sensación que hemos experimentado, la repelemos de nuestro espíritu.

Elevados peñascos suspendidos en el aire y como amenazando, nubes tempestuosas reuniéndose en la atmósfera en medio de los relámpagos y el trueno, volcanes desencadenando todo su poder de destrucción, huracanes sembrando tras ellos la devastación, el inmenso Océano agitado por la tormenta, la catarata de un gran río, etc., son cosas que reducen a una insignificante pequeñez nuestro poder de resistencia, comparado con el de tales potencias. Mas el aspecto de ellos tiene tanto más atractivo, cuanto es más terrible, puesto que nos hallamos seguros, y llamamos voluntariamente estas cosas sublimes, porque elevan las fuerzas del alma por cima de su medianía ordinaria, y porque nos hacen

[33] Macht.

[34] Gewalt. Es difícil establecer en francés la distinción sutil establecida aquí por Kant entre Macht y Gewalt. -J. B.

[35] Furchtbar.

[36] Frohsegn.

descubrir en nosotros mismos un poder de resistencia de tal especie, que nos da el valor de medir nuestras fuerzas con la omnipotencia aparente de la naturaleza.

En efecto; así como la inmensidad de la naturaleza y nuestra incapacidad para hallar una medida propia para la estimación estética de la magnitud de su dominio, nos han revelado nuestra propia limitación, pero nos han hecho descubrir al mismo tiempo en nuestra razón otra medida no sensible, que comprende en ella esta misma infinidad como una medida, ante la cual todo es pequeño en la naturaleza, y nos ha mostrado por esto en nuestro espíritu una superioridad sobre la misma considerada en su inmensidad; del mismo modo la imposibilidad de resistir a un poder, nos hace reconocer nuestra debilidad como seres de la naturaleza, aunque al mismo tiempo nos descubre una facultad, por la cual nos juzgamos independientes de ella, y nos revela de este modo una nueva superioridad sobre la misma: esta superioridad es el principio de una especie de conservación de sí mismo, muy diferente de la que puede ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza exterior; porque la humanidad en nuestra persona queda firme, aunque el hombre ceda a esta potencia. Así en nuestros juicios estéticos, la naturaleza no es considerada como sublime en tanto que es terrible, sino porque obliga la fuerza que somos (que no es la naturaleza) a mirar como nada las cosas, por las cuales nos inquietamos (los bienes, la salud y la vida) y a considerar esta potencia de la naturaleza (a la cual ciertamente nos hallamos sometidos relativamente a estas cosas) como no teniendo ningún imperio sobre nosotros mismos, sobre nuestra personalidad, desde el momento en que se trata de nuestros principios supremos, del cumplimiento o la violación de estos principios. La naturaleza no es, pues, aquí llamada sublime más que, por la imaginación que la eleva hasta hacer de ella una exhibición de estos casos en que el espíritu puede hacerse sensible su propia sublimidad, o la superioridad de su propio destino sobre la naturaleza.

Esta estimación de sí mismo no pierde nada con la condición de exigir que nos hallemos en seguridad para experimentar esta satisfacción vivificante, y que, como no debe haber aquí nada de serio en el peligro, no hay (en apariencia) nada en efecto, en la sublimidad de la facultad de nuestro espíritu. Es que, en efecto, la satisfacción no se dirige aquí más que al descubrimiento del destino de esta facultad, en tanto que nuestra naturaleza es propia en él, mientras que el desenvolvimiento y el ejercicio de esta facultad se nos han confiado y son obligatorios. Y esto es la verdad, cualquiera que sea la clara conciencia que el hombre pueda tener de su impotencia presente y real, cuando lleva su reflexión hasta allí.

Este principio parece sacado de muy lejos, parece muy útil, y por consiguiente, por cima del alcance de un juicio estético; mas la observación del hombre prueba lo contrario, y muestra que sirve de base a los juicios más vulgares, aunque no se tenga siempre conciencia de ello. ¿Qué es, en efecto, aun para el salvaje, el objeto de la mayor admiración? Es un hombre inaccesible al temor, y que no retrocede ante el peligro, pero que al mismo tiempo obra con reflexión. Aun en la mayor civilización, la más alta estima es para el guerrero, pero con una condición, y es que muestre también todas las virtudes de la paz, la dulzura, la piedad y hasta un cuidado conveniente de su propia persona; porque por esto precisamente es por lo que muestra toda la fuerza de su alma ante el peligro. También sucede que por más que se dispute cuanto se quiera sobre la cuestión de saber, cuál entre el hombre de Estado o el Jefe del Ejército merece la preferencia en nuestra estima, el juicio estético decide en favor de este último. La guerra misma, cuando se hace con orden y respetando el derecho de gentes, tiene cierta cosa de sublime, y vuelve el espíritu del pueblo, que así lo hace tanto más sublime, cuanto más expuesto se halla a mayores peligros, y cuanto más se sostiene en ellos con valor; por el contrario, una larga paz da ordinariamente por resultado el traer la dominación del espíritu mercantil, la de los más vastos intereses personales, el decaimiento y la molicie, y abate el espíritu público.

A esta explicación del concepto de lo sublime, que consiste en atribuirlo al poder, se podría objetar que nos hemos acostumbrado a representarnos a Dios, mostrando su cólera y revelando su sublimidad en las tempestades, en las tormentas, en los terremotos, y que en tales casos

sería temeridad y locura imaginar una superioridad de nuestro espíritu sobre los efectos, y a lo que parece, sobre los fines de tal poder. Esto no es, dicen, el sentimiento de lo sublime de nuestra propia naturaleza, sino más bien, el abatimiento, el sentimiento de nuestra completa impotencia que parece ser el estado conveniente en presencia de tal ser, y que acompaña ordinariamente la idea que nos hemos formado del mismo en presencia de esta especie de fenómenos de la naturaleza. En la religión, en general, la sola manera de estar que conviene en presencia de la Divinidad, es el prosternarse y adorarle, bajando la cabeza con aspecto triste y voz suplicante: así que la mayor parte de los pueblos lo han adoptado y lo observan todavía. Pero esta disposición del espíritu está lejos de hallarse ligada por sí misma, y necesariamente a la idea de la sublimidad de la religión y al objeto de esta misma. El hombre que realmente teme, puesto que halla el sujeto en sí mismo, teniendo conciencia de pecar por culpables pensamientos contra un poder, cuya voluntad es irresistible, aunque justa, no está en disposición de espíritu conveniente para admirar la grandeza divina: es necesario para esto sentirse dispuesto a una tranquila contemplación y tener el juicio completamente libre. Mas cuando el hombre tiene conciencia de la rectitud de sus sentimientos y los hace agradables a Dios, solamente los efectos del poder divino sirven para despertar en él la idea de la sublimidad de este ser, porque entonces siente en sí mismo una sublimidad de ánimo conforme a su voluntad, y por esto se halla libre de todo temor en presencia de estos efectos de la naturaleza, que no mira más que como efectos de la cólera divina. La humildad misma, o la condenación severa de estos defectos, que por otra parte pueden seguramente hallar su excusa, aun a los ojos de una conciencia pura en la fragilidad de la conciencia humana, es una sublime disposición del espíritu, que consiste en someterse voluntariamente al dolor de los remordimientos para destruir poco a poco la causa. Por esto sólo es por lo que la religión se distingue esencialmente de la superstición; esta no inspira al espíritu el sentimiento de respeto para lo sublime, pero le arroja, lleno de temor y de angustia, a los pies de un ser omnipotente, a cuya voluntad el hombre asustado se ve sometido, sin que a pesar de esto se le tribute respeto: así que la lisonja y los homenajes interesados ocupan entonces el puesto de la religión, que conviene a una justa vida.

La sublimidad no reside, pues, en ningún objeto de la naturaleza, sino solamente en nuestro espíritu, en tanto que podemos tener conciencia de ser superiores a la naturaleza que hay en nosotros, y por esto también a la que hay fuera de nosotros (en tanto que tiene influencia sobre nosotros). Todas las cosas que excitan este sentimiento, y de este número es el poder de la naturaleza que provoca o excita nuestras fuerzas, se llaman, aunque impropiamente, sublimes; esto no es más que suponiendo esta idea en nosotros, y por lo que a ella se refiere, que somos capaces de llegar a la idea de la sublimidad de este ser que no nos produce solamente un respeto interior para el poder que revela en la naturaleza, sino más bien para el poder que tenemos de mirar esto sin temor y de concebir la superioridad de nuestro destino.

## § XXIX De la modalidad del juicio sobre la sublimidad de la naturaleza

Hay en la naturaleza una infinidad de cosas bellas, por las cuales suponemos y aun podemos alcanzar, sin engañarnos, un perfecto acuerdo entro el juicio de otro y el nuestro; mas en el juicio que formamos de lo sublime de la naturaleza, no podemos prometernos tan fácilmente el asentimiento de otro. En efecto; parece necesario una cultura mucho mayor, no solamente del juicio estético, sino también de las facultades de conocer, que son el principio del mismo, para que se pueda formar un juicio sobre la excelencia de los objetos de la naturaleza.

La disposición del espíritu que conviene al sentimiento de lo sublime, es una disposición particular para las ideas, porque precisamente en la desconveniencia de la naturaleza con las ideas, y en el esfuerzo intentado por la imaginación para tratar aquella como un esquema relativamente a

las ideas, es en lo que consiste para la sensibilidad, lo terrible que al mismo tiempo es lo que atrae. Es para ella lo que atrae al mismo tiempo que es terrible, porque hay allí una influencia que la razón ejerce sobre la misma con el fin de extenderla de conformidad con su propio dominio (el dominio práctico), y hacerle entrever el infinito que es un abismo para ella. Y en el hecho, lo que un espíritu preparado por cierta cultura llama sublime, no se presenta al hombre ordinario -en el cual las ideas morales no se hallan desarrolladas-, más que como terrible. En estos desastres en que la naturaleza muestra tanto poder de devastación, ante los cuales se halla como anodado su propio poder, no ve más que las miserias, los peligros, y las penas que habían de cercar al hombre que haya de exponerse a ellos. Así es que aquel bueno y fino labrador de la Saboya de quien nos habla M. de Saussure, trataba de locos a los apasionados de las montañas heladas; y yo no me atrevía a culparle por completo, si este observador hubiera afrontado los peligros a que se exponía, únicamente por curiosidad como la mayor parte de los viajeros, o bien para tener el placer de hacer de ellos patéticas descripciones en su marcha. Pero su objeto era instruir a los demás, y este hombre excelente tenía e inspiraba, por cima de su marcha, a los lectores de sus viajes los sentimientos que elevan el alma.

Pero si el juicio sobre lo sublime de la naturaleza supone cierta cultura (mucho más que el juicio de lo bello), no es nacido originariamente de esta cultura, ni ha sido introducido en la sociedad por medio de una convención, sino que tiene su fundamento en la naturaleza humana, en una cualidad que se puede exigir de todos con la inteligencia común, o sea en esta disposición de nuestra naturaleza sobre la cual se funda el sentimiento de las ideas prácticas, es decir, el sentimiento moral.

Por donde en esto está precisamente el principio de la naturaleza que atribuimos a nuestro juicio sobre lo sublime al exigir el asentimiento de otro. Del mismo modo que reprobamos como falto de gusto al que permanece indiferente en presencia de un objeto de la naturaleza que hallamos bello, así decimos del que no experimenta ninguna emoción ante cualquier cosa que juzgamos sublime, que no tiene sentimiento. Exigimos estas dos cosas en todo hombre; y si tiene alguna cultura, se las suponemos. No existe aquí más diferencia, que en la primera; el Juicio, limitándose a referir la imaginación al entendimiento como a la facultad de los conceptos, lo exigimos directamente de cada uno, mientras que en la segunda, el Juicio, refiriendo la imaginación a la razón como a la facultad de las ideas, no lo exigimos más que bajo una condición subjetiva (pero que nos creemos con derecho de exigir a cada uno), a saber, la del sentimiento moral, porque por esto es por lo que atribuimos la necesidad a este juicio estético.

Esta modalidad de los juicios estéticos o esta necesidad que se les concede, es un momento importante para la critica del juicio. En efecto; esta cualidad nos descubre en sus juicios un principio a priori, y por esto los eleva a la psicología empírica, en la cual quedarían sepultados entre los sentimientos de placer y de pena (no teniendo para distinguirse más que el insignificante epíteto de sentimientos más delicados) y nos obliga a referirlos, así como la facultad de juzgar, a la clase de estos juicios que se apoyan sobre principios a priori, y los coloca como tales, en la filosofía trascendental.

## OBSERVACIÓN GENERAL SOBRE LA EXPOSICIÓN DE LOS JUICIOS ESTÉTICOS REFLEXIVOS

Con relación al sentimiento del placer, un objeto debe referirse o a lo agradable, o a lo bello, o a lo sublime, o al bien (absoluto); (jucundum, pulchrum, sublime, honestum).

Lo agradable; en tanto que móvil de los deseos, es siempre de la misma especie, cualquiera que sea el origen de donde provenga, y cualquiera que sean las diferencias específicas de las representaciones (de los sentidos y de la sensación objetivamente considerados). También cuando se trata de juzgar de la influencia de lo agradable sobre el espíritu, no se considera más que el número de atractivos (simultáneos y sucesivos), y por decirlo así, la masa de sensaciones agradables; y es porque este juicio no es posible más que por medio del concepto de la

cuantidad. No hay aquí cultura a que atender, todo se refiere al placer. Lo bello exige, por el contrario, cierta cualidad del objeto; la representación que se puede también hacer inteligible y reducir a conceptos (aunque no se tenga medios en el juicio estético), y que cultiva el espíritu llamando su atención sobre la finalidad que se manifiesta en el sentimiento del placer. Lo sublime consiste únicamente en la relación conforme a la cual juzgamos lo sensible en la representación de la naturaleza, como propia de cierto uso supra-sensible y además posible. El bien absoluto, considerado subjetivamente conforme al sentimiento que inspira (o como objeto del sentimiento moral), en tanto que es capaz de determinar las facultades del sujeto por la representación de una ley absolutamente necesaria, tiene principalmente por carácter distintivo la modalidad de una necesidad que descansa a priori sobre conceptos, que no solamente reclama el asentimiento de cada uno, sino que lo ordena, que no pertenece en sí al juicio estético (sino al juicio intelectual puro), y que se atribuye a la libertad y no a la naturaleza, por un juicio determinante y no por un juicio reflexivo. Mas la posibilidad de ser determinado[37] por medio de esta idea para un sujeto que pueda hallar obstáculos en sí mismo, en la sensibilidad, porque al mismo tiempo pueda sentir su superioridad sobre estos obstáculos, triunfando de ellos, modificando su estado, el sentimiento moral, en una palabra, se halla ligado al juicio estético y a sus condiciones formales, en el sentido de que se puede representar como estética, es decir, como sublime o aun como bella, la moralidad de la acción hecha por deber, sin alterar en nada su pureza, la que no tendría lugar sise buscase para unirla por medio de un lazo natural, al sentimiento de lo agradable.

Si se quiere sacar el resultado de la precedente exposición de las dos especies de juicios estéticos, he aquí las sucintas definiciones que de ellas se deducen:

Lo bello es lo que agrada en el juicio solo (y no, por consiguiente, por medio de la sensación, ni según un concepto del entendimiento). De aquí se sigue naturalmente que puede agradar sin ningún interés.

Lo sublime es lo que agrada inmediatamente por oposición al interés de los sentidos.

Estas dos, como expresiones de los juicios estéticos universales, se refieren a principios subjetivos, aunque la sensibilidad se halle satisfecha al mismo tiempo que el entendimiento contemplativo, o que se halle contrariada, aunque en provecho de los fines de la razón practica, y los dos unidos en el mismo sujeto, tienen una relación con el sentido moral. Lo bello nos prepara para amar cualquier cosa, aun la naturaleza, sin interés; lo sublime para estimarla, aun contra nuestro interés (sensible).

Se puede definir lo sublime de este modo: es un objeto (de la naturaleza) cuya representación determina al espíritu a concebir como una exhibición de ideas, la imposibilidad de atender a la naturaleza.

Hablando literal y lógicamente, no existe para las ideas exhibición posible. Mas cuando extendemos nuestra facultad empírica de representación (matemática o dinámicamente) en la intuición de la naturaleza, la razón, que proclama la independencia de la totalidad absoluta, interviene infaliblemente, y hace que el espíritu se esfuerce, aunque inútilmente, para apropiar a las ideas la representación de los sentidos. Este esfuerzo, y el sentimiento de la impotencia de la imaginación para atender a las ideas, es en sí mismo una exhibición de la finalidad subjetiva de nuestro espíritu en el empleo de la imaginación para su destino supra-sensible, y nos fuerza a concebir subjetivamente la naturaleza aun en su totalidad, como una exhibición de algo supra-sensible, aunque no podamos llegar objetivamente a esta exhibición.

En efecto, notamos desde luego, que a la naturaleza considerada en el espacio y en el tiempo, falta por completo lo incondicional, y por consiguiente, la absoluta magnitud que reclama no obstante la razón más

[37] Bestimmbarkeit.

vulgar. Por esto es por lo que precisamente estamos advertidos de que la naturaleza no es para nosotros más que un fenómeno, y que no debemos considerarla más que como la simple exhibición de una naturaleza en sí (de la que la razón tiene idea). Por lo que esta idea de lo supra-sensible, que no determinamos más, de suerte que no podemos conocer, sino solamente concebir la naturaleza como exhibición de ella, esta idea, pues, se despierta en nosotros por medio de un objeto tal como el juicio estético que en ella se aplica, lleva imaginación hasta los últimos límites, tanto de su extensión (matemáticamente), como de su poder sobre el espíritu (dinámicamente), fundándose sobre el sentimiento de un destino del espíritu que excede por completo el dominio de la imaginación (sobre el sentimiento moral), y hallando para la representación del objeto una finalidad subjetiva por medio de este sentimiento.

En el hecho, es imposible concebir un sentimiento para lo sublime de la naturaleza, sin tener una disposición de espíritu semejante a la que conviene al sentimiento moral. El placer inmediatamente unido a lo bello de la naturaleza, supone y cultiva igualmente cierta liberalidad del pensamiento, es decir, una satisfacción independiente del puro goce de los sentidos; pero en esto hay más bien un juego para la libertad, que una ocupación seria; por lo que aquí sucede al contrario; el carácter propio de lo sublime, como el de la moralidad humana o la razón, violenta necesariamente la sensibilidad; solamente en el juicio estético sobre lo sublime, esta violencia se ejerce por la imaginación misma como por medio de un instrumento de la razón.

La satisfacción referente a lo sublime de la naturaleza es, pues, simplemente negativa (mientras que la que se refiere a lo bello es positiva); es el sentimiento de la imaginación, privándose ella misma de su libertad y obrando conforme a una ley distinta de la de su ejercicio empírico. Por esto recibe una extensión y un poder mayores que los que sacrifica; mas el principio está para ella oculto, mientras que siente el sacrificio o la privación, y al mismo tiempo la causa a la cual se halla sometida.

El asombro, próximo al terror, el estremecimiento, el santo horror que se experimenta al ver las montañas que se elevan a una gran altura, profundos abismos donde las aguas se precipitan murmurando, una profunda soledad que dispone a las meditaciones melancólicas etc., este sentimiento, no es, si nos reconocemos en estado de seguridad, un temor real, sino solamente un ensayo que intentamos sobre nuestra imaginación para sentir el poder de esta facultad, para apreciar con la calma del espíritu el movimiento producido por este espectáculo, y para mostrarnos por ello superiores a la naturaleza interior, y por consiguiente, a la naturaleza exterior, en tanto que esta pueda tener influencia sobre nuestro bien estar. En efecto; cuando la imaginación se ejerce conforme a la ley de la asociación, hace depender nuestra satisfacción de condiciones físicas; más cuando se conforma con los principios del esquematismo del juicio (por consiguiente, cuando se somete a ha libertad), es un instrumento de la razón y de sus ideas, y a este título despierta en nosotros este poder que proclama nuestra independencia a la vista de las influencias de la naturaleza, que considera como nada todo lo que es grande como objeto de la misma, y que no coloca la absoluta magnitud más que en nuestro propio destino (el destino del sujeto). Esta reflexión del juicio estético, por la cual buscamos el poner de acuerdo la imaginación con la razón (mas sin ningún concepto determinado de esta facultad), nos muestra una finalidad subjetiva para la razón (como facultad de las ideas) en ciertos objetos, a causa de esta desconveniencia misma que estos nos hacen descubrir entre la razón y la imaginación considerada en su mayor extensión.

No olvidemos aquí lo que ya hemos hecho notar, a saber, que en la estética trascendental del juicio, no debe existir cuestión más que acerca de los juicios estéticos puros, y que, por consiguiente, los ejemplos no se pueden tomar de los objetos bellos y sublimes de la naturaleza, que suponen el concepto de un fin, porque entonces la finalidad sería o teleológica o fundada sobre simples sensaciones, causadas por un objeto (el placer o el dolor), y no sería, por tanto, estética en el prime caso, ni puramente formal en el segundo. Cuando, pues, llamamos sublime la vista del cielo estrellado, tenemos necesidad, para juzgar de este modo,

de concebir mundos habitados por seres racionales, y considerar los puntos luminosos de que vemos lleno el espacio sobre nosotros, como los soles de estos mundos, moviéndose en círculos apropiados a estos últimos; basta verlo tal y como aparece, como una inmensa bóveda que lo abraza todo; y solo a condición de esto podemos atribuirle la sublimidad, que es el objeto de un juicio puro estético. Del mismo modo para hallar sublime la vista del Océano, no nos lo representamos tal como lo concibe un espíritu enriquecido con toda especie de conocimientos (que no da la intuición inmediata), por ejemplo, como un vasto reino poblado de seres acuáticos, o como un gran depósito destinado a suministrar los vapores que cargan el aire de las nubes en provecho de la tierra, o si se quiere, como un elemento que separa las diversas partes de la tierra, pero permitiéndoles comunicar entre sí; porque estos son aquí verdaderos juicios teleológicos; es necesario representárselo como hacen los poetas, conforme a lo que nos muestra la vista; por ejemplo, cuando está en calma, como un espejo líquido, que no es limitado más que por el cielo, o cuando está alborotado, como un abismo que amenaza tragarlo todo. Esto se aplica también a los juicios sobre lo sublime o sobre lo bello en la forma humana: no debemos buscar los principios en los conceptos de los fines, a los cuales están destinadas todas las partes que lo componen, ni permitir a la consideración de la apropiación de estas partes con sus fines, influir sobre nuestro juicio estético (porque entonces no sería un juicio estético puro), aunque para la satisfacción sea una condición necesaria, que no haya desconveniencia entre las unas y las otras. La finalidad estética, es la legalidad en la libertad del juicio. La satisfacción unida al objeto, depende de la relación en que queremos colocar la imaginación; mas es necesario que esta entretenga al espíritu por sí misma en una libre ocupación. Si por el contrario, el juicio es determinado por alguna otra cosa, sea por una sensación, sea por un concepto del entendimiento, puede ser en tal caso legítimo, pero esto no es lo que constituye un juicio libre.

Cuando se habla, pues, de la belleza o de la sublimidad intelectual, primero, nos servimos de expresiones que no son del todo exactas, porque la belleza y la sublimidad son dos modos estéticos de representación que no concurrirían en nosotros, si fuéramos puras inteligencias (o si nos supusiéramos tales por el pensamiento); después, aunque ambos como objetos de una satisfacción intelectual (moral) sean conciliables con la satisfacción estética, en el sentido de que ambas no descansan sobre ningun interés, es difícil, sin embargo, conciliarlas con esta satisfacción, porque deben producir una; y si es necesario, que la exhibición se conforme aquí con la satisfacción del juicio estético, esto no podrá tener lugar más que por medio de un interés sensible ligado a esta satisfacción; más esto hace desmerecer a la finalidad intelectual y lo quita su pureza.

El objeto de una satisfacción intelectual, pura e incondicional, es la ley moral, considerada en cuanto al poder que ejerce en nosotros sobre todos los móviles del espíritu que le preceden; y como, hablando con propiedad, este poder no se revela estéticamente más que por sacrificios (lo que supone, una privación, pero en provecho de la libertad interior, lo que nos descubre al mismo tiempo en nosotros la inmensa profundidad de esta facultad supra-sensible con sus consecuencias que se extienden al infinito), la satisfacción bajo el punto de vista estético (relativamente a la sensibilidad), es negativa, es decir, contraria al interés de los sentidos, y bajo el punto de vista intelectual, positiva y ligada a un interés. De aquí se sigue que para juzgar estéticamente, debemos representarnos el bien intelectual, que contiene una finalidad absoluta (el bien moral), menos como bello que como sublime, y que excite más bien el sentimiento de respeto (que desprecia el atractivo) que el del amor y una tierna inclinación, porque la naturaleza humana no se refiere a este bien por sí mismo, sino por la violencia que la razón hace a la sensibilidad. Recíprocamente, lo que nosotros llamamos sublime en la naturaleza, sea en, o fuera de nosotros mismos (por ejemplo, ciertas afecciones), no nos lo representamos más que como un poder que hay en el espíritu de elevarse por principios humanos, por cima de ciertos obstáculos de la sensibilidad, y por esto es por lo que es interesante.

Concretémonos un poco a este punto. La idea del bien, junto a la de afección, se llama entusiasmo. Este estado del espíritu parece de tal modo

sublime, que se dice ordinariamente que sin él nada grande puede hacerse. Por lo que toda afección[38] es ciega o en la elección de su fin, o cuando este fin es dado por la razón, en su cumplimiento; porque es un movimiento del espíritu que nos hace incapaces de toda libre reflexión sobre los principios, conforme a los cuales debemos determinarnos. No puede, pues, en manera alguna merecer de la razón una satisfacción. Sin embargo, estéticamente el entusiasmo es sublime, porque es una tensión de las fuerzas producida por las ideas que dan al espíritu un arrojo mucho más poderoso y más duradero que el que puede producir el atractivo de las representaciones sensibles. Mas (lo que parece extraño) la ausencia de toda afección[39] (apathia phleyma in significantu bono), en un espíritu que sigue rigurosamente sus principios inmutables, es sublime, y de una especie de sublimidad mucho mayor, porque tiene también para sí la satisfacción de la razón. Este estado del espíritu se llama noble, y esta expresión se aplica en consecuencia a las cosas, por ejemplo, a un edificio, a un vestido, a un cierto género de estilo, a cierta postura del cuerpo y a otras cosas de este género, cuando excitan menos el asombro[40] (la afección producida por la representación de una novedad que exceda nuestro alcance), que la admiración[41] (especie de asombro que no cesa cuando la novedad desaparece), lo que sucede cuando se ve una exhibición concertarse sin designio ni arte con la satisfacción estética.

Toda afección de carácter animoso[42], a saber, la que excita la conciencia de nuestras fuerzas a vencer toda resistencia (animi strenui), es estéticamente sublime, por ejemplo, la cólera, la desesperación misma (se entiende aquella en que domina el arrebato y no el decaimiento). La afección de carácter lánguido[43] que hace esfuerzos de resistencia a un objeto de pena (animum languidum reddit), no tiene nada de noble en sí, mas puede referirse a lo bello del género sensible. Las emociones que pueden elevarse hasta el rango de afecciones, son, pues, muy diferentes. Las hay vivas y las hay tiernas. Cuando estas últimas llegan hasta la afección, no valen nada; la propensión a esta especie de afecciones se llama sensiblería o sensibilidad afectada. El dolor que proviene de la compasión por la desdicha de otro, y que no tiene necesidad de consuelo, o cuando se trata de una desgracia imaginaria, aquella en que nos entregamos voluntariamente a la ilusión de la fantasía, como si se tratase de cosas reales, este dolor hace y demuestra un alma tierna, mas débil al mismo tiempo, que muestra un lado bello, en el cual se puede reconocer la imaginación, pero no el entusiasmo. Piezas de teatro caballerescas y lacrimosas, insípidos preceptos de moral, que tratan como un juego lo que se llama (sin razón) nobles sentimientos, pero que, en realidad, corrompen el corazón, le hacen insensible a la severa ley del deber, incapaz de todo respeto para la dignidad de la humanidad en nuestra persona, y para el derecho de los hombres (lo que es una cosa distinta de su dicha) y en general, incapaz de todo principio firme; un discurso religioso, que nos lleva a cautivar el favor divino por medios bajos y humillantes, y por esto nos hace perder toda confianza en nuestro poder de resistir al mal, en vez de inspirarnos la firme resolución de emplear para reprimir nuestras pasiones las fuerzas que nos quedan todavía, a pesar de nuestra fragilidad; una falsa humildad, que ve en el desprecio de sí misma, en un arrepentimiento estrepitoso e interesado, en una disposición del espíritu completamente pasivo, el solo medio de ser agradable al Ser Supremo; estas cosas apenas van con lo que se puede

[38] Las afecciones son específicamente diferentes de las pasiones. Las primeras no se refieren más que al sentimiento; las segundas pertenecen a la facultad de querer, y son inclinaciones que hacen difícil e imposible toda determinación de la voluntad por principios. Estas son impetuosas o irreflexivas; aquellas, duraderas y reflexivas. Así el sentimiento como cólera es una afección; más como aborrecimiento (deseo de venganza) es una pasión. La pasión no puede nunca, ni bajo ningún respecto, llamarse sublime; porque si en la afección se halla impedida la libertad del espíritu, en la pasión está suprimida.

[39] Affectlosigkeit.

[40] Berwunderung.

[41] Berwunderung

[42] Von der wackern Art.

[43] Von der Schmelzenden Art.

mirar como la belleza, y mucho menos todavía con lo que se puede mirar como la sublimidad del espíritu.

Mas también los movimientos impetuosos del espíritu, sea que, teniendo por objeto la edificación, se liguen a las ideas religiosas, sea que, limitándose a la cultura del alma, se liguen a las ideas que encierran un interés común, estos movimientos, cualquiera que sea la acción que den a la imaginación, no pueden llegar al rango de lo sublime, si no dejan tras ellos en el espíritu, una disposición que tenga una incidencia indirecta sobre la conciencia de sus fuerzas y sobre su resolución relativamente a lo que encierra una finalidad intelectual pura (lo supra-sensible). Porque si no, todos estos movimientos se refieren al género de emoción que se ama a causa de la salud. La flojedad o languidez agradable que sigue a una sacudida, producida por el juego de las afecciones, es un goce de bienestar del restablecimiento del equilibrio de nuestras fuerzas encontradas. Es, en último resultado, algo parecido al goce tan agradable que experimentan los voluptuosos orientales, cuando se hacen comprimir el cuerpo, cogerse y plegarse dulcemente los músculos y las articulaciones; solamente allí el principio motor está en gran parte en nosotros, mientras que aquí, por el contrario, se halla por completo fuera de nosotros. Uno se cree edificado por un sermón que no tiene nada de edificante (en donde se buscaría en vano un conjunto de buenas máximas), o perfeccionado por una pieza de teatro, que es simplemente chistosa, y haber empleado bien el tiempo. Es necesario siempre que lo sublime tenga una relación con la manera de pensar, es decir, con las máximas que aseguran a lo intelectual y a las ideas de la razón la superioridad sobre la sensibilidad.

No hay que temer que el sentimiento de lo sublime pierda algo en este modo abstracto de exhibición, que es en un todo negativo, relativamente a lo sensible; porque aunque la imaginación no halle nada más allá de lo sensible en que poder fijarse, se siente, sin embargo ilimitada por esto mismo que se elevan sus límites, y por consiguiente, esta abstracción es una exhibición que, en verdad, es puramente negativa, pero que ensancha el alma. Puede que no haya pasaje más sublime en el libro de los judíos que este mandamiento: «No harás para ti imagen tallada, ni ninguna figura de lo que hay en el cielo, o de lo que hay sobre la tierra[44].» Este solo precepto puede bastar para explicar el entusiasmo que el pueblo judío sentía en sus días de prosperidad por su religión, cuando se comparaba con otros pueblos, o la indignación que le inspira el mahometismo. Lo mismo sucede en la representación de la ley moral y de nuestra inclinación a la moralidad. Es completamente absurdo el temer que si se quita a esta ley todo lo que puede recomendarla a los sentidos, no exista más que una aprobación fría y desanimada, y venga a hacerse incapaz de obrar sobre nosotros y de movernos. Sucede todo lo contrario; porque allí donde los sentidos no ven nada ante ellos, y donde queda todavía, sin embargo, esta idea de la moralidad que no se puede desconocer y de la que no nos podemos librar, será mucho más necesario moderar el vuelo de una imaginación exhaltada, con el fin de impedir que se eleve hasta el entusiasmo, que temer que una idea como aquella no tenga bastante poder por sí misma, y buscarle auxiliares en las imágenes y en un pueril aparato. Así los gobiernos se han tomado el cuidado de proveer ricamente a la religión, de esta especie de aparato, buscando de este modo el elevar a los que sufren alguna pena; pero también el extender sus facultades más allá de ciertos límites puestos arbitrariamente con el fin de hacer seres pasivos, y tratarlos más fácilmente.

Esta exhibición pura y simplemente negativa de la moralidad, eleva el alma, mas no expone en manera alguna al peligro decaer en el fanatismo, o en esta ilusión que cree ver algo más allá de los límites de la sensibilidad, es decir, que consiste en soñar según principios (en divagar con la razón). La impenetrabilidad de la idea de la libertad hace, en efecto, imposible toda exhibición positiva; pero la ley moral es por sí misma un principio suficiente y originario de determinación de suerte que no permite tener en cuenta otro motivo que ella misma.

---

[44] «Non facies tibi sculptile nequo omnen similitudinim quae est in caelo desuper et quae interra deorsum, nec eorum quae sunt in aquis sub terra». Liber Eexodi, cap. 20, v. t. 4. Este precepto se repite muchas veces en la Biblia. Véase lib. 26, I. Deut. 4, 15-20. Jos. 24-14. Ps. 96-7. -J. B.

Si el entusiasmo se parece al delirio[45], el fanatismo se parece a la demencia[46], y este último estado es el que se conforma menos a lo sublime, pues que es profundamente ridículo.

El entusiasmo es una afección en que la imaginación ha sacudido el yugo; el fanatismo una pasión arraigada y continuamente sostenida, en la que se halla desarreglada. El primero es un accidente pasajero que ataca algunas veces la más sana inteligencia; el segundo es una enfermedad que la trastorna.

La simplicidad (la finalidad sin arte) es como el estilo de la naturaleza en lo sublime, y también, por consiguiente, en la moralidad, que es una segunda naturaleza (supra-sensible), de la que no conocemos más que la ley, sin poder percibir en nosotros por la intuición la facultad supra-sensible que contiene el principio de esta ley.

Todavía debemos notar, que aunque la satisfacción que se refiere a lo bello, tanto como la que se refiere a lo sublime, no encuentra tan solo en la propiedad que tiene de poderse comunicar universalmente, un carácter que la distinga de otros juicios estéticos, sino un interés relativamente a la sociedad (por cuyo medio se comunica); se considera sin embargo, como algo sublime al separarse de toda sociedad, cuando esta separación se funda en ideas superiores a todo interés sensible. Bastarse a sí mismo, por tanto, no necesitar de la sociedad sin ser por esto insociable, es decir, sin huir de ella, constituye algo que se aproxima a lo sublime, como todo lo que da por resultado el librarnos de las necesidades. Por el contrario, huir de los hombres misantropía, porque se les aborrece, o por antropofobia (temor a los hombres), porque se les teme como a enemigos, he aquí lo que es en parte odioso y en parte despreciable. Existe, sin embargo, una misantropía que no excluye la benevolencia, y que, producida por una larga y triste experiencia, está muy distante de la satisfacción que da la sociedad con los hombres. La prueba de esto se encuentra en este amor a la soledad, en estos deseos fantásticos a que nuestra imaginación nos trasporta en un campo retirado, o bien (entre los jóvenes), en estos sueños de dicha en que se pasa la vida en una isla desconocida para el resto del mundo, con una pequeña familia, sueños de los cuales saben sacar un buen partido los romanceros o los inventores de robinsonadas. La falsedad, la ingratitud, la injusticia, la puerilidad en las cosas que miramos como grandes e importantes, y en las cuales los hombres se causan a sí y entre ellos mismos todos los males imaginables, he aquí vicios de tal modo contrarios a la idea de lo que los hombres podrían ser, si quisieran, y al deseo ardiente que tenemos de verlos mejores, que, por no aborrecerlos cuando no los podemos amar, el abandono de todos los placeres que puede proporcionar la sociedad parece un ligero sacrificio. La tristeza que experimentamos a vista del mal, y no hablamos del que la suerte envía a los demás (la tristeza entonces vendría de la simpatía), sino del que los hombres se causan entre sí (la tristeza en este caso vendría de la antipatía de los principios); esta tristeza es sublime, puesto que descansa sobre ideas; la otra es simplemente bella. El profundo y espiritual M. de Saussure en la descripción de sus viajes a los Alpes, dice de una montaña de la Saboya, llamada Buenhombre: «que allí reina cierta tristeza estúpida.» Reconocía, pues, también una tristeza interesante, como la que inspiraría la vista de una soledad a donde quisiéramos ser trasportados para no oír hablar más del mundo y no tener que experimentarlo más, pero que no fuera salvaje hasta el punto de no presentar a los hombres más que un miserable desierto. Al hacer esta observación, quiero solamente indicar que la tristeza (no la desesperación), puede ser colocada en el rango de las afecciones nobles, cuando tiene su principio en las ideas morales, pero que cuando se funda en la simpatía y es amable a este título, pertenece a las afecciones tiernas, y que el estado del espíritu no es sublime más que en el primer caso.

* * *

[45] Wahnsinn.

[46] Wahnwitz.

Si se quiere ver a donde conduce una exposición puramente empírica de lo sublime y de lo bello, que se compare la exposición trascendental de los juicios estéticos que acabamos de presentar, con una exposición psicológica como la que Burke, y entre nosotros muy buenos talentos, han emprendido. Burke[47], cuyo tratado merece citarse como el más importante en este género, llega por el método empírico a este resultado; que el sentimiento de lo sublime se funda sobre la tendencia a la conservación de sí mismo y sobre el temor, es decir, sobre cierto dolor que, no llegando hasta el trastorno real de las partes del cuerpo, produce movimientos que desembarazan los vasos delicados o groseros de obstrucciones incómodas y peligrosas, y son capaces de excitar sensaciones agradables, no un verdadero placer, sino una especie de horror delicioso, o una tranquilidad mezclada de terror[48]. Funda lo bello sobre el amor (que quiere, sin embargo, distinguir de los deseos), y lo reduce a un relajamiento de las fibras de los cuerpos, y por consiguiente a una especie de languidez y desfallecimiento en el placer[49]. Y para confirmar esta especie de explicación, no aplica solamente sus ejemplos a los casos en que la imaginación, junta con el entendimiento, puede excitar en nosotros el sentimiento de lo bello o de lo sublime, sino también a aquellos en que se junta con la sensación. Como observaciones psicológicas, estos análisis de los fenómenos de nuestro espíritu son muy bellos, y suministran abundante materia a las curiosas investigaciones de la antropología empírica. No se puede negar que todas nuestras representaciones, cualquiera que sean, bajo el punto de vista objetivo, simplemente sensibles o enteramente intelectuales, pueden hallarse subjetivamente ligadas al placer o a la pena, por poco notables que sean ambos (puesto que todas afectan al sentimiento de la vida, y que ninguna de ellas puede ser indiferente, en tanto que son una modificación del sujeto); que aun como Epicuro pretendía, el placer y el dolor son siempre corporales en definitiva, que provienen de la imaginación o de las representaciones del entendimiento, puesto que la vida sin el sentimiento del organismo corporal no es otra cosa que la conciencia de la existencia, mas no el sentimiento del bien o del mal estar, es decir, del ejercicio fácil o penoso de las fuerzas vitales; porque el espíritu por sí solo es la vida (el principio de la vida), y los obstáculos o los auxiliares deben buscarse fuera de él, pero siempre en el hombre, por consiguiente, en su unión con el cuerpo. Pero si se pretende que la satisfacción que referimos a un objeto proviene únicamente de lo que este objeto nos agrada por el atractivo, por la emoción, no es necesario reclamar a nadie que dé su asentimiento al juicio estético que formamos; porque cada uno no puede más que consultar su sentimiento particular. Mas entonces desaparece toda crítica del gusto. El ejemplo que dan los demás con el acuerdo accidental de sus juicios, he aquí la sola regla que se nos podría proponer; pero nos rebelaríamos contra esta regla y apelaríamos al derecho que la naturaleza nos ha dado de someter a nuestro propio sentimiento y no al de los demás, un juicio que descansa sobre el sentimiento del bienestar.

Si, pues, el juicio del gusto no debe tener un valor individual, sino un valor universal, fundado sobre su naturaleza misma, y no sobre los ejemplos que los demás muestran acerca de su gusto; si es cierto que existe el derecho de exigir el asentimiento de cada uno, es necesario que descanse sobre algún principio a priori (objetivo o subjetivo), al cual es imposible llegar por la investigación de las leyes empíricas de sus modificaciones del espíritu; porque estas leyes, solamente nos hacen conocer cómo se juzga, mas no nos prescriben cómo se debe juzgar, y no pueden darnos un orden incondicional, como el que encierran los juicios del gusto, que exigen que la satisfacción se halle inmediatamente ligada a una representación. Que se empiece, pues, si se quiere por una exposición empírica de los juicios estéticos para preparar la materia de una más alta investigación, mas el examen trascendental de la facultad que forma estas especies de juicios, es posible, y pertenece a la crítica del gusto; porque si el gusto no tuviera principios a priori, sería incapaz para apreciar los

[47] Investigación filosófica sobre el origen de nuestras ideas de lo sublime y de lo bello, traducción francesa, París, 1803, -J. B.

[48] Véase la traducción francesa, parte IV, sección VIII, página 241. -J. B.

[49] Sección XIX, pág. 266. -J. B.

juicios de los demás y de aprobarlos o vituperarlos con cualquier apariencia de derecho.

Lo que nos resta que decir, respecto a la analítica del juicio estético, forma la DEDUCCIÓN DE LOS JUICIOS ESTÉTICOS PUROS[50].

## § XXX La deducción de los juicios estéticos sobre los objetos de la naturaleza, no puede aplicarse a lo que llamamos sublime, sino solamente a lo bello

La pretensión de un juicio estético a la universalidad, necesita de una deducción que determine el principio a priori, sobre el cual debe descansar (es decir, que legitime su pretensión), y es necesario añadir esta deducción a la exposición de este juicio, cuando la satisfacción que encierra se halla ligada a la forma del objeto. Tales son los juicios del gusto sobre lo bello de la naturaleza. Entonces, efectivamente, la finalidad tiene su principio en el objeto, en su figura, aunque no se determina, conforme a conceptos (para formar un juicio de conocimiento), la relación de este objeto con los demás, sino que concierne de una manera general a la expresión de su forma, en tanto que ésta se muestra conforme en el espíritu a la facultad de los conceptos (o a la facultad de aprensión, porque es la misma cosa). Se pueden, pues, relativamente a lo bello de la naturaleza, proponer todavía diversas cuestiones tocante a la causa de esta finalidad de sus formas: por ejemplo, cómo explicar ¿por qué la naturaleza ha extendido por todas partes la belleza con tanta profusión, aun en el fondo del Océano, en donde el ojo humano (para el que solamente, sin embargo, parece hecha), no penetra más que raramente? Y otras cuestiones del mismo género.

Mas lo sublime de la naturaleza, cuando es el objeto de un juicio puro estético, es decir, de un juicio que no encierra conceptos de perfección o de finalidad objetiva, como un juicio teleológico, puede considerarse como informe o sin figura, y al mismo tiempo como el objeto de una satisfacción pura, e indicar cierta finalidad subjetiva en la representación dada; por lo que, se pregunta si un juicio estético de esta especie, además de la exposición de lo que en él se concibe, tiene necesidad también de una deducción que legitime su pretensión a cualquier principio (subjetivo), a priori.

A lo que yo respondo, que lo sublime de la naturaleza, no se llama así más que impropiamente, y que, hablando con propiedad, no debe atribuirse más que a un estado del espíritu, o más bien a los principios que lo producen en la naturaleza humana. La aprensión de un objeto además informe y discordante, no es más que la ocasión que produce el sentimiento de este estado, y por consiguiente, el objeto se emplea para un fin subjetivo, pero por sí mismo y por su forma, no tiene finalidad alguna, (es en cierto modo species finalis acepta, non data). Es porque nuestra exposición de los juicios sobre lo sublime de la naturaleza, es al mismo tiempo su deducción. En efecto; analizando la reflexión de la facultad de juzgar en esta especie de juicios, hemos hallado una relación de las facultades de conocer a una finalidad que debe servir a priori de principio a la facultad de obrar según los fines (a la voluntad), y por consiguiente, una relación que por sí misma contiene una finalidad a priori. Por esto nos ha suministrado inmediatamente la deducción de esta especie de juicios, justificando su pretensión a un valor universalmente necesario.

No debemos, pues, ocuparnos más que de la deducción de los juicios del gusto, es decir, de los juicios sobre la belleza de la naturaleza, y por

[50] Se ha visto que Kant, divide la analítica del juicio estético en dos libros, titulado el primero: Analítica de lo bello, y el segundo, Analítica de lo sublime. Por donde en el segundo libro empieza una nueva parte de la analítica, la deducción de los juicios estéticos, que Kant distingue de la exposición de estos juicios, y de la cual excluye precisamente los sublime. Todo lo que sigue hasta la dialéctica, aunque comprendido en el libro de lo sublime, versa sobre cuestiones, o extrañas a lo sublime, o que no conciernen a esto particularmente (como la del arte). Se puede, pues, reprochar aquí a Kant, ordinariamente tan metódico, aun en la división material de sus obras, un defecto de orden, más completamente exterior y que no toca al fondo. Yo no me limito a señalarla ni corregirla, y conservo el título del segundo libro hasta el fin de la analítica.

esto trataremos por completo la cuestión a que da lugar aquí el juicio estético.

## § XXXI Del método propio para la deducción de los juicios del gusto

La deducción, es decir, la comprobación de la legitimidad de cierta especie de juicios, no es obligatoria más que cuando aspiran a la necesidad; y es en el caso de estos juicios que reclaman una universalidad subjetiva, es decir, el asentimiento de cada una, aunque no sean juicios de conocimiento, sino juicios de placer o de pena, tocante a un objeto dado, es decir, aunque no pretendan más que una finalidad subjetiva, en calidad de juicios del gusto.

En este último caso, no hay, pues, cuestión de un juicio de conocimiento; no se trata ni de un juicio teórico fundado sobre el concepto que el entendimiento nos da de una naturaleza en general, ni de un juicio práctico (puro), fundado sobre la idea de la libertad, que la razón nos suministra a priori; y el juicio cuyo valor a priori vamos a comprobar, no es, ni un juicio que representa lo que es una cosa, ni un juicio que nos prescribe lo que debemos hacer para producirla: por consiguiente, el valor universal que se trata aquí de establecer, es solamente el de un juicio particular que expresa la finalidad subjetiva de una representación de la forma de un objeto para la facultad de juzgar en general. Es necesario explicar cómo es posible que una cosa agrade (independientemente de toda sensación o de todo concepto) en el simple juicio que formamos de ella, y cómo la satisfacción de cada uno pueda proponerse como una regla a los demás, del mismo modo que el juicio formado sobre un objeto para formar de él un conocimiento en general, se halla sometido a reglas universales.

Por donde, si para establecer este valor universal, no basta recoger los sufragios e interrogar a los demás sobre su manera de sentir, sino que es necesario fundarlo sobre la autonomía del sujeto que juzga del sentimiento del placer (referente a una representación dada), es decir, sobre el gusto de que está dotado, sin derivarlo de conceptos, un juicio de este género -tal es en efecto, el juicio del gusto- tiene una doble propiedad lógica: primero, un valor universal a priori, no un valor lógico fundado sobre conceptos, sino la universalidad de un juicio particular; después una necesidad (que descasa necesariamente sobre principios a priori), pero que no depende de prueba alguna a priori, cuya representación pueda forzar el asentimiento que el juicio del gusto exige de cada uno.

Es necesario explicar estas propiedades lógicas, por las que un juicio del gusto se distingue de todos los juicios de conocimiento, y por tanto, hacer abstracción, por ahora, del contenido de este juicio, es decir, del sentimiento de placer, y limitarse a comparar la forma estética con la forma de los juicios objetivos, tales como los prescribe la lógica; he aquí lo que conviene a la deducción de esta facultad singular. Expondremos ahora estas propiedades características del gusto, esclareciéndolas por medio de ejemplos.

## § XXXII Primera propiedad del juicio del gusto

El juicio del gusto refiriendo una satisfacción a su objeto (considerado como belleza), aspira al asentimiento universal, como si fuera un juicio objetivo.

Decir que una flor es bella, es proclamar su derecho a la satisfacción de cada uno. Lo que hay de agradable en su olor no le da ningún derecho de este género. Por lo que ¿no parece seguirse de aquí que se debía mirar la belleza como una propiedad de la misma flor, que no se regula sobre la diversidad de individuos y de organizaciones, sino sobre aquella, a la cual estos deben ajustarse para juzgar de la misma? Y sin embargo, esto no sucede así. En efecto, el juicio del gusto consiste precisamente en no llamar una cosa bella más que conforme a la cualidad por cuyo medio se acomoda a nuestro modo de percibirla.

Además se exige de todo verdadero juicio del gusto, que el que lo forma juzgue por sí mismo, sin tener necesidad de tantear para conocer el juicio de los demás, ni de inquirir previamente acerca de la satisfacción o el placer que experimentan por el mismo objeto; es necesario que pronuncie su juicio a priori y no por imitación, porque la cosa agrada, en efecto, universalmente. Podíamos ser tentados de creer que un juicio a priori debe contener un concepto del objeto, y suministrar el principio del conocimiento de este objeto; mas el juicio del gusto no se funda sobre conceptos, y no es, en general, un conocimiento; es un juicio estético.

Por esto un joven poeta que está convencido de la belleza de su poema, no se deja fácilmente disuadir por el juicio del público o por el de sus amigos, y si permite escucharlos, no significa esto que haya cambiado de parecer, sino que, acusando a todo el público de mal gusto, es, sin embargo, para él un motivo de acomodarse a la opinión común, el deseo de ser bien acogido (aun con desprecio de su propio juicio). Más tarde solamente, cuando el ejercicio haya dado más penetración a su juicio, renunciará por sí mismo a su primera manera de juzgar cuanto sea necesario, en vista de estos juicios que descansan sobre la razón. El gusto implica autonomía. Tomar juicios extraños por motivos de su propio juicio, sería la heteronomía.

Se alaban, ciertamente con razón, las obras de los antiguos como modelos, los autores se llaman clásicos, y forman entre los escritores como una nobleza, cuyos ejemplos son leyes para los pueblos: y ¿no es esto por tanto, una prueba de que existen fuentes del gusto a posteriori? ¿Y esto no es una contradicción con la autonomía del gusto que es el derecho de cada uno? Mas se podría decir que los antiguos matemáticos considerados hasta aquí como útiles modelos de solidez y de elegancia extrema del método sintético, prueban también que entre nosotros la razón es imitativa, y que es impotente para producir por sí misma, por medio de la construcción de los conceptos, argumentos sólidos, y que testifiquen una intuición penetrante. No habría empleo alguno de nuestras fuerzas, por libre que éste fuera, ni mucho menos aplicación de la razón (la cual debe sacar a priori todos sus juicios de las fuentes comunes), que no diera lugar a estos ensayos desgraciados, si cada uno de nosotros debiéramos partir siempre de los primeros principios, si otros no nos hubieran precedido en el mismo camino, no para dejar a sus sucesores únicamente el papel de imitadores, sino para ayudarnos con su experiencia a investigar los principios en nosotros mismos, y a seguir el mismo camino, pero con más éxito. En la religión misma en donde todos deben ciertamente sacar de sí mismos la regla de su conducta, puesto que cada uno queda de ella responsable y no puede hacerla recaer sobre otros, como sobre sus maestros y predecesores, la falta de sus pecados, los preceptos generales que se pueden recibir de los sacerdotes o de los filósofos, o que se puedan hallar en sí mismo, jamás tienen tanta influencia como un ejemplo histórico de virtud o santidad, que no impide la autonomía de la virtud, fundada sobre la verdadera y pura idea (a priori) de la moralidad, y que no la cambia en una imitación mecánica. Seguir[51] lo que supone algo que precede, y no imitar[52], es la palabra que conviene para expresar la influencia que pueden tener sobre los demás las producciones de un autor que han llegado a ser modelos; y esto significa solamente, beber en las mismas fuentes donde él ha bebido, y aprender de él cómo debemos servirnos de aquellos. Mas por esto mismo que el juicio del gusto pueda determinarse por conceptos y preceptos, el gusto es precisamente, entre todas las facultades y talentos, el que con más razón

[51] Nachfolge.

[52] Machahmung.

necesita aprender por medio de ejemplos lo que en el progreso de la cultura ha obtenido el mayor asentimiento, si no se quiere venir a ser muy pronto inculto, y recaer en la grosería de los primeros ensayos.

## § XXXIII Segunda propiedad del juicio del gusto

El juicio del gusto no puede determinarse por medio de pruebas, como si fuera en un todo, puramente subjetivo.

Si cualquiera no encuentra bello un edificio, una vista, o un poema, mil sufragios que pueden ensalzar la cosa a que él rehúsa su asentimiento interior, no sabrán arrancarle dicho asentimiento. Tal es la primera observación que hay que hacer. Este hombre podrá muy bien fingir que le agrada dicha cosa, por no aparecer sin gusto; aun podrá sospechar, si tiene bien cultivado el gusto para el conocimiento de un número suficiente de objetos de cierta especie (como el que tomando de lejos por un monte lo que todos los demás toman por un pueblo, duda del juicio de su vista). Mas comprenderá claramente que el asentimiento de los demás no es una prueba suficiente, tratándose del juicio de la belleza; comprenderá que si en rigor otros pueden ver y observar por él, por consiguiente, si de haber visto muchos una cosa de cierta manera que él puede haber visto de otro modo, se puede creer suficientemente autorizado para admitir un juicio teórico, y por consiguiente lógico, de que una cosa haya agradado a los demás, no se sigue que debe ser objeto de un juicio estético. Que si el juicio de otro es contrario al nuestro, bien puede hacernos concebir justas dadas sobre este, mas no convencernos de su inexactitud. No hay, pues, prueba empírica que pueda forzar el juicio del gusto.

En segundo lugar, no existe mayor prueba a priori que pueda determinar, conforme a reglas establecidas, el juicio sobre la belleza. Si cualquiera me lee un poema o me llama a la representación de una pieza que en definitiva me disgusta, es propio invocar como pruebas de la belleza de su poema a Batteux o Lering u otros críticos de gusto más antiguos y más célebres todavía; es bello citarme todas las reglas establecidas por estos críticos, y hacerme notar que ciertos pasajes que me desagradan en particular, se conforman perfectamente con las reglas de la belleza (tales como aquellas que se han dado por estos autores como generalmente reconocidas): yo me tapo los oídos, y no quiero hablar, ni de principios, ni de razonamientos, y admitiría mucho mejor que estas reglas de los críticos son falsas, o al menos que no es el caso de aplicarlas, que dejar determinar mi juicio por pruebas a priori, puesto que esto debe ser un juicio del gusto, y no un juicio del entendimiento o la razón.

Parece que esto constituye una de las principales razones que hacen designar bajo el nombre de gusto esta facultad del juicio estético. En efecto, se me puede muy bien enumerar todos los ingredientes que entran en una mezcla, y hacerme ver que cada uno de ellos me es agradable, asegurándome además con verdad que es muy buena; yo permanezco sordo a todas estas razones; yo hago el ensayo de esta mezcla sobre mi lengua y sobre mi paladar, y conforme a él (y no conforme a principios universales), es como yo formo mi juicio.

En el hecho, el juicio del gusto no toma siempre la forma de un juicio particular sobre un objeto. El entendimiento puede, al comparar un objeto, relativamente a la satisfacción que proporciona, con el juicio de otro sobre los objetos de la misma especie, formar un juicio universal, como, por ejemplo, esto: todos los tulipanes son bellos. Mas esto no es entonces un juicio del gusto; es un juicio lógico que hace de la relación de un objeto con el gusto, el predicado de las cosas de cierta especie en general. Aquel, por el contrario, en virtud del cual yo declaro bello un tulipán particular dado, es decir, aquel en que encuentro una satisfacción universalmente dada, este sólo es un juicio del gusto. Tal es, pues, la propiedad de este juicio: aunque no tiene más que un valor subjetivo, reclama el asentimiento de todos, absolutamente como pueden hacer los

juicios objetivos que descansan sobre principios de conocimiento, y pueden ser arrancados por medio de pruebas.

## § XXXIV No puede haber principio objetivo del gusto

Un principio del gusto sería un principio bajo el cual se podría subsumir el concepto de un objeto, para de esto concluir que este objeto es bello. Mas esto es absolutamente imposible. Porque el placer debe referirse inmediatamente a la representación del objeto, y no hay argumento que pueda persuadirnos a experimentarlo. Aunque los críticos, como dice Hume, puedan razonar de una manera más especiosa que los cocineros, la misma suerte les espera. Ellos no deben contar con las fuerzas de sus pruebas para justificar sus juicios, sino buscar el principio en la reflexión del sujeto sobre su propio estado (de placer o de pena), abstracción hecha de todo precepto y de toda regla.

Si, pues, todos los críticos pueden y deben razonar para corregir y extender nuestros juicios del gusto, esto no es para expresar en una fórmula universalmente aplicable el motivo de estas especies de juicios estéticos, porque esto es imposible, sino para estudiar las facultades de conocer y sus funciones en estos juicios, y para explicar por medio de ejemplos esta finalidad subjetiva recíproca de la imaginación y el entendimiento, cuya forma, en una representación dada, constituye (como lo hemos mostrado) la belleza del objeto de esta representación. Así la crítica del gusto no es más que subjetiva, relativamente a la representación, por cuyo medio se nos da un objeto: es decir, que ella es el arte o la ciencia que reduce a reglas la relación recíproca del entendimiento, y la imaginación en la representación dada (relación independiente de toda sensación o de todo concepto anterior), y que, por consiguiente, determina las condiciones de la conformidad o desconformidad de estas dos facultades. Es un arte, cuando se limita a explicar esta relación y estas condiciones por medio de ejemplos; una ciencia, cuando deriva la posibilidad de esta especie de juicios de la naturaleza de estas facultades, en tanto que facultades de conocer en general. Nosotros no vamos a considerarla aquí más que bajo este punto de vista, como crítica trascendental. Se trata de explicar y justificar el principio subjetivo del gusto, en tanto que principio a priori del juicio. La critica, considerada como arte, busca solamente el aplicar a los juicios del gusto las reglas fisiológicas (aquí psicológicas), por consiguiente empíricas, conforme a las que el gusto procede realmente (sin pensar en la posibilidad de estas reglas); critica las producciones de las bellas artes, del mismo modo que la ciencia critica las facultades de juzgarlas.

## § XXXV El principio del gusto es el principio subjetivo del juicio en general

Hay cierta diferencia entre el juicio del gusto y el juicio lógico, que consiste en que este subsume, mientras aquél no, una representación bajo el concepto de un objeto; si así no fuera, el asentimiento necesario y universal que reclama un juicio del gusto, podría ser arrancado por medio de argumentos. Mas hay entre ellos esta semejanza; que los dos implican universalidad y necesidad; solamente la universalidad y la necesidad del juicio del gusto, no son determinadas por conceptos de objeto, y por consiguiente, son simplemente subjetivos. Por lo que, puesto que estos son los conceptos que constituyen el contenido de un juicio (lo que pertenece al conocimiento de un objeto), y que el juicio del gusto no puede ser determinado por conceptos, no se funda más que sobre la condición formal subjetiva de un juicio en general. La condición subjetiva de todos los juicios, es la facultad misma de juzgar, o el juicio. Esta facultad, considerada relativamente a una representación por la cual un objeto es dado, exige la conformidad de dos facultades representativas, a saber, la imaginación (para la intuición y el conjunto de elementos diversos del objeto), y el entendimiento (para el concepto o la representación de la unidad de este conjunto). Si, pues, el juicio no se

funda sobre un concepto del objeto, no puede consistir más que en la subsunción de la imaginación misma (en una representación, por lo cual un objeto es dado), bajo condiciones que permitan al entendimiento en general, pasar de la intuición a los conceptos. En otros términos, puesto que la libertad de la imaginación consiste en la facultad que tiene de esquematizar sin concepto, el juicio del gusto debe descansar únicamente sobre el sentimiento de la influencia recíproca de la imaginación con su libertad, y del entendimiento con su conformidad a las leyes, por consiguiente, sobre un sentimiento que nos hace juzgar el objeto conforme a la finalidad de la representación (por la cual este objeto es dado), por el libre juego de la facultad de conocer. El gusto, como juicio subjetivo, contiene, pues, un principio de subsunción, no de intuiciones bajo conceptos, sino de la facultad de las intuiciones o de las exhibiciones (es decir, de la imaginación), bajo la facultad de los conceptos (es decir, el entendimiento), en tanto que la primera en su libertad, se conforma con la segunda en su conformidad a las leyes.

Para descubrir la legitimidad de este principio por una deducción de los juicios del gusto, no podemos tomar por gula más que las propiedades formales de esta especie de juicios, y por consiguiente, no debemos considerar aquí más que la forma lógica.

## § XXXVI Del problema de la deducción de los juicios del gusto

A la perfección de un objeto puede hallarse ligado inmediatamente, de tal modo que forme un juicio de conocimiento, el concepto de un objeto en general, del que esta perfección contiene los predicados empíricos, y de este modo se tendrá un juicio de experiencia. Por donde este juicio tiene su principio en los conceptos a priori, que forman la unidad sintética de los diversos elementos de la intuición, y por medio de los cuales concebimos estos elementos como determinaciones de un objeto; y estos conceptos (las categorías), exigen una deducción que hemos sacado en la crítica de la razón pura, y por la cual hemos podido hallar también la solución de este problema. ¿Cómo los juicios sintéticos de conocimiento a priori son posibles? Este problema concierne, pues, a los principios a priori del entendimiento puro y de sus juicios teóricos.

Mas una percepción puede estar también inmediatamente ligada a un sentimiento de placer (o de pena); a una satisfacción que acompañe a la representación del objeto y le tenga en lugar de predicado, y resultara de esto un juicio estético, que no es un juicio de conocimiento. Cuando este juicio no es un simple juicio de sensación, sino un juicio formal de reflexión, que exige de cada uno como necesaria la misma satisfacción, tiene necesariamente por fundamento algún principio a priori que debe ser puramente, subjetivo (porque un principio objetivo sería imposible para esta especie de juicios), pero que necesita, como tal, de una deducción que explique cómo un juicio estético puede aspirar a la necesidad. Por donde esto es lo que da lugar a un problema del cual nos ocuparemos ahora: ¿cómo los juicios del gusto son posibles? Este problema concierne, pues, a los principios a priori del juicio puro en los juicios estéticos, es decir, en los juicios en que esta facultad no está únicamente (como en los juicios teóricos) para subsumir bajo conceptos objetivos del entendimiento, y en donde, no estando sometida a una ley, es ella misma, subjetivamente, su objeto y su ley.

Este problema puede ser todavía anunciado de este modo: ¿cómo es posible un juicio que, conforme al solo sentimiento particular de placer que refiere a un objeto, e independientemente de los conceptos de este objeto, pronuncia a priori, es decir, sin necesidad de atender al asentimiento de otro, que este placer debe hallarse ligado, entre todos los demás, a la representación del mismo objeto?

Es fácil de ver que los juicios del gusto son sintéticos, puesto que exceden el concepto y aun la intuición del objeto, y que añaden a esta intuición como predicado algo que no es del conocimiento, a saber, el sentimiento de placer (o de pena). Mas aunque este predicado (del placer particular ligado a la representación) sea empírico, estos juicios son a

priori o aspiran a ser tales, relativamente al asentimiento que exigen de cada uno; no hay más que ver las expresiones mismas por las cuales hacen valer su derecho; y así este problema de la crítica del juicio se halla contenido en el problema general de la filosofía trascendental: cómo los juicios sintéticos a priori son posibles.

## § XXXVII Lo que se afirma propiamente a priori en un juicio del gusto sobre un objeto

La unión inmediata de la representación de un objeto con un placer, no puede ser percibida más que interiormente, y si no se quisiera indicar otra cosa que esto, no se tendría entonces más que un juicio empírico. No existe, en efecto, representación, a la cual yo pueda ligar a priori un sentimiento (de placer o de pena), si no es aquella que descansa a priori sobre un principio racional que determina la voluntad. Aquí el placer (el sentimiento moral), es una consecuencia del principio, mas no se le puede comparar al placer del gusto, puesto que aquel supone el concepto determinado de una ley, mientras que este debe hallarse ligado inmediatamente con anterioridad a todo concepto, al simple juicio del gusto. También todos los juicios del gusto son juicios particulares, porque su predicado, que consiste en la satisfacción, no se halla ligado a un concepto, sino a una representación empírica particular. No es, pues, el placer, sino la universalidad de este placer, la que se percibe como ligada en el espíritu a un simple juicio sobre un objeto, que nos representamos a priori en un juicio del gusto, como una regla universal para el juicio. Es por un juicio empírico, como yo percibo y juzgo un objeto con placer. Mas es por un juicio a priori como yo lo encuentro bello, es decir, como yo exijo de cada uno como necesaria, la misma satisfacción.

## § XXXVIII Deducción de los juicios del gusto

Si convenimos en que un juicio puro del gusto, la satisfacción referente al objeto se halla ligada a un simple juicio que hacemos sobre su forma, no hay en esto otra cosa que la finalidad subjetiva que muestra esta forma para la facultad de juzgar, y que sentimos ligada en el espíritu a la representación del objeto. Por donde, como la facultad, considerada relativamente a las reglas formales del juicio o independientemente de toda materia (sea sensación, sea concepto), no puede extenderse más que a las condiciones subjetivas del uso del juicio en general (no aplicándose a un modo particular de la sensibilidad, ni a un concepto particular del entendimiento), y por consiguiente, a las condiciones subjetivas que se pueden suponer en todos los hombres (como necesarias para la posibilidad del conocimiento en general): la conformidad de una representación con estas condiciones del juicio, debe poderse admitir a priori como válida para cada uno. En otros términos, se puede justamente exigir aquí de cada uno el placer o la finalidad subjetiva de la representación para las facultades de conocer, en su aplicación a un objeto sensible en general[53].

OBSERVACIÓN

[53] Para fundarnos al reclamar el asentimiento universal en favor de una decisión del juicio estético, que descansa únicamente sobre principios subjetivos, basta que se conceda: 1.º, que entre todos los hombres, las condiciones subjetivas de la facultad de juzgar son las mismas, en lo que conviene a la relación de las facultades de conocer, y que se pongan en actividad con el conocimiento en general, lo que debe ser cierto, puesto que sin esto los hombres no podrían comunicarse sus representaciones y sus conocimientos; 2.º, que el juicio en cuestión no mira más que a esta relación (por consiguiente, a la condición formal de la facultad de juzgar), y que es puro; es decir, que no se halla mezclado ni con conceptos de objetos, ni con sensaciones. Que si se desprecia esta segunda condición, se aplicará inexactamente a un caso particular, un derecho que nos da una ley, mas esto no destruye en manera alguna este derecho en general.

Lo que hace esta deducción tan fácil es que no hay que justificar la realidad objetiva de un concepto; porque la belleza no es concepto de objeto, ni el juicio del gusto un juicio de conocimiento. Todo lo que afirma este juicio, es que estamos fundados para suponer universalmente en todo hombre estas condiciones subjetivas de la facultad de juzgar que hallamos en nosotros, y que hemos subsumido exactamente el objeto dado bajo estas condiciones. Por lo que, esta subsunción presenta sin duda inevitables dificultades, que no presenta el juicio lógico (porque en este se subsume bajo conceptos, mientras que en el juicio estético se subsume bajo una relación que no puede ser más que sentida, es decir, bajo una relación de la imaginación y del entendimiento, concertándose entre sí en la representación de la forma de un objeto, y es fácil en esto hacer una subsunción inexacta); mas esto no quita nada a la legitimidad del derecho que tiene el juicio de contar con un asentimiento universal, y que vuelve por sí sólo a declarar el principio universalmente válido. En cuanto a las dificultades y a las dudas que pueden nacer sobre la exactitud de la subsunción de un juicio bajo este principio, no hacen más dudosa la legitimidad misma del derecho que tiene en general el juicio estético de aspirar a la universalidad, y por consiguiente, el principio mismo de que una subsunción defectuosa (aunque la cosa sea más rara y más difícil) del juicio lógico bajo este principio, puede hacer dudoso el mismo, que es objetivo. Que si se pregunta cómo es posible admitir a priori la naturaleza como un conjunto de objetos de gusto, este problema se refiere a la teleología, porque se debía considerar como un fin de la naturaleza, esencialmente inherente al concepto que tenemos de ella, la producción de formas finales para nuestro juicio. Mas la exactitud de este aspecto es todavía muy dudosa, mientras que la realidad de los objetos de la naturaleza es una cosa de experiencia.

## § XXXIX De la propiedad que tiene una sensación de poderse participar

Cuando la sensación, como elemento real de la percepción, se refiere al conocimiento, se llama sensación de los sentidos; y no se puede admitir que su cualidad especifica pueda ser general y uniformemente participada más que atribuyendo a cada uno un sentido igual al nuestro; mas es lo que no se puede suponer, respecto de ninguna sensación de los sentidos. Así, aquel a quien falta el sentido del olfato, no puede participar la especie de sensación que es propia de este sentido; y aun cuando este sentido no le faltara, no puedo estar seguro que él recibe de una flor exactamente la misma sensación que yo. Mas la diferencia entre los hombres debe ser muy grande todavía, relativamente a lo que puede haber de agradable o desagradable en la sensación de un mismo objeto de los sentidos; y yo no puedo exigir que cada uno sienta el placer que yo recibo de esta especie de objeto. Como el placer de que aquí se trata entra en el espíritu por los sentidos, y de este modo somos pasivos en él, se puede llamar placer de posesión.

Por el contrario, la satisfacción que referimos al carácter moral de una acción, no es un placer de posesión, sino de espontaneidad y de conformidad con la idea de nuestro destino. Mas este sentimiento, que se llama el sentimiento moral, supone conceptos; no revela una libre finalidad, sino una finalidad conforme a leyes, y por consiguiente, no puede ser universalmente participado más que por medio de la razón; y si el placer puede ser lo mismo para cada uno, es porque los conceptos de la razón práctica pueden ser perfectamente determinados.

El placer ligado a lo sublime de la naturaleza, como placer de una contemplación razonante[54] aspira también al derecho de ser universalmente participado; mas él mismo supone ya otro sentimiento, el de nuestro destino supra-sensible, que, por oscuro que sea, tiene un fundamento moral. Mas no estamos fundados para suponer que los demás considerarán este sentimiento, y que hallarán en la contemplación de la magnitud salvaje de la naturaleza semejante satisfacción (que no tiene aquí verdaderamente por objeto el aspecto de la naturaleza, porque este

[54] Vernünftelnden.

aspecto es más bien horroroso). Y sin embargo, considerando que en toda ocasión favorable se deben tener en cuenta los principios de moralidad, yo puedo también atribuirá cada uno esta satisfacción, mas solamente por medio de la ley moral, la cual por su parte se funda en conceptos de la razón.

Mas el placer de lo bello, ni es un placer de posesión, ni el de una actividad conforme a leyes, ni el de una contemplación razonante conforme a ideas, sino un placer de simple reflexión. Sin tener por guía un fin o un principio, acompaña a la común aprensión de un objeto, tal como resulta del concurso de la imaginación, en tanto que facultad de intuición, y del concuso del entendimiento, en tanto que facultad de conceptos, por medio de cierta aplicación del juicio, que exige la experiencia más vulgar: solo que mientras que en este último caso el juicio tiene por objeto llegar a un concepto objetivo empírico, en el primero (en el juicio estético), no tiene otro objeto que percibir la concordancia de la representación con la actividad armoniosa de estas dos facultades de conocer, ejerciéndose con libertad, es decir, sentir con placer el estado interior ocasionado por la representación. Este placer debe necesariamente apoyarse en cada uno sobre las mismas condiciones, puesto que estas son las condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento en general; y el concierto de estas dos facultades de conocer, que se exige para el gusto, debe exigirse también de una inteligencia ordinaria y sana, tal que se puede suponer en todos. Por esto aquel que forma un juicio del gusto (si en todo caso no se engaña interiormente, y se toma la materia por la forma, el atractivo por la belleza) puede atribuir a cualquiera otro la finalidad subjetiva, es decir, la satisfacción que refiere al objeto, y considerar su sentimiento como debiendo ser universalmente participado, y esto sin el intermedio de los conceptos.

## § XL Del gusto considerado como una especie de sentido común

Se da muchas veces al juicio, considerando menos su reflexión que su resultado, el nombre de sentido, y se habla del sentido de la verdad, del sentido de las conveniencias, del sentido de lo justo, etc. Se sabe muy bien sin embargo, o al menos se debe saber, que esto no es un sentido en que estos conceptos pueden tener lugar, que un sentido puede mucho menos todavía aspirar a reglas universales, y que jamás semejante representación de la verdal, de la conveniencia, de la belleza o de la honestidad nos vendría al espíritu, si no pudiésemos elevarnos por cima de los sentidos a las facultarles superiores de conocer. La inteligencia común entendida por la sana inteligencia (que no está todavía cultivada) es considerada como la menor de las cosas que se pueden esperar de cualquiera que reivindica el nombre de hombre, tiene también el muy delicado honor de ser decorada con el nombre de sentido común (sensus communis), y de tal suerte, que bajo la palabra común, no solamente en el lenguaje alemán en donde la palabra gemein tiene realmente doble sentido, sino también en muchos otros, se entiende lo que es vulgar (vulgare)[55], es decir, lo que se encuentra en todas partes, y cuya posesión no es un mérito o una ventaja.

Mas por sentido común, es necesario entender la idea de un sentido común a todos[56], es decir, una facultad de juzgar, que en su reflexión considera (a priori) lo que debe ser en los demás el modo de representación de que se trata, con el fin de comparar en cierto modo su juicio con toda la razón humana, y de evitar por esto una ilusión que, haciéndonos tomar por objetivas condiciones particulares y subjetivas, tendría una funesta influencia sobre el juicio. Luego para esto es necesario comparar nuestro juicio con el de otros, y más bien todavía con sus juicios posibles que con sus juicios reales, y suponerse en el puesto de cada uno de ellos, teniendo cuidado solamente de hacer abstracción de los

[55] Commun tiene en francés dos sentidos que Kant atribuye aquí a gemein; mas nosotros tenemos además para espresar uno de estos sentidos, la palabra vulgar cuyo equivalente falta en la lengua alemana, lo que obliga a Kant a emplear la palabra latina vulgare, de donde viene la palabra francesa. -J. B.

[56] Gemeinsschafetlicheu sinnes.

límites que restringen accidentalmente nuestro propio juicio, es decir, descartando en lo posible lo que constituye la materia o sensación en el modo de representación, para llevar toda su atención sobre las propiedades formales de esta representación o de este modo de representación. Pero esta operación de la reflexión parecerá quizá muy artificial para que se pueda atribuir alo que se llama el sentido común; pero no aparece así más que cuando la expresamos con fórmulas abstractas; nada hay más natural en sí como hacer abstracción de todo atractivo y de toda emoción, cuando se busca un juicio que pueda servir de regla universal.

He aquí las máximas de la inteligencia común, que no forman parte ciertamente de la crítica del gusto, pero que pueden servir de explicación a sus principios: l.º, pensar por sí mismo; 2.º, pensar en sí, colocándose en el puesto de otro; 3.º, pensar de manera que se esté siempre de acuerdo consigo mismo. La primera, es la máxima de un espíritu libre de prejuicios; la segunda, la de un espíritu extensivo; la tercera, la de un espíritu consecuente. La tendencia a una razón pasiva, por consiguiente, a la heteronomía de la razón, se llama prejuicio; y el mayor de todos es representarse la naturaleza como no hallándose sometida a estas reglas que el entendimiento le da necesariamente como principio, en virtud de su propia ley; es decir, la superstición[57]. La cultura del espíritu[58] nos libra de la superstición como de todos los prejuicios en general; mas la superstición es el prejuicio por excelencia (en sentido elevado), porque de la ceguedad en que nos coloca, y que aun nos impone como una ley, resulta la necesidad de ser guiados por otros, y por consiguiente, la pasividad de la razón. En cuanto a la segunda máxima, estamos, además, acostumbrados a denominar estrecho (limitado, al contrario de extensivo), a aquel talento que no sirve para cosa alguna grande (principalmente para algo que exija una gran fuerza de aplicación).

Más aquí no hay cuestión acerca de la facultad del conocimiento; no se trata más que de la maura de pensar, o de hacer un uso conveniente del pensamiento; por esto es por lo que un hombre, por débil que sea la capacidad o el grado de desarrollo a que le reduzca la naturaleza humana, manifiesta un espíritu extensivo, sabiendo elevarse sobre las condiciones particulares o subjetivas del juicio (a las cuales tantos otros quedan, por decirlo así, pegados y complaciéndose en reflexionar sobre su propio juicio), bajo un punto de vista universal (que no se puede determinar más que colocando bajo el punto de vista de otro).

La tercera máxima, la que exige que el pensamiento sea consecuente consigo mismo, es muy difícil de observar, y no se puede llegar a ella más que por medio de la unión de las dos primeras, y en razón del hábito adquirido por una larga práctica de estas máximas. Se puede decir que la primera de estas máximas, es la del entendimiento; la segunda, la del Juicio; la tercera, la de la razón.

Cogiendo la ilación interrumpida por este episodio, diremos que la expresión del sentido común (sensus communis)[59], conviene mejor al gusto que a la inteligencia común, al juicio estético que al juicio intelectual, si se quiere entender por la palabra sentido un efecto de la simple reflexión sobre el espíritu, porque entonces se entiende por sentido el sentimiento de placer. Aun se podría definir el gusto como la facultad de juzgar de lo que hace propio para ser universalmente participado, el sentimiento ligado sin el auxilio de ningún concepto, a una representación dada.

[57] Es sencillo el ver que la cultura del espíritu es fácil en teris, más lenta y difícil de obtenerla en hipótesis; porque el no dejar su razón un estado puramente pasivo, y el no recibir nada de ninguna ley más que de sí mismo, es completamente fácil para el hombre que no quiero descartarse de su fin esencial y que no desean saber lo que hay sobre su entendimiento; mas como es difícil resistir a este deseo, y nunca faltarán hombres que prometerán con seguridad satisfacerlo, la simple negativa (a la cual se limita la verdadera cultura del espíritu) debe ser muy difícil el conservarla o establecerla en el espíritu, principalmente en el espíritu público.

[58] Aufklarung.

[59] Se podría designar el gusto con el nombre de sensus communis aestheticus, y la inteligencia común con el de sensus communis logicaes.

La aptitud que tienen los hombres para comunicarse sus pensamientos, exige también cierta relación de la imaginación y del entendimiento, conforme a la cual se juntan las intuiciones a los conceptos y estos a las intuiciones, de manera que formen un conocimiento; mas entonces la concordancia de estas dos facultades del espíritu tiene un carácter legal; depende de conceptos determinados. Esto no es más que cuando la imaginación en libertad despierta al entendimiento, y cuando este, sin el auxilio de conceptos da la regularidad al juego de la imaginación, entonces es solamente cuando la representación es participada, no como pensamiento, sino como sentimiento interior de un estado de armonía del espíritu. El gusto es, pues, la facultad de juzgar a priori los sentimientos ligados a una representación dada, propios para ser participados (sin el intermedio de un concepto). Si se pudiese admitir que la sola propiedad que tiene nuestro sentimiento de poder ser universalmente participado, encierra desde luego un interés para nosotros (que no hay derecho para deducir de la naturaleza de un juicio puramente reflexivo), se podría explicar por qué el sentimiento del gusto se atribuye a cada uno, por decirlo así, como un deber.

## § LI Del interés empírico de lo bello

Hemos demostrado anteriormente, que el juicio del gusto, por el cual una cosa se declara bella, no debe tener por motivo ningún interés. Mas de aquí no se sigue que este juicio una vez formado como juicio estético puro, no puede llevar ningún interés. En todo caso este enlace no podrá ser más que indirecto, es decir, que es necesario primero representarse el gusto como ligado a cualquiera otra cosa, para poder juntar a la satisfacción que da la simple reflexión sobre un objeto, un placer que se refiere a la existencia de este objeto (porque en esto consiste todo interés). En efecto, se puede aplicar aquí al juicio estético lo que se ha dicho en el juicio de conocimiento (de las cosas en general) a posse ad esse non valet consequentia. Pero esta otra cosa no puede ser más que alguna cosa empírica, como una inclinación propia de la naturaleza humana, o alguna cosa intelectual, como la propiedad que tiene la voluntad de poder ser determinada a priori por la razón; dos cosas que refieren una satisfacción a la existencia de un objeto, y pueden así comunicar un interés a lo que ha agradado por sí mismo e independientemente de todo interés.

Empíricamente lo bello no tiene interés más que en la sociedad; y si se considera como natural en el hombre la inclinación a la sociedad, y la sociabilidad como una cualidad necesaria del hombre, criatura destinada a la vida de sociedad, y por consiguiente, como una cualidad inherente a la humanidad, entonces es imposible no considerar el gusto como una facultad de juzgar de las cosas cuyo sentimiento se puede ver participado por los demás, y por consiguiente, como un medio de satisfacer la inclinación natural de cada uno.

Un hombre relegado en una isla desierta no pensará en adornar su choza o en adornarse a sí mismo; no se cuidará de buscar flores, todavía menos de plantarlas para esto; solamente en la sociedad es donde piensa que es un hombre distinguido en su especie (lo que constituye el principio de la civilización). Porque así es como juzga el que se muestra inclinado y apto para comunicar su placer a los demás, y que no recibe contento de un objeto, si es él solo el que lo experimenta. Además, cada uno espera y exige de los demás que consideren esta necesidad que pide que el sentimiento sea universalmente participado, y que parece venir de un pacto originario dictado por la misma humanidad. De este modo, sin duda, la sociedad ha dado importancia y un gran interés, primero a las cosas que no eran más que simples atractivos, como a los colores de que se componía (el achiote entre los caribes, o el cinabrio entre los iroqueses), o a las flores, a las conchas, a las plumas de las aves; después también con el tiempo, a las formas bellas, (por ejemplo, en las canoas, en los vestidos, etc.), que por sí mismas no procuran ningún goce; hasta que por último, la civilización llegando a su más alto grado, cultivando la inclinación a la sociedad, dio a los hombres la ley de no conceder valor a

las sensaciones más que en tanto que puedan ser universalmente participadas. Desde entonces, aunque el placer que cada uno encuentra en un objeto sea débil y no tenga por sí mismo un gran interés, sin embargo, la idea de que puede ser universalmente participado, extiende su valor hasta lo infinito. Mas este interés indirecto que refiere a lo bello la inclinación a la sociedad, y que es por consiguiente empírico, no es aquí de ninguna importancia para nosotros, porque no nos hemos de ocupar más que de lo que tenga una relación a priori, aunque indirecta, con el juicio del gusto. En efecto, si pudiéramos descubrir algún interés de esta naturaleza relacionado con la belleza, el gusto suministraría a nuestra facultad de juzgar una transición para pasar del goce sensible al sentimiento moral, y de este modo, no solamente seríamos conducidos a tratar del gusto, de una manera más conveniente, sino que se obtendría también un eslabón intermedio en la cadena de las facultades humanas a priori, de donde debe derivar toda legislación. Todo lo que se puede decir del interés empírico que se refiere a los objetos del gusto y al gusto mismo, es que como el gusto sirve a la inclinación, por más cultivada que sea, este interés se puede confundir con todas las inclinaciones y todas las pasiones cuyo desenvolvimiento halla en la sociedad toda la variedad de que son capaces hasta su más alto grado, y que el interés de lo bello, cuando no tiene otro principio, no puede suministrar más que un paso dudoso de lo agradable al bien. Mas considerando el gusto en su pureza, no se puede encontrar en él este paso; es lo que interesa investigar.

## § XLII Del interés intelectual de lo bello

Es necesario rendir homenaje a las excelentes intenciones de los que, queriendo referir al fin último de la humanidad, es decir al bien moral, todas las ocupaciones a que los hombres son llevados por las disposiciones interiores de su naturaleza, han considerado como un signo de un buen carácter moral el mostrar un interés a lo bello en general. Mas otros les han opuesto, no sin razón, el ejemplo de los talentos del gusto, que son ordinariamente vanos, fantásticos, entregados a desastrosas pasiones, y que tendrían quizá menos derecho que nadie a creerse superiores a los demás, por lo que se refiere a principios morales; y por consiguiente, parece que el sentimiento de lo bello no es solamente (como es en efecto), específicamente diferente del sentimiento moral, sino también que el interés que a él se puede referir, se conforma difícilmente con el interés moral, y que no existe entre ellos afinidad interior.

Por lo que, yo concedo voluntariamente que el interés que se refiere a lo bello del arte (por lo que entiendo también el uso artificial que se puede hacer de las bellezas de la naturaleza, sirviéndose de ellas como de adornos, por consiguiente en un objeto de vanidad), no prueba un espíritu que solamente se refiere o nos lleva al bien moral. Mas yo sostengo también, que tomarse un interés inmediato por la belleza de la naturaleza (no solamente tener gusto para juzgar), es siempre el signo de una alma buena; y que si este interés es habitual y se liga voluntariamente a la contemplación de la naturaleza, anuncia al menos una disposición de espíritu, favorable al sentimiento moral. Mas es necesario recordar bien que yo no hablo propiamente aquí más que de las bellas formas de la naturaleza, y que coloco accidentalmente los atractivos que ésta junta ordinariamente con tanta profusión, por la que el interés que a ello se refiere es ciertamente inmediato, mas sin embargo, empírico.

El que contempla en la soledad (y sin tener por objeto comunicar sus observaciones a los demás) la belleza de una flor silvestre, de un pájaro, de un insecto, o de alguna otra cosa semejante, para admirarla y quererla, y siente no hallar esta cosa en la naturaleza, aunque le proporcionara algún daño, independientemente de todas las ventajas que de ella pudiera

sacar, aquel refiere a la belleza de la naturaleza, un interés inmediato o intelectual. No es solamente la producción de la naturaleza lo que le agrada por su forma, sino también la existencia de esta producción, sin que ningún atractivo sensible entre en ella o se le refiera fin alguno.

Notemos, que si ocultamente se engañase este amante de lo bello, plantando en la tierra flores artificiales (imitando perfectamente las flores naturales), o colocando sobre las ramas de los árboles, pájaros artísticamente formados, y se le descubriese después el artificio, este interés inmediato que al pronto había tomado por estos objetos, desaparecería may pronto, y quizá daría el puesto a otro, a un interés de vanidad, es decir, al deseo de adornar de ellos su cuarto, para presentar una muestra. Es necesario, que al ver una belleza de la naturaleza, tengamos el pensamiento de que es la naturaleza misma quien la ha producido, y solamente sobre este pensamiento es sobre el que se funda el interés inmediato que nos tomamos. De lo contrario, no habría más que un simple juicio del gusto despojado de todo interés, o un juicio ligado a un interés mediato, es decir, a un interés que viene de la sociedad; y esta última especie de interés no suministra ninguna señal cierta de disposiciones moralmente buenas.

Esta ventaja que tiene la belleza natural, sobre la belleza artística de ejercitar sólo un interés inmediato, aunque pueda ser ciertamente sobrepujada por esta, en cuanto a la forma, esta ventaja concierta con el espíritu sólido y purificado de todos los hombres que han cultivado su sentimiento moral. Si un hombre teniendo bastante gusto para apreciar las producciones de las bellas artes con la mayor exactitud y finura, abandona sin pesar el cuarto donde brillan estas bellezas que satisfacen la vanidad, y busca la belleza de la naturaleza para encontrar en ella como un deleite que sostiene su espíritu en este camino cuyo término jamás se puede tocar, consideraremos con respeto esta preferencia, y supondremos a este hombre un alma bella, que no atribuiremos a un inteligente o a un amante, porque experimente interés por los objetos del arte. ¿Cuál es, pues, la diferencia de estas apreciaciones tan diversas de las dos especies de objetos que en el simple juicio del gusto se disputarían a porfía la superioridad?

Nosotros tenemos una facultad de juzgar puramente estética, es decir, una facultad de juzgar de las formas sin conceptos, y de hallar en el sólo juicio que de ellas formamos una satisfacción de la que al mismo tiempo hacemos una regla para cada uno, sin que este juicio se funde en un interés ni produzca ninguno. De otro lado, tenemos también una facultad de juzgar intelectual, que determina por las simples formas, máximas prácticas (en tanto que son propias para fundar por sí mismas una legislación universal), una satisfacción a priori, de la que hacemos una ley para cada uno, y que no se funde sobre ningun interés, pero produce uno. El placer es, en el primer juicio, el del gusto; en el segundo, el del sentimiento moral.

Mas la razón interesa por lo mismo que las ideas (por las cuales ella produce en el sentimiento moral un interés inmediato) tienen también una realidad del objeto, es decir, por aquello que la naturaleza revela, al menos por cualquier traza o cualquier signo, un principio que nos autoriza a admitir una concordancia regular entre sus producciones y la satisfacción que somos capaces de experimentar independientemente de todo interés (y que no conocemos a priori como una ley para cada uno, sin poderlo fundar sobre pruebas). La razón debe, pues, tomarse un interés en toda manifestación de la naturaleza que realiza semejante acuerdo; por consiguiente, el espíritu no puede reflexionar sobre la belleza de la naturaleza, sin hallarse al mismo tiempo interesado en ella. Pero este interés es moral por asociación; y el que toma interés por la belleza de la naturaleza, no puede hacerlo más que a condición de haber sabido unir un gran interés al bien moral. Hay, pues, razón para suponer al menos buenas disposiciones morales en aquel a quien interesa inmediatamente la belleza de la naturaleza.

Se dirá que esta interpretación de los juicios estéticos que les supone una especie de parentesco con el sentimiento moral, parece muy reducida para que se la pueda considerar como la verdadera explicación del

lenguaje simbólico que la naturaleza nos habla en sus bellas formas. Mas ahora este interés inmediato que se refiere a lo bello de la naturaleza no es realmente común; no es propio más que de aquellos, cuyo espíritu ha sido ya cultivado para lo bello, o es eminentemente propio para recibir esta cultura; en aquellos, la analogía que existe entre el juicio puro del gusto (que sin depender de ningún interés, nos hace experimentar una satisfacción, y la representa al mismo tiempo a priori como conviniendo a la humanidad en general), y el juicio moral que llega al mismo resultado por medio de conceptos, aun sin los auxilios de una reflexión clara, sutil y premeditada, esta analogía comunica al objeto del primer juicio un interés inmediato igual al del objeto del segundo: solamente que mientras aquel es libre, este está fundado sobre leyes objetivas. Añadamos a esto la admiración de estas bellas producciones de la naturaleza, en donde ésta se muestra artista, no por efecto de la casualidad, sino como con intención, siguiendo un orden regular, y nos revelará una finalidad, cuyo objeto no hallamos en ninguna parte fuera, de suerte que lo buscamos naturalmente en nosotros mismos, en el objeto final de nuestra existencia, saber, en el destino moral (la investigación del principio de la posibilidad de esta finalidad de la naturaleza se presenta en la teleología).

Es fácil mostrar que la satisfacción, referente a las bellas artes, no se halla ligado a un interés inmediato, como el que se refiere a la bella naturaleza.

En efecto; o bien una obra de arte es una imitación de la naturaleza, que llega hasta producir ilusión, y entonces produce el mismo efecto que una belleza natural (pues que como tal se toma); o bien tiene visiblemente por objeto el satisfacernos, y entonces la satisfacción que se refiriera a esta obra, sería en verdad producida inmediatamente por el gusto; mas en esto no habría otro interés que el que se refiriera inmediatamente a la causa misma o al principio de esta obra, es decir, a un arte que no puede interesar más que por su objeto, y nunca por sí mismo. Se dirá quizás que hay casos en que los objetos de la naturaleza no nos interesan por su belleza, sino en tanto que les asociamos una idea moral; mas en esto no son estos objetos mismos los que interesan inmediatamente; es la cualidad que tiene la naturaleza de ser propia para una asociación de este género, que le pertenece esencialmente.

Los atractivos que se hallan en la bella naturaleza, y que muchas veces se hallan, por decirlo así, tan fundidos con las bellas formas, pertenecen o a las condiciones de la luz (que forman el color) o a las modificaciones del sonido (que forman los tonos). Estas son allí, en efecto, las solas sensaciones que no ocasionan únicamente un sentimiento de los sentidos, sino aun una reflexión sobre la forma de estas modificaciones de los sentidos, que contiene de este modo como un lenguaje que nos pone en comunicación con la naturaleza, y parece tener un sentido superior. Así el color blanco de lis parece disponer al alma a las ideas de inocencia, y si se sigue el orden de los siete colores desde el rojo al violado, se encuentra en ellos el símbolo de las ideas: 1.º, de la sublimidad; 2.º, del valor; 3.º, del candor; 4.º, de la afabilidad; 5.º, de la modestia; 6.º, de la constancia y 7.º, de la ternura. El canto de las aves anuncia la alegría y el contento de la existencia. Al menos interpretamos así la naturaleza, sea o no este su fin. Mas este interés que tomamos en efecto por la belleza, no se reduce más que a la belleza de la naturaleza; desaparece desde que se nota que somos engañados, y que lo que la excitaba no era más que el arte, hasta tal punto, que el gusto no puede hallar en esto nada de bello, ni la vista nada de atractivo. No hay nada que los poetas hayan ensalzado, más que hayan hallado más delicioso que el canto del ruiseñor que se hace oír en una selva solitaria durante la calma de una noche de estío, a la dulce claridad de la luna. Sin embargo, si alguno, queriendo agradar y para entretener sus convidados los conduce, bajo pretesto de hacerles respirar el aire de los campos, cerca de un bosque donde no existe ningún cantor de esta especie, sino donde se ha ocultado un joven revoltoso que sabe perfectamente imitar el canto de esta ave (con una caña o con un junco), así que se aperciban el ardid nadie podrá escuchar más este canto que soñaba momentos antes tan encantador; y lo mismo sucederá con el canto de las demás aves. No hay más que la naturaleza, o lo que tomamos como la naturaleza, que pueda hacernos referir a lo bello un interés inmediato; y esto es verdad con mayor motivo cuando queremos exigir de otros este interés, como sucede, en efecto, cuando tenemos por groseros y sin

elevación, a estos hombres que no tienen el sentimiento de la bella naturaleza (porque nombramos así la capacidad que nos hace hallar un interés en la contemplación de la naturaleza), y que en la mesa no piensan más que en el goce de los sentidos.

## § XLIII Del arte en general

1. El arte se distingue de la naturaleza como hacer (facere), se distingue de obrar (agere) y hay entre una producción de la naturaleza, la diferencia de una obra (opus) a un efecto (effectus).

No se debería aplicar propiamente el nombre de arte más que las cosas producidas con libertad, es decir, con una voluntad que toma la razón por principio de sus acciones. En efecto; aunque se quiera llamar obras de arte las producciones de las abejas (los surcos de cera regularmente construidos), no se habla así más que por analogía; porque desde que nos apercibimos que su trabajo no está fundado sobre una reflexión que les sea propia, se dice que es una producción de su naturaleza (del instinto) y se aplica el arte a su criador.

Cuando al cavar en un huerto se halla como sucede muchas veces, un trozo de madera tallada, no se dice que es una producción de la naturaleza, sino del arte; la causa eficiente de esta producción ha concebido un fin, al cual debe su forma este objeto. Además, se reconoce también el arte en todas las cosas que son tales, que su causa, antes de producirlas, ha debido tener la representación de ellas (como sucede en las abejas), sin concebirlas sin embargo, como efectos; pero cuando se nombra simplemente obra de arte, para distinguirla de un efecto de la naturaleza, se entiende siempre por esto una obra de los hombres.

2. El arte en tanto que habilidad del hombre, se distingue también de la ciencia como poder, de saber; como la facultad práctica, de la facultad teórica; como la técnica de la teoría (como por ejemplo, la agricultura de la geometría). Y así una cosa que se puede hacer, desde que se sabe lo que se ha de hacer, y se conoce suficientemente el medio que se ha de emplear para alcanzar el efecto deseado, no es precisamente del arte. No se debe buscar el arte más que allí donde el conocimiento perfecto de una cosa no nos da al mismo tiempo la habilidad necesaria para hacerlo. Camper describe muy exactamente la manera de hacer un buen zapato, mas seguramente no ha podido hacer un buen zapato, mas seguramente no ha podido hacer ninguno[60].

3. El arte se distingue también del oficio; el primero se llama liberal; el segundo puede llamarse mercenario. No se considera el arte más que como un juego, es decir, como una ocupación agradable por sí misma, y no se le atribuye otro fin; mas el oficio se mira como un trabajo, es decir, tomo una ocupación desagradable por sí misma (penosa), que no atrae más que por el resultado que promete (por ejemplo, por el aliciente de la ganancia), y que por consiguiente, encierra una especie de violencia. ¿Se debe colocar en la jerarquía de las profesiones el relojero entre los artistas, y los herreros, al contrario, entre los artesanos? Para contestar esta pregunta es necesario otro medio de apreciación que el que hemos tomado aquí; es decir, que es necesario considerar la proporción del talento que se exige en una y otra profesión. Además, en lo que se llama las siete artes liberales, ¿no hay algunas que debemos referir a la ciencia, y otras que debemos acercar al oficio? Es una cuestión, pues, de la que yo no quiero hablar aquí. Mas lo que hay de cierto, es que en todas las artes hay algo de fuerza, o como se dice, un mecanismo, sin el cual el espíritu, que debe hallarse libre en el arte, y que sólo anima la obra, no podría tomar cuerpo, y se evaporaría todo entero (por ejemplo, en la poesía, la corrección y la riqueza del lenguaje, así como la prosodia y la medida).

[60]. En mi país, un hombre del pueblo a quien se propone un problema como el del huevo de Colón, dice que esto no es del arte sino de la ciencia: lo que quiere decir que cuando se sabe la cosa, se puede la misma: y habla de la misma manera del pretendido arte del prestidigitador. No dudará, por el contrario, en llamar arte la destreza del bailarín en la cuerda.

Es bueno hacer esta observación en un tiempo en que ciertos pedagogos creen hacer el mayor servicio a las artes liberales, descartando de estas toda especie de violencia, y cambiando el trabajo en puro juego.

## § XLIV De las bellas artes

No hay ciencia de lo bello, sino solamente una crítica de lo bello; del mismo modo que no hay bellas ciencias, sino solamente bellas artes. En efecto; en primer lugar; si hubiera una ciencia de lo bello, se decidiría científicamente, es decir, por medio de argumentos, si una cosa debe ser o no tenida por bella, y entonces el juicio sobre la belleza, entrando en la esfera de la ciencia, no sería un juicio del gusto. Y, en segundo lugar, una ciencia que, como tal, debe ser bella, es un contrasentido. Porque si se le pregunta a título de ciencia, por principios o por pruebas, se nos contestaría por medio de buenas palabras[61]. Lo que ha dado lugar sin duda a la expresión usada de bellas ciencias, es que se ha observado muy bien que las bellas artes, para alcanzar toda su perfección, exigen mucha ciencia, por ejemplo, el conocimiento de lenguas antiguas, la asidua lectura de autores considerados como clásicos, la historia, el conocimiento de antigüedades, etc.; y es porque estas ciencias históricas deben necesariamente servir de preparación o de fundamento a las bellas artes, y también porque se ha comprendido en ellas el conocimiento mismo de las bellas artes (de la elocuencia y de la poesía) y por una especie de trasposición se han llamado a las mismas bellas ciencias.

Cuando el arte, conformándose con el conocimiento de un objeto posible, se limita a hacer para realizarlo todo lo que es necesario, es mecánico; pero si se tiene por fin inmediato el sentimiento del placer, es estético. El arte estético comprende las artes agradables y las bellas artes, según que tiene por objeto el asociar el placer a las representaciones, en tanto que simples sensaciones, o en tanto que especies de conocimiento.

Las artes agradables son las que no tienen otro fin que el goce; tales son todos estos atractivos que pueden encantar a una reunión en la mesa, como relatar de una manera agradable, empeñar o interesar la reunión en una conversación llena de abandono y vivacidad, elevarla por el chiste y la risa a un cierto tono de gracia, en el que en cierto modo se puede decir todo lo que se quiera, y en donde nadie quiere tener que responder de lo que ha dicho, puesto que no se piensa más que en alimentar el entretenimiento del momento, y no en suministrar una materia fija a la reflexión y a la discusión. (Es necesario referir a esta especie de artes el del servicio de la mesa, y aun la música que se emplea en las grandes comidas, que no tiene otro objeto que entretener los espíritus por medio de sonidos agradables en el tono de la gracia, y que permite a los vecinos conversar libremente entre sí, sin que nadie ponga la menor atención en la composición de esta música.) Colocaremos también en la misma clase todos los juegos que no ofrecen otro interés que un pasatiempo.

Las bellas artes, por el contrario, son especies de representaciones, que tienen su fin en sí mismas, y que sin otro objeto, favorecen sin embargo, la cultura de las facultades del espíritu en su relación con la vida social.

La propiedad que tiene un placer de poder ser universalmente participada, supone que aquél no es un placer del goce, derivado de la pura sensación, sino de la reflexión; y así las artes estéticas, en tanto que bellas artes, tienen por regla el juicio reflexivo, y no la sensación.

## § XLV Las bellas artes deben hacer el efecto que la naturaleza

Ante una producción de las bellas artes, es necesario que tengamos la conciencia de que es una producción del arte, y no de la naturaleza, pero también es necesario que la finalidad de la forma de esta producción aparezca tan independientemente de toda violencia de reglas arbitrarias, como si fuera simplemente una producción de la naturaleza. Sobre este sentimiento del libre, pero armonioso juego de nuestras facultades de conocer, es sobre el que descansa este placer, que sólo puede ser

universalmente participado, sin que por esto se apoye sobre conceptos. Hemos visto que la naturaleza es bella cuando hace el efecto del arte; el arte a su vez no puede llamarse bello más que cuando, aunque, tengamos conciencia de que es arte, nos haga el efecto de la naturaleza.

Que se trate de la naturaleza o del arte, podemos decir generalmente que es bello aquello que agrada únicamente en el juicio que formamos de ello (no en la sensación, ni por medio de un concepto). Por lo que, el arte tiene siempre un designio determinado de producir alguna cosa. Mas si no se tratase más que de una simple sensación (alguna cosa puramente subjetiva), que debiera estar acompañada de placer, esta producción no agradaría en el juicio más que por medio de una sensación de los sentidos. De otro lado, si el designio concierne a un objeto determinado, el objeto producido por el arte no agradará más que por medio de conceptos. En los dos casos, el arte no agrada únicamente en el juicio, es decir, no agradaría como bello, sino como mecánico.

Así una finalidad de una producción en las bellas artes, aunque tenga un designio, no debe dejarlo aparecer, es decir, que las bellas artes deben hacer el efecto de la naturaleza, aunque se tenga conciencia de que son artes. Por lo que una producción del arte hace el efecto de la naturaleza, cuando se halla que las reglas, conforme a las cuales únicamente esta producción puede ser lo que debe ser, han sido exactamente observadas, pero que no deja aparecer el esfuerzo, que no descubre la forma de la escuela, y no recuerda en cierto modo que la regla estaba en los ojos del artista, y que encadenaba las facultades de su espíritu.

## § XLVI Las bellas artes son artes del genio

El genio es el talento (don natural) que da al arte su regla. Como el talento o el poder creador que posee el artista es innato, y pertenece por tanto a la naturaleza, se podría decir también que el genio es la cualidad innata del espíritu (ingenium), por la cual la naturaleza da la regla al arte.

Sea lo que fuere de esta definición, ya sea arbitraria, ya sea o no conforme al concepto que asociamospor costumbre a la palabra genio (lo que examinaremos en el párrafo siguiente), siempre se puede probar de antemano, que, conforme al sentido aquí adoptado, las bellas artes deben ser consideradas necesariamente como artes del genio.

En efecto; todo arte supone reglas, por cuyo medio es representada como posible una producción artística. Mas el concepto de las bellas artes no permite que el juicio formado sobre la belleza de sus producciones, sea derivado de regla alguna que tenga por principio un concepto, y que, por consiguiente, nos muestre cómo es posible la cosa. Así las bellas artes no pueden hallar por sí mismas la regla que deben seguir en sus producciones. Por lo que, como sin regla anterior una producción no puede recibir el nombre de arte, es necesario que la naturaleza de al arte la regla en el sujeto (y esto por la armonía de sus facultades), es decir que las bellas artes no son posibles más que como producciones del genio.

Es fácil, sin embargo, comprender lo que sigue:

1.º El genio es el talento de producir aquello de que no se puede dar una regla determinada, y no la habilidad que se puede mostrar, haciendo lo que se puede aprender, según una regla; por consiguiente, la originalidad es su primera cualidad. 2.º Como en esto puede haber originales extravagantes, sus producciones deben ser modelos, deben ser ejemplares, y por consiguiente, originales por sí mismas; deben poderse ofrecer a la imitación, es decir, servir de medida o de regla de apreciación. 3.º No puede por sí mismo describir a mostrar científicamente cómo ejecuta sus producciones, pero da la regla para una inspiración de la naturaleza, y de este modo el autor de una producción, siendo deudor a su genio, no sabe él mismo cómo se hallan en él las ideas; no está en su poder formar otras semejantes gradual y metódicamente, y comunicar a los demás preceptos que les pongan en

condiciones de poder ejecutar semejantes producciones. (Por esto es sin duda por lo que la palabra genio se ha sacado de la latina genius, que significa el espíritu propio particular, que ha sido concedido a un hombre al nacer, que le protege, le dirige y le inspira ideas originales.)

4.º La naturaleza no da por medio del genio reglas a la ciencia, sino al arte, y aún no se debe aplicar esto más que a las bellas artes.

## § XLVII Explicación y confirmación de la anterior definición del genio

Todos están conformes en reconocer que el genio es en un todo opuesto al espíritu de imitación. Por lo que, como aprender, no es otra cosa que imitar, la mayor capacidad, la mayor facilidad para aprender, no puede como tal, pasar por propia del genero. Mucho más, para llamarse genio, no basta pensar y meditar, por sí mismo, y no limitarse a lo que otros han pensado, ni aun basta hacer descubrimientos en el arte y en la ciencia, y ser lo que se llama una gran cabeza (por oposición a estos espíritus, que no saben más que aprender o imitar a que se llama papagayos)[62]; es que esto que se halla de este modo, se hubiera podido aprender, lo que se alcanza por medio de reglas, y siguiendo el camino de la especulación y la reflexión, y esto no se distingue de lo que se puede aprender por el estudio y la imitación. Así, todo lo que Newton ha expuesto en su inmortal obra de los principios de la filosofía natural, por gran talento que haya necesitado para hallar tales cosas, se puede aprender; pero no se puede aprender a componer bellos versos, por más detallados que sean los preceptos de la poesía, y por más excelentes que sean los modelos. La razón de esto es que Newton podía, no solamente para sí mismo, sino para todos, hacer, por decirlo así, visibles, y marcar para sus sucesores todos los pasos que él tuvo que dar desde los primeros elementos de la geometría, hasta los más grandes y profundos descubrimientos, mientras que un Homero o un Wieland no pueden mostrar cómo sus ideas tan ricas para la imaginación, y al mismo tiempo tan llenas para el pensamiento, han podido caer y concertarse en su cabeza, porque ellos no lo sabían por sí mismos, y no podían hacerlo aprender a los demás. El mayor inventor, tratándose de la ciencia, no difiere más que en el grado del más laborioso imitador; mas difiere específicamente del que la naturaleza ha producido para las bellas artes. Esto no es que queramos rebajar aquí los grandes hombres, a los cuales, el genio humano debe tanto reconocimiento, ante los favores de los que la naturaleza llama artistas. Como los primeros, son destinados por su talento a concurrir al perfeccionamiento progresivo y creciente de los conocimientos y de todas las ventajas que de estos dependen; así como a la instrucción del género humano, tienen en esto una gran superioridad sobre aquellos. En efecto; el arte no es como la ciencia; se reduce en cierta parte, porque tiene límites que no puede pasar, y estos límites han sido sin duda alcanzados después de mucho tiempo, y no pueden evitarse; además la habilidad que hace el genio del artista no se puede comunicar, la recibe inmediatamente de mano de la naturaleza, y muere con él, hasta que la naturaleza produce otra tan felizmente concebida, y que no tiene necesidad más que de un ejemplo para ejercer a su vez su talento.

Si la regla del arte (de las bellas artes) es un don natural, ¿de qué especie es, pues, esta regla? Ella no puede reducirse a fórmula y servir de precepto, porque de otro modo el juicio sobre lo bello podría ser determinado conforme a conceptos; mas es necesario abstraerla del efecto, es decir, de la producción, sobre que puedan otros ensayar su propio talento, sirviéndose de ella como de un modelo que imitar, y no que copiar. ¿Cómo es esto posible? Es difícil de explicar. Las ideas del artista excitan ideas semejantes en su discípulo, si la naturaleza le ha dotado de las mismas facultades y en la misma proporción. Los modelos de las bellas artes son, pues, los solos medios que pueden trasmitir el arte a la posteridad; simples descripciones no podrían tener el mismo resultado, principalmente en relación a la palabra, y en esta especie de artes no se tienen por clásicos más que los modelos tomados de las lenguas antiguas, y derivados de las lenguas sabias.

Aunque existe una gran diferencia entre las artes mecánicas y las bellas artes, no exigiendo las primeras otra cosa que aplicación y estudio, pidiendo las otras genio todas las bellas artes, sin excepción, encierran algo de mecánico, que se puede comprender y seguir por medio de reglas, y suponen, por consiguiente, como condición esencial, algo en ellas que tienen de escuela. Porque nos proponemos un fin o de lo contrario no habría producción del arte, sino por casualidad. Por lo que, para poner en ejecución lo que nos proponemos hacer, son necesarias reglas determinadas, a las cuales no nos podemos sustraer. Mas como la originalidad del talento es uno de los caracteres esenciales (no digo el único) del genio, se ven pobres espíritus que creen mostrar un genio distinguido, separándose de la violencia de las reglas, y se imaginan que se hace mejor figura sobre un caballo fogoso que sobre un caballo domado. El genio se limita a suministrar una rica materia a las producciones de las bellas artes; para trabajar esta materia y darle una forma, es necesario un talento formado por la escuela y capaz de hacer de aquello un uso que pueda aprobar el Juicio. Mas es algo ridículo que un hombre hable y resuelva como un genio en las cosas que exigen de parte de la razón las más laboriosas investigaciones; y yo no sé cual se presta más a la risa, el charlatán que extiende a su alrededor una gran humareda en donde no se pueden distinguir claramente los objetos, pero donde se imagina de ellos tanto más, o el público que cree sencillamente, que si no se puede discernir y comprender claramente la mejor parte de lo que se le presenta, es que le ofrecen en abundancia nuevas verdades, mientras que trata de chapuces todo trabajo, detallado (que establece justas definiciones y emprende un examen metódico de los principios).

## § XLVIII De la relación del genio con el gusto

Para juzgar de los objetos bellos como tales, es necesario gusto; pero en las bellas artes, es decir, para producir cosas bellas, o es necesario genio.

Si se considera el genio como un talento para las bellas artes (que es la significación propia de la palabra), y bajo este punto de vista se le quisiera descomponer en las facultades que en él deben concurrir, es necesario determinar primeramente de una manera exacta, la diferencia que existe entre la belleza natural, cuya apreciación no exige más que gusto, y la belleza artística, cuya posibilidad (que es necesario también tener en cuenta en la apreciación de un objeto de arte) exige genio.

Una belleza natural es una cosa bella; la belleza artística es una bella representación de una cosa.

Para juzgar una belleza natural como tal, no tengo necesidad de tener previamente un concepto de lo que debe ser la cosa, es decir, no tengo necesidad de conocer su finalidad material (el fin), sino basta que la forma sola de esta como independiente de todo conocimiento de su fin, me agrade por sí misma en el juicio. Mas si el objeto es dado por una producción del arte y se le ha de declarar bello como tal, el arte suponiendo siempre un fin en su causa (y en la causalidad de esta), debe al pronto apoyarse sobre un concepto de lo que debe ser la cosa; y como la concordancia de los diversos elementos de una cosa con su destino ulterior o su fin, constituye la perfección de esta cosa, se sigue que en la apreciación de la belleza artística, la perfección debe también tomarse en consideración, lo que no tiene lugar en la apreciación de una belleza natural (en tanto que sea tal). Es verdad, que para juzgar de la belleza de los objetos de la naturaleza, particularmente de los seres animados, como por ejemplo, el hombre o el caballo, tomamos generalmente en consideración la finalidad objetiva de estos seres, mas entonces nuestro juicio no es un juicio puro, estético, es decir, un simple juicio del gusto; nosotros no juzgamos la naturaleza como haciendo el efecto del arte, sino como siendo un arte (aunque sobrehumano), y el juicio teleológico es aquí para el juicio estético un principio y una condición, que este debe tener en cuenta. En semejante caso, cuando por ejemplo se dice «es una bella mujer», no se piensa en el hecho otra cosa, sino que la naturaleza representa en esta forma los fines que se propone en el cuerpo de la mujer; porque además de la simple forma es necesario todavía que haya

relación a un concepto, de suerte que el juicio formado sobre el objeto es un juicio estético y lógico a la vez.

Las bellas artes tienen esta ventaja; que hacen bellas las cosas que en la naturaleza serían odiosas y desagradables[63]. Las fiebres, las demás enfermedades, los reveses en la guerra y todos los desastres de este género, pueden describirse y aun representarse por la pintura y venir a ser bellezas. No hay más que una especie de cosas odiosas que no se pueden representar conforme a la naturaleza, sin destruir toda satisfacción estética y por consiguiente la belleza artística; estas son las que excitan el disgusto. En efecto; como en esta singular sensación que no descansa más que sobre la imaginación, rechazamos con fuerza un objeto que sin embargo, se nos ofrece como un objeto de placer, no distinguimos en nuestra sensación la representación artística del objeto de la naturaleza de este objeto mismo, y entonces nos es imposible hallar bella esta representación. También la escultura, en donde parece confundirse el arte con la naturaleza, tiene en entredicho la representación inmediata de los objetos odiosos, y no permite, por ejemplo, representar la muerte (de la que hace un bello genio), o el espíritu belicoso (del que hace a Marte), mas que por medio de una alegoría o de atributos que hacen un buen efecto, y por consiguiente, de una manera indirecta que llama la reflexión de la razón, y no se reduce solamente al juicio estético.

He aquí, pues, la bella representación de un objeto, la cual no es propiamente más que la forma de la exhibición de un concepto que por esto se comunica universalmente. Mas para dar cierta forma a las producciones de las bellas artes, no se necesita más que gusto; con el gusto, con un gusto ejercitado y corregido por numerosos ejemplos sacados de la naturaleza o del arte, es como el artista aprecia su obra, y después de muchos ensayos, muchas veces penosos, halla por último una forma que le satisface. Esta forma no es, pues, como una cosa de inspiración, o el efecto del libre vuelo de las facultades del espíritu, sino el resultado de largos y penosos esfuerzos, por los cuales el artista busca siempre el hacer lo más conforme a un pensamiento, conservando siempre la libertad del juego de sus facultades. Pero el gusto no es más que una facultad de juzgar; ésta no es un poder creador; y lo que le conviene no es por esta razón una obra de bellas artes; esta puede ser una producción que pertenezca a las artes útiles y mecánicas, y aun a la ciencia, y ser el efecto de reglas determinadas que se pueden aprender o que se deben seguir con exactitud. En este caso la forma que da a su obra no es más que un medio que se emplea para recomendarla y extenderla, haciéndola capaz de agradar, y aunque ligada a un fin determinado, permite cierta libertad. Así se quiere que un servicio de mesa, que un tratado de moral, y aun que un discurso tengan la forma de las bellas artes, pero sin que aparezca como buscado, y por esto no se dice que son obras de las bellas artes. Un poema, un trozo música, una galería de cuadros, etc., he aquí lo que se atribuye a las bellas artes; y en una obra dada como perteneciente a las bellas artes, se puede muchas veces hallar el genio sin gusto, o el gusto sin genio.

## § XLIX De las facultades del espíritu que constituyen el genio

Se dice de ciertas producciones que se deben poder considerar, en parte al menos, como obras de las bellas artes, que no tienen alma[64], aunque, bajo el respecto del gusto, no haya en ellas nada que reprender. Un poema puede ser muy claro, muy elegante, más no tener alma. Una historia es exacta y bien ordenada, mas le falta el alma. Un discurso solemne es sólido y al mismo tiempo adornado, pero sin alma. Muchas conversaciones no dejan de tener interés, pero no tienen alma. Se dice de una mujer que es linda, agradable en la conversación, graciosa, mas sin alma. ¿Qué es lo que se entiende aquí por alma? El alma en el sentido estético es el principio vivificante del espíritu. Mas lo que sirve a este principio para animar el espíritu, la materia que emplea en su fin, es lo que da un feliz vuelo a las facultades del espíritu, es decir, lo que las pone en juego, de tal suerte que este juego se entretiene en sí y fortifica aun las facultades que en él se ejercitan.

Por lo que yo sostengo que este principio no es otra cosa que la facultad de exhibición de ideas estéticas; y por idea estética entiendo una representación de la imaginación, que da ocasión a muchos pensamientos, sin que ninguno sea determinado, es decir, sin que ningún concepto le pueda ser adecuado, y que por consiguiente, ninguna palabra puede perfectamente expresarla ni hacerla comprender. Se ve fácilmente que es la dependiente de una idea racional y que, por el contrario, es un concepto al cual no se puede hallar intuición (representación de la imaginación) adecuada.

La imaginación (como facultad de conocer productiva), tiene un gran poder creador, como otra naturaleza, con la materia que le suministra la naturaleza real. Ella sabe encantarnos allá donde la experiencia nos parece muy trivial; transforma esta sintiendo siempre las leyes de analogía, mas también conforme a principios que tienen un más alto origen, que tienen su fuente en la razón (y que son tan naturales para nosotros como aquellos conforme a los que recibe el entendimiento la naturaleza empírica); y en esto nos sentimos independientes de la ley de asociación (la cual es inherente al uso empírico de la imaginación), porque si es en virtud de esta ley como nosotros sacamos de la naturaleza la materia que necesitamos, la aplicamos a un uso superior y que excede la naturaleza.

Se puede dar el nombre de ideas a las representaciones de la imaginación; porque de una parte ellas tienden al menos a algo que se halla más allá de los límites de la experiencia, y buscan de este modo aproximarse a la exhibición de los conceptos de la razón (de las ideas intelectuales), lo que les da una apariencia de realidad objetiva; y de otra parte, lo que es el principal motivo, no se puede tener concepto adecuado de estas representaciones, en tanto que intuiciones internas. El poeta ensaya hacer sensibles[65] las ideas de seres invisibles, el reino de los bienaventurados, el infierno, la eternidad, la creación, etc.; o más todavía, tomando las cosas de que la experiencia les da ejemplo, como la muerte, la envidia y todos los vicios, el amor, la gloria, etc., y trasportándolos más allá de la experiencia, su imaginación, que rivaliza con su razón en la prosecución de un máximun, las representa a los sentidos con una perfección de que la naturaleza no ofrece ejemplos. Aun en la poesía es donde la facultad de las ideas estéticas puede revelar todo su poder. Mas esta facultad, considerada en sí misma, no es propiamente más que un talento (de la imaginación).

Si se coloca bajo un concepto una representación de la imaginación, que entre en la exhibición de este concepto, más que por sí mismo despierta el pensamiento, sin poder reducirse a un concepto determinado, y extiende de este modo estéticamente el concepto mismo de una manera indeterminada, la imaginación es entonces creadora y pone en movimiento la facultad de las ideas intelectuales (la razón), de manera que se extienda el pensamiento formado con ocasión de una representación (lo que es ciertamente propio del concepto del objeto), mucho más allá de lo que se puede percibir y discernir claramente.

Estas formas que no constituyen la exhibición de un concepto dado, sino que expresan solamente, en tanto que representaciones secundarias de la imaginación, las consecuencias que a ellas son inherentes, y la afinidad de este concepto con otro, se llaman atributos (estéticos) de un objeto, cuyos conceptos, en tanto que idea racional, no pueden hallar exhibición adecuada. Así el águila que tiene la fuerza en sus uñas, es un atributo del poderoso rey de los cielos, y el pavo real un atributo de su magnífica esposa. Estos no representan como los atributos lógicos, lo que contienen nuestros conceptos de la sublimidad y de la majestad de la creación, sino alguna otra cosa en que la imaginación halla ocasión de ejercitarse sobre una multitud de representaciones análogas, que hacen pensar más allá de lo que se puede expresar en un concepto determinado por palabras, y suministran una idea estética que reemplaza por la idea racional, la exhibición lógica que anima verdaderamente el espíritu, abriéndole una perspectiva sobre un campo inmenso de representaciones análogas. Las bellas artes no proceden de este modo solamente en la pintura, en la escultura (en donde los atributos son ordinariamente empleados), sino que la poesía y la elocuencia deben el alma que vivifica sus obras a los atributos estéticos de los objetos que acompañan los

atributos lógicos, y que dan el vuelo a la imaginación, y nos hacen pensar, aunque de una manera confusa, mucho más de lo que puede comprender un concepto, o hacer una expresión determinada. Me limitaré para ser breve, a un pequeño número de ejemplos.

Cuando el gran Federico, en una de sus poesías, se expresa así[66]:

Sí, finarán sin turbación y morirán sin pena- Dejando el universo lleno de nuestros beneficios.- Así el astro del día al fin de su carrera,- Extiende sobre el horizonte una apacible luz- Y los últimos rayos que lanza sobre el aire- Son los últimos suspiros que al universo da.

Vivifica esta idea, que la razón le suministra, con un alma cosmopolita hasta el fin de la vida, por un atributo que asocia a la imaginación (evocando el recuerdo de todo lo que hay de delicioso en una noche serena, sucediendo a un día bello de verano), y despierta una multitud de sensaciones y de representaciones secundarias, para las cuales no se encuentra expresión. Recíprocamente, un concepto intelectual puede servir de atributo a una representación de los sentidos, y animarlo por medio de una idea supra-sensible; mas no se aplica a este uso sino un elemento estético, subjetivamente inherente a la conciencia de lo supra-sensible. Así, por ejemplo, un poeta[67] dice en la descripción de una bella mañana: «La luz del sol resplandecía como resplandece la calma en el seno de la virtud.» La conciencia de la virtud, cuando uno se pone con el pensamiento en lugar de un hombre virtuoso, extiende en el espíritu una multitud de sentimientos sublimes y tranquilos, y nos abre una perspectiva sin límites sobre un porvenir de dichas, que no puede mostrar perfectamente ninguna expresión determinada[68].

En una palabra, la idea estética es una representación de la imaginación asociada a un concepto dado, y ligada a una variedad tal de representaciones parciales, libremente puestas en juego, que no se puede hallar expresión que las designe en un concepto determinado; una representación, por consiguiente, que añade muchos inefables pensamientos cuyo sentimiento anima las facultades de conocer, y vivifica la letra por medio del alma.

Las facultades del espíritu, cuya unión (en cierto respecto) constituye el genio, son, pues, la imaginación y el entendimiento. Mas en tanto que la imaginación, aplicada al conocimiento, quita la violencia del entendimiento y se halla sometida a la condición de apropiarse al concepto que suministra, bajo el punto de vista estético, por el contrario, es libre. Además, su acuerdo con un concepto suministra espontáneamente al entendimiento materia rica y no desenvuelta, en la cual éste no soñaba en su concepto, sino que la emplea menos objetivamente, en vista del conocimiento, que subjetivamente, puesto que ella anima las facultades de conocer, y por consiguiente, se aplica también, aunque indirectamente a los conocimientos. De donde se sigue, que el genio consiste propiamente en una feliz relación de la imaginación y el entendimiento, que ninguna ciencia nos puede enseñar, ninguna aplicación nos puede dar, por la cual asociamos las ideas a un concepto dado, y hallamos de otro lado la expresión propia para comunicar a otros la disposición del espíritu que de esto resulta, que es como el acompañamiento de este concepto.

A este último talento es a lo que se da el nombre de alma; porque para expresar lo que hay de inefable en la disposición del espíritu, en que nos coloca una representación determinada, y hacerlo propio para ser universalmente participado, ya la expresión sea por medio del lenguaje, ya por medio de la pintura, ya por las artes de adorno, se necesita una facultad que reciba, por decirlo así, de paso, el juego rápido de la imaginación, y que lo una a un concepto que se pueda participar, sin que haya en esto violencia por las reglas (un concepto que es por esto mismo original, y nos descubre una nueva regla que no ha podido ser sacada de ningún principio ni de ninguna regla anterior.)

* * *

Si a pesar de esto, después de este análisis, volvemos sobre la definición que anteriormente hemos dado del genio, hallamos: 1.º, que es un talento para el arte, y no para la ciencia, y que deben presidir en sus operaciones reglas claramente establecidas; 2.º, que como talento artístico supone un concepto determinado de su obra como de su objeto, y por consiguiente, el entendimiento; pero también una representación (aunque indeterminada) de la materia, es decir, de la intuición propia de la exhibición de este concepto, y por tanto, una relación de la imaginación al entendimiento; 3.º, que se revela menos alcanzando su fin en la exhibición de un concepto determinado, que presentando o expresando ideas estéticas, que suministran un rico material para este mismo fin, y por consiguiente, presentando la imaginación libre de la violencia de las reglas, pero conforme al mismo tiempo con la exhibición del concepto dado; 4.º, que por último, la finalidad subjetiva, que se revela espontáneamente en el libre concierto de la imaginación con la legalidad del entendimiento, supone tal proporción y tal disposición en estas facultades, que no se puede llegar a ellas por la observancia de las reglas o de la ciencia, o por una imitación mecánica, sino que solo la naturaleza del sujeto puede producirla.

De todo esto resulta que el genio es la originalidad ejemplar del talento natural que revela un sujeto en el libre ejercicio de sus facultades de conocer. De esta manera la obra de un genio (considerada en lo que pertenece realmente al mismo, y no en lo del estudio o de la escuela) es para otro genio un ejemplo, no para imitarlo (porque el genio de una obra, lo que constituye el alma, desaparece en la imitación) sino para seguirlo: ella despierta en el último el sentimiento de su propia originalidad, le excita a ejercer por sí mismo su independencia, y así es como el talento, llegando a ser un modelo, da al arte una nueva regla. Pero como este favor de la naturaleza que se llama genio es un raro fenómeno, su ejemplo produce entre los hombres de mérito una escuela, en donde se les enseña o donde se siguen metódicamente, las reglas que se pueden sacar de las obras del mismo, y por esto las bellas artes no son más que imitación, de la cual la naturaleza ha dado la regla por medio del genio.

Mas esta imitación viene a ser una monería[69], cuando el discípulo lo imita todo hasta las cosas, que el genio no ha dejado pasar, a pesar de su defectuosidad, sino porque no podía suprimirlas sin debilitar las ideas. No se debe ver allí un mérito más que para el genio; cierto atrevimiento en la expresión, y en general, ciertos extravíos de la regla común, no sentarán bien, si no son cosas dignas de imitar. Estas son las faltas que se deben siempre evitar, perdonándolas al genio, cuya excesiva circunspección comprometería la originalidad. El amaneramiento[70] es otra especie de monería, que consiste en aquella falsa originalidad, por la cual uno se separa lo posible de los imitadores, sin poseer por esto el talento de ser por sí mismo un modelo. Hay, en general, dos maneras (modi) de componer nuestros pensamientos: la una se denomina manera (modus estheticos), la otra método (modus logicus). Difieren entre sí en que la primera no tiene otra medida que el sentimiento de la unidad en la exhibición, mientras que la segunda sigue principios determinados. Solo la primera, por consiguiente, se aplica a las bellas artes. Mas una obra de arte se dice amanerada, cuando la exhibición de la idea que encierra, se acerca ya a la rareza, y no es apropiada a la idea misma. El género preciso, redondeado, afectado, que pretende distinguirse de lo ordinario (pero sin alma), se parece a los modos de aquel que, como se dice, se escucha al hablar, o se detiene y marcha como si estuviese en la escena, lo que indica siempre un mentecato.

## § L De la unión del gusto con el genio en la producción de las bellas artes

Preguntar qué hay de más importante en las cosas de las bellas artes, si el genio o el gusto, es como preguntar, cuál de las dos facultades, la imaginación o el juicio, desempeña aquí el principal papel. Pero como un arte relativo a la primera merece más bien el nombre de ingenioso[71], y que casi no es más que relativamente a la segunda como puede colocarse

entre las bellas artes, esta es, al menos como condición indispensable (conditio sine qua non), la primera cosa que se debe considerar en la apreciación de las artes, en tanto que bellas artes. La abundancia y la originalidad de ideas son menos necesarias a la belleza, que la concordancia de la imaginación, en libertad, pon la legalidad del entendimiento. En efecto; la imaginación con toda su riqueza, no es más que extravagancia, desde el momento en que su libertad no tiene leyes; el juicio es el que la pone en armonía con el entendimiento.

El gusto, como el juicio en general, es la disciplina del genio; él le corta los vuelos, él le morigera y le pule, pero al mismo tiempo le da una dirección, mostrándole en qué y hasta dónde puede extenderse, para no extraviarse, e introduciendo la claridad y el orden en la confusión de los pensamientos; da fijeza a las ideas, las hace propias de un asentimiento duradero y universal, propias para servir de modelo a los demás, y para concurrir a los progresos siempre crecientes de la cultura del gusto. Si, pues, en la lucha de estas dos facultades hay necesidad de sacrificar algo, deberá siempre ser más bien de parte del genio; y el Juicio, que en los casos de las bellas artes, decide por principios que le son propios, sufrirá menos voluntariamente que se cercene al entendimiento, que a la libertad y a la riqueza de la imaginación.

Las bellas artes exigen, pues, el concurso de la imaginación, del entendimiento, del alma y del gusto[72].

## § LI De la división de las bellas artes

Se, puede en general llamar belleza (de la naturaleza o del arte), la expresión de ideas estéticas: solamente hay que hacer la distinción, de que en las bellas artes, la idea estética debe ser ocasionada por un concepto del objeto, mientras que en la belleza de la naturaleza, la simple reflexión que nos hacemos sobre una intuición dada, sin ningún concepto de lo que debe ser el objeto, basta para excitar y comunicar la idea de la que este objeto se considera como su expresión.

Si, pues, queremos dividir las bellas artes, no podemos escoger, al menos como ensayo, un principio más cómodo que la analogía del arte con la especie de expresión de que los hombres se sirven cuando hablan para comunicarse tan perfecta como fácilmente, no solo sus conceptos, sino también sus sensaciones[73]. Este género de expresión consiste en la palabra, en el gesto, en el tono (articulación, gesticulación y modulación). La sola reunión de estas tres especies de expresión, constituye una perfecta comunicación entre los que hablan. En efecto; el pensamiento, la intuición y la sensación, son por ellas trasmitidas a los demás, simultánea y conjuntamente.

Según esto no hay más que tres especies de bellas artes; el arte de la palabra, el arte figurativo y el arte del juego de las sensaciones (como impresiones sensibles exteriores). Se podrían también dividir las bellas artes en dos partes, según que expresen los pensamientos o las sensaciones; y esta última especie de artes, se dividiría a su vez en otras dos partes, según que se considerase la forma o la materia (la sensación). Mas esta división parecería muy abstracta, y menos conforme a las ideas comunes.

1. Las artes de la palabra, con la elocuencia y la poesía. La elocuencia es el arte de dar a un ejercicio serio del entendimiento, el carácter de un libre juego de la imaginación; la poesía, el arte de dar a un libre juego de la imaginación el carácter de un ejercicio serio del entendimiento.

Así el orador promete algo serio, y para encantar a sus oyentes, lo hace como si no se tratase más que de un juego de las ideas. El poeta no anuncia más que un juego distraído de las ideas, y produce sobre el entendimiento el mismo efecto que si no hubiera tenido por objeto más que ocupar esta facultad. La unión y armonía de estas dos facultades de conocer, la sensibilidad y el entendimiento, que no pueden confundirse la una con la otra, sino que a un mismo tiempo no se pueden reunir sin

esfuerzo y sin hacerse recíprocamente algún perjuicio, deben ser espontáneas y aparecer que se han formado por sí mismas; de otro modo se falta al fin de las bellas artes. Por esto es por lo que se debe evitar todo lo que sea refinamiento y trabajo, porque las bellas artes deben ser libres en un doble sentido: de un lado no se pueden tratar como trabajos mercenarios, de los que se puede juzgar conforme a una medida determinada y se pueden mandar y pagar; y de otro el espíritu encuentra en ellas una ocupación, pero también un placer y una excitación natural, que no tiene otro objeto que ella misma (que es independiente de todo salario).

El orador, pues, da algo que no promete, a saber, un juego distraído de la imaginación; pero quita también algo de lo que promete, o sea el ejercicio que de él se espera y que tiene por objeto ocupar seriamente el entendimiento. El poeta, al contrario, promete menos y no anuncia más que un simple juego de las ideas, pero nos da algo digno de nuestra ocupación, porque ofrece jugando un alimento al entendimiento, y vivifica los conceptos por medio de la imaginación. Por consiguiente, el primero da en realidad menos de lo que promete, y el segundo da más.

2. Las artes figurativas, o las que buscan la expresión de ciertas ideas en la intuición sensible (y no en las simples representaciones de la imaginación excitadas por palabras) representan o la realidad sensible, o la apariencia sensible. De un lado está la plástica y de otro la pintura. Estas dos forman figuras en el espacio, para expresar las ideas, mas las figuras de la plástica son perceptibles por dos sentidos, la vista y el tacto (aunque relativamente a este último, no tiene por objeto más que la belleza), las de la pintura no lo son más que por la vista. Las dos tienen por principio en la imaginación una idea estética (un arquetipo, un modelo), mas la figura que constituye la expresión de esta idea (el ectipo, la copia), es dada, o bien en su extensión corporal (como es el objeto mismo), o bien según la imagen que se forme de él en el ojo (según su apariencia superficial), y en el primer caso se puede tener en cuenta y dar por condición a la reflexión, o un objeto real, o solamente la apariencia de un objeto semejante.

La plástica, o la primera especie de bellas artes figurativas, comprende la escultura y la arquitectura. La primera representa en una exhibición corporal los conceptos de las cosas que podrían existir en la naturaleza (mas teniendo en cuenta, como perteneciente a las bellas artes, la finalidad estética); la segunda, da una exhibición semejante a los conceptos de las cosas que no son posibles más que por el arte, y cuya forma no tiene su principio en la naturaleza, sino en algún fin arbitrario, y no debe perder de vista tampoco la finalidad estética. En esta última especie de arte, el objeto de arte es destinado a un cierto uso al cual se hallan subordinadas las ideas estéticas como a su condición principal. Así las estatuas de hombres, de dioses, de animales, etc., pertenecen a la primera especie de arte; mas los templos, los edificios destinados a las reuniones públicas, y aun la habitaciones, los arcos de triunfo, las columnas, los mausoleos y todos los monumentos elevados en honor de ciertos hombres, pertenece a la arquitectura. Aun se pueden referir a ella los muebles (los objetos de carpintería y los utensilios de este género), porque la apropiación de una obra a cierto uso, es lo propio de una obra de arquitectura[74]; al contrario, una obra puramente plástica[75] que es hecha únicamente para la vista y debe agradar por sí misma, no es, en tanto que exhibición corporal, más que una imitación de la naturaleza, pero que tiene, siempre en cuenta las ideas estéticas, y la verdad sensible; no debe jamás llevarse tan lejos que deje de parecer un arte y una producción de la voluntad.

La pintura o la segunda especie del arte figurativo que representa una apariencia sensible ligada a las ideas por medio del arte, puede dividirse en arte de bien pintar la naturaleza, y en arte de bien arreglar sus producciones. La primera será la pintura propiamente dicha; la segunda, el arte de la jardinería. En efecto, aquella no da más que la apariencia de la extensión corporal; esta, dando extensión en su verdad, no presenta más que una apariencia de utilidad, no tiene en realidad otro objeto que poner en juego la imaginación por medio de las formas que ofrece a nuestra contemplación[76]. La última consiste únicamente en adornar el suelo con las diversas cosas que halla en la naturaleza (como el césped,

las flores, los arbustos y los árboles, y aun las aguas, las colinas y los valles); mas arreglándolos de otro modo, y conforme a ciertas ideas. Por lo que un bello arreglo de las cosas corporales, no se hace más que para la vista, como la pintura, y el sentido del tacto no puede darnos ninguna representación instintiva de semejante forma. Yo referiría todavía a la pintura, entendiéndola en un sentido lato, lo que sirve para la decoración de las habitaciones, como los tapetes y las guarniciones de chimenea y de armario, etc., y todo mueble bello que no es hecho más que para la vista, así como el arte de vestir con gusto (como todas las cosas que sirven para la compostura, como los anillos, las cajas, etc.) En efecto; un jardín de diversas flores, un cuarto lleno de toda especie de adornos (y comprendiendo aun las decoraciones de la mujer), forman en un día de fiesta una especie de pintura, que como las pinturas propiamente dichas (cuyo objeto no es enseñar historia alguna o algún conocimiento natural), sirve simplemente para la vista, y no tiene otro objeto que entretener la imaginación en un libre juego de ideas, y ocupar el juicio estético sin concepto determinado. Puede haber en todos estos adornos trabajos mecánicos muy diversos que exigen diferentes artistas; mas el juicio que forma el gusto sobre lo que es bello en esta especie de arte, es siempre determinado de la misma manera: no juzga más que las formas, sin consideración de objeto, tal y como se presentan a la vista aisladas o reunidas, y conforme al efecto que hacen sobre la imaginación. Se ve por qué el arte figurativo puede referirse (por analogía) al gesto que hace parte del lenguaje; es que el alma del artista da por medio de sus formas una expresión corporal a su pensamiento y al modo de este, y hace hablar a la cosa misma como un lenguaje mímico. Es este un juego muy frecuente de nuestra fantasía, que supone en las cosas inanimadas un alma que nos habla por sus formas.

3. El arte de producir un bello juego de sensaciones (que vienen de fuera), que debe poderse también participar universalmente, no puede versar sobre otra cosa que sobre la proporción de los diversos grados de la disposición (de la tensión), del sentido, a que pertenece la sensación, es decir, sobre el todo de este sentido; y así entendido con latitud, como el juego del arte puede poner en movimiento las sensaciones del oído, o las de la vista, el arte se puede dividir en arte de la música y arte del colorido. Es notable que estos dos sentidos, además de la capacidad que tienen de recibir tantas impresiones como sea necesario, para recibir por medio de estas impresiones, los conceptos de objetos exteriores, son todavía capaces de una sensación particular que en ellos se mezcla, y cuyo sujeto no puede decidir si aquella tiene su principio en los sentidos o en la reflexión; y que este poder de afectar puede faltar alguna vez, sin que por otra parte falte nada al sentido, en tanto que sirve al conocimiento de los objetos, y aunque pueda ser singularmente sutil. Así no se puede decir con certeza, si un color o un tono (un sonido), debe ser colocado entre las sensaciones agradables, o es ya en sí un bello juego de sensaciones, y contiene este título una satisfacción ligada a su forma, en el juicio estético. Cuando se piensa en la velocidad de las vibraciones de la luz o del aire, que excede mucho en apariencia, toda nuestra facultad del juzgar inmediatamente, en la percepción, las proporciones de la división del tiempo por estas vibraciones, se creerá que no sentimos más que el efecto sobre las partes elásticas de nuestro cuerpo, pero nosotros no notamos y no podemos juzgar la división del tiempo por estas vibraciones, y que así sólo lo agradable, y no la belleza de la composición, se halla ligado a los colores y a los tonos. Mas si de otro lado, en primer lugar, se consideran las relaciones matemáticas, que se puede demostrar como que constituyen la proporción de las vibraciones en la música y el juicio que de ellas formamos, y se juzga la distinción de los colores, como es debido, por analogía con la música; si en segundo lugar, se refieren los ejemplos, aunque raros, de hombres que no han podido distinguir los colores, con la mejor vista del mundo, o los tonos, con el oído más delicado, mientras que otros que tienen esta facultad, hallan notables[77] deferencias en la percepción de un color o de un sonido que varía (no digo tan sólo en cuanto al grado de la sensación), según los diversos grados de la escala de los colores o de los tonos, nos podríamos entonces muy bien ver obligados a no considerar solamente las sensaciones de los colores y los sonidos como simples impresiones sensibles, sino como el efecto de un juicio que formamos sobre, una cierta forma en el juego de muchas sensaciones. Según que se adopte una u otra opinión en la determinación del principio de la música, se nos

llevará a definirla o según lo hemos hecho como un bello juego de sensaciones (auditivas), o simplemente un juego de sensaciones agradables. La primera definición refiere por completo la música a las bellas artes, la segunda no constituye más que un arte agradable (al menos en parte).

## § LII La unión de las bellas artes en una sola y misma producción

La elocuencia puede estar unida con la pintura de sus sujetos y sus objetos en una pieza de teatro; la poesía con la música en el canto; este a su vez con la pintura (teatral), en una ópera; el juego de las sensaciones que constituye la música con el de las formas, en el baile, etc. La exhibición misma de lo sublime, en tanto que se refiere a las bellas artes, puede unirse con la belleza en una tragedia, en un poema didáctico, en un poema oratorio. Gracias a estas clases de unión, las bellas artes presentan más arte, pero si vienen a ser más bellas (por esta mezcla de diversas especies de satisfacción), es lo que no podemos afirmar en algunos de estos casos. En todas las bellas artes, lo esencial es la forma; una forma que concierte con la contemplación y el juicio, y produciendo de este modo un placer, que es al mismo tiempo una cultura que dispone el alma a las ideas, y por consiguiente, la haga capaz de un placer mayor todavía; esto no es la materia de la sensación (el atractivo o la emoción), en donde no se trata más que del goce, el cual nada deja en la idea, hace torpe al alma, insípido el objeto, y al espíritu que tiene conciencia de un estado de desacuerdo a los ojos de la razón, descontento de sí mismo y disgustado.

Cuando las bellas artes no están ligadas de cerca o de lejos a las ideas morales, que por sí solas contienen una satisfacción que basta por sí misma, ya se sabe la suerte les espera al fin. No sirven entonces más que como una distracción, de la cual se necesita tanto más, cuanto más medios se tienen para disipar el descontento del espíritu, de suerte que le hacen siempre más inútil y más contento de sí mismo. En general, las bellezas de la naturaleza son las más importantes para este objeto, cuando estamos habituados desde el principio a contemplarlas, a juzgarlas y a admirarlas.

## § LIII Comparación del valor estético de las bellas artes

El primer rango en todas las artes corresponde a la poesía (que debe casi por completo su origen al genio, y que apenas se deja dirigir por reglas o por ejemplos). Ella extiende el espíritu, poniendo en libertad la imaginación, presentando, con ocasión de un concepto dado, entre la infinita variedad de formas que pueden conformar con este concepto, la que liga la exhibición a una abundancia de pensamientos, a la que ninguna expresión es perfectamente adecuada, y elevándose de este modo estéticamente a las ideas. Ella le fortifica, haciéndole sentir esta facultad libre, espontánea, independiente de las condiciones de la naturaleza, por la cual considera y juzga esta como un fenómeno, conforme a ciertos aspectos, que la misma no presenta por sí en la experiencia, ni por los sentidos, ni por el entendimiento, y por la cual, por consiguiente, hace como un esquema de lo supra-sensible. Ella juega con la apariencia que produce en su grado, pero sin seducir por esto; porque da el ejercicio a que se entrega por un simple juego, mas por un juego que debe ser dirigido por el entendimiento y ser conforme a él. La elocuencia, si se entiende por ella el arte de persuadir, es decir, de inducir por una bella apariencia (ars oratoria), y no simplemente el arte de bien decir (la elocuencia propiamente dicha y el estilo)[78], esta elocuencia es una dialéctica que no se separa de la poesía más que lo necesario para seducir los espíritus en favor del orador y quitarles la libertad; no se puede, por consiguiente aconsejar su empleo en el tribunal ni en el púlpito. Porque cuando se trata de las leyes civiles, o de los derechos de ciertos individuos; cuando se trata de instruir seriamente los espíritus en el exacto cumplimiento de sus deberes y de disponerlos a que los observen concienzudamente, es indigno de tan importante empresa dejar aparecer la menor traza de este lujo del espíritu y la imaginación, que por otra parte puede convenir, y con mayor razón, de este arte de persuadir y

seducir los espíritus, que puede sin duda emplearse para un fin legítimo y bello, pero que es la causa de que se altere la pureza interior de las máximas y de las disposiciones del espíritu, aunque la acción sea objetivamente legítima. No basta hacer el bien; es necesario hacerlo por el solo motivo de que es bien. Además, el concepto de estas especies de cosas humanas, cuando se expresa claramente por medio de ejemplos, y se muestra fiel a las reglas de la armonía del lenguaje o de la conveniencia de la expresión, este solo concepto tiene ya sobre los espíritus, relativamente a las ideas de la razón (que al mismo tiempo constituyen la elocuencia), una influencia muy grande por sí mismo para que no sea necesario agregar a él las tramas de la persuasión, y estas pudiendo emplearse con tanta ventaja para embellecer y ocultar el vicio y el error, no pueden impedir que no se sospeche algún ardid del arte. En la poesía todo es leal y sincero. Ella se da por un simple juego de la imaginación, que no pretende agradar más que por su forma, conformando con las leyes del entendimiento; ella no intenta sorprender ni seducir por una exhibición sensible[79].

Después de la poesía, yo colocaría, si se considera el atractivo y la emoción del espíritu, un arte que se aproxima principalmente a las artes de la palabra, y que se puede juntar a ellas muy naturalmente, a saber, la música. En efecto; si este arte no habla más que por medio de sensaciones sin conceptos, y por consiguiente, no deja, como la poesía, algo a la reflexión, mueve, sin embargo, el espíritu de una manera más variada y más íntima, aunque más pasajera; pero es más bien un goce que una cultura (el juego de pensamientos que excita no es más que el efecto de una asociación en cierto modo mecánica), y a los ojos de la razón, tiene menos valor que ninguna de las demás bellas artes. También necesita, como todo goce, mucha variedad, y no puede repetir muchas veces la misma cosa sin causar fastidio. He aquí como se puede explicar el atractivo de este arte, que se comunica tan universalmente. Toda expresión toma en la palabra un tono apropiado a su significación; este tono designa más o menos una afección del que habla, y la excita también en el oyente, y esta afección a su vez despierta en este la idea expresa), de en la palabra por este tono. La modulación es, pues, para las sensaciones como una lengua universal, inteligible para todo hombre. Por lo que la música la emplea en toda su extensión, y así conforme a la ley de la asociación, comunica universalmente las ideas estéticas que se hallan ligadas a ella naturalmente. Mas como estas ideas estéticas no son conceptos ni pensamientos determinados, la forma de la composición de estas sensaciones (la armonía y la melodía), en lugar de la forma del lenguaje, la que, sólo por un acuerdo proporcionado de todas las partes entre sí (acuerdo que descansa sobre la relación del número de las vibraciones del aire en tiempos iguales, en tanto que los tonos formados por estas vibraciones se hallan ligados simultánea o sucesivamente, y que, por consiguiente, pueden ser reducidos matemáticamente a reglas ciertas), sirve para expresar la idea estética de un todo bien ordenado, comprendiendo una cantidad inexplicable de pensamientos, conforme a cierto tema que constituye la afección dominante del trozo. Aunque esta forma matemática no sea representada por conceptos determinados, ella sola es el objeto de la satisfacción que la simple reflexión del espíritu sobre esta cantidad de sensaciones simultáneas o sucesivas, junta al juego de estas sensaciones, como una condición universalmente admisible de su belleza; ella sola puede permitir al gusto atribuirse de antemano algún derecho sobre el juicio de cada uno.

Mas lo que hay de matemático en la música no tiene ciertamente la menor parte en el atractivo y la emoción que la misma produce, esto no es allí más que la condición indispensable (conditio sine qua non) de esta proporción, en el enlace como en la sucesión de las impresiones, que permite reunirlas, impidiéndoles destruirse recíprocamente, por la cual aquellas se conciertan para producir, por medios de afecciones correspondientes, un movimiento, una excitación continua del espíritu, y, por lo tanto, un goce personal duradero.

Si, por el contrario, se estima el valor de las bellas artes conforme a la cultura que dan al espíritu y se toma por medida la extensión de las facultades que en el juicio deben concurrir para el conocimiento, la música ocupa entonces el último lugar entre las bellas artes, puesto que no es más que un juego de sensaciones (mientras que por el contrario, a

no considerar más que el placer, es quizá la primera). Las artes figurativas van delante de ella bajo este punto de vista, concediendo a la imaginación un libre, juego, mas sin embargo apropiado al entendimiento, contienen también una ocupación, porque producen una obra, que es para los conceptos del entendimiento como un vehículo duradero que se recomienda por sí mismo, y que sirve de este modo para realizar la unión de estos conceptos con la sensibilidad, y para dar por tanto un carácter de urbanidad a las facultades superiores de conocer. Estas dos clases de artes, siguen procedimientos diferentes: la primera va de ciertas sensaciones a las ideas indeterminadas; la segunda de las ideas determinadas a las sensaciones. Esta produce impresiones duraderas, aquélla no deja más que impresiones pasajeras. La imaginación puede reproducir las impresiones de la una y formarse una agradable distracción, mas las de la segunda, muy pronto desaparecen por completo, o si la imaginación las renueva involuntariamente, nos sirven más bien de pena que de placer. Además[80], hay en la música como una falta de urbanidad, porque por la naturaleza misma de los instrumentos, extiende su acción más lejos que se desea en la vecindad; ella se abre en cierto modo paso, y viene a turbar la libertad de los que no son de la reunión musical, inconveniente que no tienen las artes que hablan a la vista, puesto que no hay más que volver los ojos para evitar su impresión. Se podría casi comparar la música a los olores que se extienden a lo lejos. El que saca de su bolsillo un mocador perfumado, no consulta la voluntad de los que se hallan a su alrededor, y les impone un goce que no pueden evitar si han de respirar, aunque esto haya pasado por moda[81].

Entre las artes figurativas yo daría la preferencia a la pintura, puesto que ella es, en tanto que arte de dibujo, el fundamento de las demás de esta clase, y puesto que puede penetrar mucho más adelante en la región de las ideas, y extender mucho el campo de la intuición, conforme a estas ideas.

OBSERVACIÓN

Hay, como hemos mostrado muchas veces, una diferencia esencial entre lo que agrada simplemente en el juicio, y lo que agrada en la sensación. En este último caso, no se puede, como en el primero, exigir de cada uno la misma satisfacción. El goce (aun cuando la causa de él se halle en las ideas) parece consistir siempre en el sentimiento del desenvolvimiento fácil de toda la vida del hombre, y por consiguiente, del bienestar corporal, es decir de la salud; de suerte que Epicuro, que consideraba todo goce como llevando en el fondo una sensación corporal, no iba descaminado en esto, sino que solamente no se comprendía al referir al goce la satisfacción intelectual, y aun la satisfacción práctica. Cuando se tiene ante los ojos la distinción que acabamos de recordar, se puede explicar cómo un goce puede desagradar al mismo que lo experimenta (como la alegría que siente un hombre que está en la miseria, pero que tiene buenos sentimientos, con la idea de la herencia de su padre, que le ama, pero que es avaro), o como un profundo pesar puede agradar al que lo siente (como la tristeza que deja a una viuda la muerte de su excelente marido), o como un goce puede agradar también (como el que dan las ciencias que cultivamos), o como un pesar (por ejemplo, el aborrecimiento, la envidia, la venganza) puede también desagradarnos. La satisfacción o el desagrado descansa aquí sobre la razón, y se confunde con la aprobación o la desaprobación; mas el goce y el pesar, no pueden fundarse más que sobre el sentimiento o la previsión de un bienestar o de un malestar posibles (cualquiera que sea el principio).

Todo juego de sensaciones libre y variado (no teniendo objeto), produce un goce, porque excita y desenvuelve el sentimiento de la salud, ya el juicio de la razón refiera o no una satisfacción al objeto de este goce y aun al goce mismo, el cual puede elevarse hasta la afección, aunque no tomemos ningún interés por el objeto, o que no refiramos a él al menos un interés proporcionado al grado de la afección. Se pueden dividir estas especies de juegos en juego de suerte, música[82] y juego de espíritu[83]. El primero supone un interés, sea de vanidad, sea de utilidad, mas este interés está tan lejos de ser tan grande como el que se refiere a la manera de que nos valemos para procurárnoslo; el segundo no supone más que el

cambio de sensaciones de que cada uno tiene una relación con la afección, mas sin tener el grado de una afección, y excita las ideas estéticas; el tercero resulta simplemente de un cambio de las representaciones en el juicio, que no produce ciertamente, ningún pensamiento que contenga algún interés, sin que a pesar de esto anime al espíritu.

Todas nuestras reuniones muestran cuánto placer hallamos en los juegos, sin proponernos, no obstante, ningún fin interesado; porque sin juego casi ninguna se podría sostener. Mas las afecciones de la esperanza, del temor, del goce, de la cólera, de la risa, son un juego en ellas, sucediéndose alternativamente, y mostrando tanta vivacidad, que parece excitada toda la vida del cuerpo por un movimiento interior; es lo que prueba esta vivacidad de espíritu que excita el juego, aunque nada se gane o nada se aprenda. Mas como lo bello no entra para nada en los juegos de suerte, debemos dejarlos aquí a un lado. La música y las cosas que excitan la risa son dos especies de juegos de ideas estéticas, o si se quiere de representaciones intelectuales, que en definitiva no nos suministran ningún pensamiento, y que no pueden causarnos un vivo placer más que por su variedad; por donde vemos claramente que la animación, en estos dos casos, es puramente corporal, aunque sea provocada por ideas del espíritu, y que el sentimiento de la salud excitado por un movimiento de los órganos correspondiente al juego del espíritu, constituye el placer considerado tan delicado y espiritual, de una reunión o sociedad, donde reina la alegría.

Este no es el juicio de la armonía en los tonos o en los relieves, el cual por la belleza que nos descubre, no sirve aquí más que como un vehículo necesario, aunque como un desenvolvimiento favorable de la vida del cuerpo, como la afección que reúne las entrañas y el diafragma, en una palabra, como el sentimiento de la salud (que no se siente sin semejante ocasión) que constituye el placer que se encuentra, de suerte que se puede llegar al cuerpo por el alma, y hacer de ésta la medicina de aquel.

En la música, este juego va de la sensación del cuerpo a las ideas estéticas (de los objetos de nuestras afecciones), y de estas vuelve después al cuerpo, pero con una doble fuerza. En la bufonería (que como la música merece más bien ser colocada entre las artes agradables que entre las bellas artes) el juego empieza por el de los pensamientos que todos ocupan también al cuerpo, en tanto que son expresados de una manera sensible, y como el entendimiento se detiene de pronto en esta exhibición, en donde no halla lo que esperaba, nosotros sentimos el efecto de esta interrupción, que se manifiesta en el cuerpo por la oscilación de los órganos, renueva así el equilibrio de estos, y tiene sobre la salud una influencia favorable.

En todo lo que es capaz de excitar fuertes estrépitos de risa, debe haber algo de absurdo (en donde, por consiguiente, el entendimiento no puede hallar por sí mismo la satisfacción). La risa es una afección que se experimenta cuando se halla perdida de pronto una gran esperanza. Este cambio, que no tiene ciertamente nada placentero para el entendimiento, nos regocija, sin embargo, mucho indirectamente, durante un momento. La causa de esto debe estar, pues, en la influencia de la representación sobre el cuerpo, y en la relación del cuerpo sobre el espíritu, no que la representación sea objetivamente un objeto de agrado, como cuando se recibe la nueva de un gran beneficio (porque como una esperanza perdida puede causar un goce); pero es que en tanto que simple juego de representaciones produce un equilibrio en las fuerzas vitales.

Yo supongo que se cuenta esta anécdota: un indio de Surate, comiendo en casa de un inglés, y viendo destapar una botella de cerveza y escaparse toda con agitación, manifestaba su asombro con exclamaciones; el inglés le pregunta, qué había en aquello de tanto asombro; y el indio respondió: ¡yo no me asombro de que esto se escape de la botella, sitio que me pregunto cómo habéis podido encerrarlo en ella! Esta anécdota nos hace reír y nos proporciona un verdadero placer, y este placer no proviene de que nos encontremos más hábiles que este ignorante, o de cualquier otra causa que pueda agradar al entendimiento, sino de que se haya despertado nuestra esperanza, y de pronto se halla

destruida. Supongamos todavía que el heredero de un pariente muy rico, queriendo celebrar en honor del difunto ricos y solemnes funerales, se queje de no poder conseguirlo, diciendo que cuanto más dinero da a sus parientes para que aparezcan afligidos, más gozosos se muestran; romperíamos en reír, y la causa de esto es todavía que nuestra esperanza se halla de pronto destruida. Y notamos también que no es necesario que la cosa que se espera se cambie en su contraria -porque estos sería todavía alguna cosa, y aquello podría ser muchas veces un objeto de pesar-; es necesario que ella sea reducida a nada. En efecto, si alguno excitase en nosotros alguna gran esperanza por el relato de una historia, y habiendo llegado al desenlace, reconociésemos la falsedad, experimentaríamos un desagrado como, por ejemplo, cuando se refiere que hombres afectados de un fuerte dolor, han encanecido en una noche. Si, por el contrario, otro queriendo agradar por reparar el efecto producido por esta historia, refiere al por menor el pesar de un mercader, que habiendo venido de las Indias a Europa con todos sus bienes en mercaderías, se ve obligado en una tormenta a arrojarlo todo al mar, y se desconsuela hasta tal punto, de que se arruga y encanece en la misma noche, nos reiremos y tendremos placer, puesto que nuestro propio desprecio en una cosa que por otra parte nos es indiferente o más bien la idea que seguimos es para nosotros como una pelota, con la cual jugamos por algún tiempo, mientras que pensamos en recibirla y retenerla. El placer no proviene de que veamos confundirse un embustero o un tonto, porque esta última historia, referida con seria afectación, excitaría por sí misma las carcajadas de una reunión, y la otra no sería regularmente juzgada digna de atención.

Es necesario notar que en esta especie de casos la bufonería debe contener siempre alguna cosa que pueda producir por un momento la ilusión; es por lo que cuando la ilusión se disipa, el espíritu se queda atrás para experimentarla de nuevo, y de este modo, por efecto de una tensión y de un relajamiento que se suceden rápidamente, es llevado y balanceado, por decirlo así, de un punto a otro, y como la causa que en cierto modo tiraba la cuerda, viene a retirarse de un golpe (y no insensiblemente), resulta de aquí un movimiento del espíritu y un movimiento interior del cuerpo, correspondiente al primero, que se prolongan involuntariamente, y fatigándonos por completo, nos distraen (producen en nosotros efectos favorables a la salud).

En efecto, si se admite que a todos nuestros pensamientos se halla ligado algún movimiento en los órganos del cuerpo, se comprenderá fácilmente como en este cambio repentino del espíritu que pasa alternativaniente de un punto a otro para considerar su objeto, pueden sentirse en las partes elásticas de nuestras entrañas una tensión y un relajamiento alternativos, que se comunican al diafragma (como experimentan las personas cosquillosas); en este estado los pulmones repelen el aire por intervalos muy próximos, y producen de este modo un movimiento favorable a la salud; y en esto y no en el estado anterior del espíritu, es donde es necesario colocar la verdadera causa del placer que referimos a un pensamiento que en el fondo no representa nada. Voltaire decía que el cielo nos había dado dos cosas en compensación de todas las miserias de la vida, la esperanza y el sueño[84]. Habríase podido excitar la risa, si pudiésemos disponer de los medios propios para excitarla entre los hombres sensatos, y si el verdadero talento cómico no fuera tan raro, que es común lo de imaginar las cosas que quiebran la cabeza, como hacen los delirantes místicos, o bien las cosas en que se quiebra el cuello, como hacen los genios, o por último, las cosas que parten el corazón[85], como hacen los romanceros sentimentales (y los moralistas del mismo género).

Se puede, pues, según me parece, conceder a Epicuro que todo placer, aun cuando sea ocasionado por conceptos que despierten ideas estéticas, es una sensación animal, es decir, corporal, y no se hará por esto el menor perjuicio al sentimiento espiritual del respeto por las ideas morales, porque este sentimiento no es un placer, sino una estima de sí (de la humanidad en nosotros) que nos eleva por cima de la necesidad del placer; yo añado, que aunque menos noble, la satisfacción del gusto no sufrirá en esto demasiado.

Se encuentra una mezcla de estas dos últimas cualidades, el sentimiento moral y el gusto en la simpleza, que no es otra cosa que la

sinceridad natural de la humanidad triunfante del arte de fingir, viniendo a ser una segunda naturaleza. Nos reímos de la simplicidad que atestigua cierta inexperiencia en este arte, y nos alegramos al ver a la naturaleza descubrir el artificio.Se espera, a lo que se observa todos los días, un exterior formado y compuesto a propósito para seducir por la belleza de su apariencia, y he aquí en su inocencia y en su pureza primitiva, la naturaleza que no se esperaba, y que el que la deja aparecer no intentaba descubrir. A la vista de esta bella, pero falsa apariencia, que ordinariamente tiene tanta influencia sobre nuestra manera de juzgar, y que se halla aquí de pronto destruida, y de este engaño de los hombres puesto en su desnudez, se produce en nuestro espíritu un doble movimiento en sentidos opuestos, el cual da al cuerpo una sacudida saludable. Mas viendo que la sinceridad del alma (o al menos su inclinación a la sinceridad) que es infinitamente superior a toda simulación, no es destruida por completo en la naturaleza humana, sentimos algo serio en este juego de la imaginación: el sentimiento de la estima viene a mezclarse con este. Mas también, como éste no es allí más que un fenómeno pasajero, y el arte de la simulación cesa bien pronto de mostrare al descubierto, se mezcla con él al mismo tiempo cierta compasión o cierto movimiento de ternura, que puede muy bien ligarse, y en el hecho se halla mueltas veces unido como una especie de juego con nuestra franca risa, y que diminuye ordinariamente al que la ocasiona el embarazo de no estar todavía formado para el trato social. Arte y simpleza son, pues, dos cosas contradictorias; pero es posible a las bellas artes aunque esto les ocurra rara vez, el representar la simpleza en toda persona imaginaria. No se debe confundir la simpleza con una simplicidad franca que no mancha la naturaleza por medio del artificio, pues que únicamente ignora el arte de vivir en sociedad.

Se puede tanibien referir lo jocoso[86], entre las cosas que complaciéndonos, nos causan el placer de la risa, y pertenecen a la originalidad del espíritu, mas no al talento de las bellas artes.

Lo jocoso[87], en el buen sentido, significa en efecto, el talento de colocarse voluntariamente en cierta disposición de espíritu en donde se juzgan todas las cosas de un modo distinto que de ordinario (aun en sentido inverso) y sin embargo, conforme a ciertos principios de la razón. El que se halla sometido a esta disposición de espíritu involuntariamente, se llama extravagante[88]; mas el que la toma voluntariamente y con intención (por excitar la risa por medio de un contraste chocante, se llama jocoso[89]. Pero lo jocoso pertenece mucho más a las artes agradables que a las bellas artes, puesto que el objeto de estas últimas debe conservar siempre algo de dignidad, y exige, por consiguiente, cierta seriedad en la exhibición, como el gusto en el juicio.

**Segunda sección**

## DIALÉCTICA DEL JUICIO ESTÉTICO

### § LIV

Para que una facultad de juzgar pueda ser dialécticamente considerada, es necesario primero que ella por sí sea raciocinante, es decir, que sus juicios aspiren a priori a la universalidad[90], porque en la oposición de estos juicios entre sí es en lo que consiste la dialéctica. Por esto es por lo que la oposición que se manifiesta entre los juicios estéticos sensibles (sobre lo agradable o desagradable), no es dialéctica. De otro lado, la oposición de los juicios del gusto entre sí, en tanto que cada uno de nosotros se limita a invocar su propio gusto, no constituye una dialéctica del gusto, porque nadie piensa hacer de su juicio una regla universal. No queda, pues, otro concepto posible de una dialéctica del gusto que el de una dialéctica de la crítica del gusto (no del gusto mismo) considerada en sus principios: allí, en efecto, se empeña una lucha natural e inevitable en nuestros conceptos sobre el principio de la posibilidad de los juicios del gusto en general. La crítica trascendental del gusto no debe abrazar una parte que lleve el nombre de dialéctica del juicio estético, más que si hay entre los principios de esta facultad una antinomia que haga dudosa su legitimidad, y por consiguiente, su posibilidad íntima.

### § LV Exposición de la antinomia del gusto

El primer lugar común del gusto se halla contenido en esta proposición, después de la cual, cualquiera que no tenga gusto cree ponerse al abrigo de todo reproche: cada uno tiene su gusto. Lo que significa que el motivo de esta especie de juicios es puramente subjetivo (que es un placer o un dolor), y que aquí el juicio no tiene el derecho de exigir el asentimiento de otro.

El segundo lugar común del gusto, el que invocan los mismos que atribuyen al gusto el derecho de formar juicios universales, es este: no se puede disputar sobre gusto. Lo que significa que el motivo de un juicio del gusto puede muy bien ser objetivo, pero que no se puede referir a conceptos determinados, y que, por consiguiente, en este juicio no se puede decidir nada por medio de pruebas, aunque se pueda contestar con razones. Sí hay, en efecto, entre contestar y disputar la semejanza de que en uno y otro caso se intenta ponerse recíprocamente de acuerdo, hay la diferencia de que en el último caso se espera llegar a este fin, invocando por motivos conceptos determinados, y admitiendo de este modo, como principios del juicio, conceptos objetivos. Mas cuando esto es imposible, es imposible también disputar.

Fácilmente se ve que entre estos dos lugares comunes falta una proposición, que no es ciertamente tomada como proverbio, sino que cada uno admite implícitamente, y es: que se puede contestar en materia de gusto (no disputar). Mas esta proposición es la contraria de la primera. Porque allí donde es permitido contestar, se puede esperar el venir a un acuerdo, y por consiguiente, se puede contar con principios del juicio que no tendrán sólo un valor particular, y que por tanto, no sean solamente subjetivos, y esto es precisamente lo que niega esta proposición: cada uno tiene su gusto.

El principio del gusto da, pues, lugar a la antinomia siguiente:

1.º Tesis. El juicio del gusto no se funda sobre conceptos; porque si no se podría disputar sobre este juicio (decidir por medio de pruebas).

2.º Antítesis. El juicio del gusto se funda sobre conceptos; porque de otro modo no se podría en él contestar nada, cualquiera que fuese la diversidad de esta especie de juicios (es decir, que no se podría atribuir a este juicio ningún derecho al asentimiento universal).

## § LVI Solución de la antinomia del gusto

No hay más que un medio de quitar la contradicción de estos principios, que supone todo juicio del gusto (y que no son otra cosa que las dos propiedades del juicio del gusto, expuestas anteriormente en la analítica), y es mostrar que el concepto a que se refiere el objeto en esta especie de juicios no tiene el mismo sentido en las dos máximas del juicio estético trascendental, pero que al mismo tiempo la ilusión que resulta de la confusión del uno con el otro, es natural e inevitable.

El juicio del gusto se debe referir a algún concepto, porque de otro modo, no podría en manera alguna aspirar a un valor necesario y universal. Pero no puede ser probado por un concepto. En efecto; un concepto puede o ser determinable, o indeterminado en sí y al mismo tiempo indeterminable. A la primera especie de conceptos pertenece el concepto del entendimiento determinable por predicados de la intuición sensible que le pueden corresponder; a la segunda, el concepto trascendental de lo supra-sensible, por el que da la razón un fundamento a esta intuición, pero que no puede determinarlo bastante teóricamente.

Luego el juicio del gusto se refiere a objetos sensibles, pero no para determinar en ellos un concepto por medio del entendimiento; porque este no es juicio de conocimiento. Este no es, pues, más que un juicio particular, en tanto que representación particular intuitiva, relativa al sentimiento de placer, y considerándolo sólo bajo este punto de vista, se restringiría su valor para el individuo que juzgaría el objeto de este modo: un objeto de satisfacción para mí, puede no tener el mismo carácter para otros; cada uno tiene su gusto.

No obstante, sin duda alguna en el juicio del gusto la representación del objeto (al mismo tiempo que la del sujeto) tiene un carácter que nos autoriza a mirar esta especie de juicios como extendiéndose necesariamente a cada uno, y que necesariamente debe tener por fundamento algún concepto, pero que no pueda ser determinado por la intuición, que no haga conocer nada, y del cual, por consiguiente, sea imposible sacar ninguna prueba para el juicio del gusto. Pero un concepto semejante no es más que el concepto puro que nos da la razón sobre lo supra-sensible, que sirve de fundamento al objeto (y también al sujeto que juzga) considerado como objeto de los sentidos, por consiguiente, como fenómeno. En efecto, si suprimimos toda consideración de este género, la aspiración del juicio del gusto a un valor universal, sería nula; o si el concepto sobre el cual se funda, no fuera más que un concepto confuso del entendimiento, como el de la perfección, al cual se pudiera hacer corresponder la intuición sensible de lo bello, sería al menos posible en sí fundar el juicio sobre pruebas, lo que es contrario a la tesis.

Pero toda la contradicción se desvanece, cuando yo digo que el juicio del gusto se funda sobre un concepto (de cierto principio en general de la finalidad subjetiva de la naturaleza para el juicio) que, a la verdad, siendo indeterminable en sí e impropio para el conocimiento, nada puede darnos a conocer ni probar relativamente al objeto, pero que, no obstante, da al juicio un valor universal (aunque este juicio sea en cada uno un juicio particular que acompaña inmediatamente la intuición); porque la razón determinante de este juicio descansa quizá en el concepto de lo que puede considerarse como el substratum supra-sensible de la humanidad.

Para resolver una antinomia, basta mostrar que es posible que dos proposiciones contrarias apariencia, no se contradicen en realidad, y pueden manchar juntas, aunque la explicación de la posibilidad de su concepto exceda nuestra facultad de conocer. Se puede también comprender con esto, cómo esta apariencia es natural e inevitable para la razón humana, y por qué subsiste todavía, aunque no engaña más, después que se ha explicado.

En efecto; en los dos juicios contrarios damos el mismo sentido al concepto, sobre el cual debe fundarse el valor universal de un juicio, y sin embargo, sacamos dos predicados opuestos. Se debería entender en la tesis que el juicio del gusto no se funda sobre conceptos determinados y

en la antítesis, que está fundado sobre un concepto indeterminado (el del substratum supra-sensible de los fenómenos), y entonces no habría entre ellos contradicción.

Todo lo que podemos hacer aquí es quitar la contradicción que se manifiesta en las pretensiones opuestas del gusto. En cuanto a dar un principio objetivo y determinado con cuya ayuda nos podemos dirigir, experimentar y demostrar los juicios del gusto, es absolutamente imposible, porque estos no serían juicios del gusto. No se puede más que mostrar el principio subjetivo, o sea la idea indeterminada de lo supra-sensible, como la única clave de que podemos servirnos respecto de esta facultad, cuyos orígenes son para nosotros mismos desconocidos, porque no podemos saber nada más.

La antinomia que acabamos de exponer y de resolver, tiene su principio en el verdadero concepto del gusto, es decir, en el de un juicio estético reflexivo, y por esto hemos visto que los dos principios, en apariencia contradictorios, pueden ser conciliados, los dos pueden ser verdaderos, y esto basta. Si, por el contrario, se coloca la razón determinante del gusto en lo agradable, como lo hacen algunos (a causa de la particularidad de la representación que sirve de fundamento al juicio del gusto), o en el principio de la perfección, como otros quieren (a causa de la universalidad de este juicio), y se saca del uno o del otro principio la definición del gusto, resultará una antinomia, que será imposible resolver de otro modo que mostrando que las proposiciones opuestas son falsas; lo que probaría que el concepto sobre el cual se funda cada una de ellas se contradice por sí mismo. Se ve pues, que la crítica aplica a la solución de la antinomia del juicio estético el mismo método que para las antinomias de la razón pura teórica; y que las antinomias dan aquí por resultado como en la crítica de la razón práctica, llevarnos a ver más allá de lo sensible, y buscar en lo supra-sensible el punto de reunión de todas nuestras facultades a priori, puesto que no queda otro medio de poner la razón de acuerdo consigo misma.

PRIMERA OBSERVACIÓN

Como hallamos muchas veces ocasión en la filosofía trascendental de distinguir las ideas de los conceptos del entendimiento, puede ser útil tener a nuestro servicio términos técnicos propios para expresar esta diferencia. Yo creo que no se me llevará a mal el que presente aquí algunos.

Las ideas en el sentido más general de la palabra, son representaciones referentes a un objeto según cierto principio (subjetivo u objetivo), en tanto que ellas no pueden venir a ser nunca un conocimiento de este objeto. O bien las referimos a una intuición, según el principio puramente subjetivo de un concierto de las facultades de conocer (la imaginación y el entendimiento), y se llaman entonces estéticas, o bien las referimos a un concepto, según un principio objetivo, pero sin que puedan jamás suministrar un conocimiento del objeto, y las llamamos ideas racionales[91]. En este último caso, el concepto es un concepto trascendente: el concepto del entendimiento, por el contrario, al cual se puede someter siempre una experiencia correspondiente y adecuada, se llama por esta, misma razón inmanente.

Una idea estética no puede jamás ser un conocimiento, puesto que es una intuición (de la imaginación), para la que nunca se puede hallar concepto adecuado. Una idea racional no puede ser tampoco un conocimiento, puesto que contiene un concepto (el de lo supra-sensible) para el cual no se puede dar nunca una intuición apropiada.

Por lo que y creo que se puede denominar la idea estética, una representación inexponible[92] de la imaginación, y la idea racional un concepto indemostrable[93] de la razón. Es condición de una como de otra no producirse sin razón, sino (según la precedente definición de una idea en general), conforme a ciertos principios de las facultades de conocer, a los cuales se refieren (y que son subjetivas para aquella, objetivas para esta).

Los conceptos del entendimiento deben, como tales, ser siempre demostrables (si por demostración se entiende simplemente, como en la anatomía, la exhibición); es decir, que el objeto que les corresponde, debe poderse dar siempre en la intuición (pura o empírica); porque por esto solamente es por lo que pueden venir a ser conocimientos. El concepto de la cuantidad puede darse en la intuición a priori del espacio, por ejemplo, en el de la línea recta o de cualquier figura: el concepto de causa en la impenetrabilidad, el choque de los cuerpos, etc. Por consiguiente, los dos pueden aplicarse a una intuición empírica, es decir, que el pensamiento de ellos puede ser mostrado (o demostrado) por un ejemplo; además, uno no está seguro de que el pensamiento no esté vacío, es decir, sin objeto.

No nos servimos en la lógica ordinariamente de la expresión de demostrable o indemostrable, más que relativamente a las proposiciones; mas estas serían designadas con más propiedad, bajo el nombre de mediata o inmediatamente ciertas; porque la filosofía pura tiene también proposiciones de estas dos clases, si se entiende por ellas proposiciones verdaderas, susceptibles o no de prueba. Pero si es cierto que puede probar, en tanto que filosofía, por medio de principios a priori, no puede demostrar, a menos que no se descarte por completo de este sentido conforme al cual, demostrar (ostendere exhibire), significa dar a su concepto una exhibición (sea por medio de una prueba, sea simplemente por una definición) en una intuición que puede ser a priori o empírica, y que en el primer caso se llama construcción del concepto, y en el segundo es una exposición del objeto, por lo cual se afirma la realidad objetiva del concepto. Así es que se dice de un anatomista que demuestra el ojo humano cuando comete a la intuición el concepto que había tratado primero de una manera discursiva por medio del análisis de este órgano.

Conforme a esto, el concepto racional del substratum supra-sensible de todos los fenómenos en general, o aun de lo que debe ser mirado como el principio de nuestra voluntad en su relación con las leyes morales, es decir, de la libertad trascendental, este concepto es ya, en cuanto a la especie, un concepto indemostrable y una idea racional, mientras que el de la virtud lo es en cuanto al grado; porque no se puede hallar nada en la experiencia que corresponda al primero en cuanto a la cualidad; y para el segundo no hay aquí efecto empírico que alcance al grado que prescribe la idea racional como una regla de esta cualidad.

Del mismo modo que en una idea racional, la imaginación, con sus intuiciones, no alcanza al concepto dado, así en una idea estética, el entendimiento, por medio de sus conceptos, no alcanza jamás toda esta intuición interior que la imaginación junta a la representación dada.

Pero como reducir una representación de la imaginación a conceptos, se llama exponerlos, la idea estética puede llamarse una representación inexponible de la imaginación (en su libre juego). Ya tendré ocasión en lo sucesivo de decir algo de esta especie de ideas; yo quiero solamente notar aquí, que estas dos especies de ideas, las ideas racionales y las ideas estéticas, deben tener ambas clases sus principios en la razón, las primeras, en los principios objetivos, las segundas, en los principios subjetivos del uso de esta facultad.

Podemos, conforme a esto, definir el genio, la facultad de las ideas estéticas; por donde se muestra al mismo tiempo, porque en las producciones del genio, es la naturaleza (del sujeto), y no un fin reflexivo la que da su regla (al arte de la producción de lo bello). En efecto, como no es necesario juzgar lo bello conforme a conceptos, sino conforme a la disposición que muestra la imaginación a concertarse cono la facultad de los conceptos en general, no es necesario buscar aquí ni regla ni precepto; lo que es simplemente naturaleza en el sujeto, sin poder reducirse a reglas o a conceptos, es decir, el substratum supra-sensible de todas sus facultades (que ningún concepto del entendimiento puede alcanzar); por consiguiente, lo que hace del concierto de todas nuestras facultades de conocer el último fin dado a nuestra naturaleza para lo inteligible; he aquí lo que sólo puede servir de medida subjetiva a esta finalidad estética, pero incondicional de las bellas artes, que debe tener la pretensión legítima de agradar a todos. Así como no se puede asignar a esta finalidad ningún principio objetivo, no hay más que una sola cosa posible, y es que

tiene por fundamento a priori, un principio subjetivo, y sin embargo universal.

SEGUNDA OBSERVACIÓN

Una observación importante por sí misma se presenta aquí, y es que hay tres especies de antinomias de la razón pura, que todas convienen en que la obligan a abandonar esta suposición, por otra parte muy natural, que los objetos sensibles son cosa en sí, para mirarlos más bien como simples fenómenos, y suponerles un substratum inteligible (algo supra-sensible, cuyo concepto no es más que una idea, y no puede dar lugar a un verdadero conocimiento). Sin estas antinomias, la razón no podría jamás decidirse a aceptar un principio que redujera a este punto el campo de la especulación, y consentir en sacrificar tantas y tan brillantes esperanzas; porque en este momento mismo, en el que, en compensación de semejante pérdida, ve abrirse bajo el punto de vista práctico, una más vasta perspectiva, parece no renunciar sin dolor a sus esperanzas y a su antigua adhesión.

Si hay tres especies de antinomias, es que hay tres facultades de conocer, el entendimiento, el juicio y la razón, de las que cada una (en tanto que facultad de conocer superior), debe tener sus principios a priori. En tanto que juzga de estos principios mismos y de su uso, la razón exige absolutamente, respecto de cada uno de ellos, para lo condicional dado, lo incondicional; pero nunca se puede hallar lo incondicional, cuando se considera lo sensible como perteneciente a las cosas en sí, en lugar de no tener más que un simple fenómeno, y de suponer en él como cosa en sí algo supra-sensible (el substratum inteligible de la naturaleza, fuera de nosotros y en nosotros). Hay, pues; 1.º para la facultad de conocer una antinomia de la razón, relativamente al uso teórico del entendimiento que lleva a lo incondicional; 2.º para el sentimiento de placer y de pena, una antinomia de la razón, relativamente al uso estético del juicio; 3.º para la facultad de querer, una antinomia relativamente al uso práctico de la razón legislativa por sí misma; porque los principios superiores de todas estas facultades son a priori, y conforme a la exigencia inevitable de la razón, es necesario que juzguen y puedan determinar absolutamente[94] su objeto, conforme a estos principios.

En cuanto a las dos antinomias que resultan del uso metódico y del uso práctico de estas facultades superiores de conocer, hemos demostrado además que eran inevitables, cuando en esta especie de juicios no se consideraban los objetos dados como fenómenos, y que no se les suponía un abstratum supra-sensible, sino también que bastaba hacer esta suposición para resolverlos. En cuanto a la antinomia a que da lugar el uso del juicio, conforme a la exigencia de la razón, y en cuanto a la solución que de esto hemos dado aquí, no hay más que dos medios de evitarlas: o bien negando que el juicio estético del gusto tenga por fundamento principio alguno a priori, se pretenderá que toda aspiración un asentimiento universal y necesario, es vana y sin razón, y que un juicio del gusto debe tenerse por exacto desde que suceda que muchos vienen en su acuerdo, no porque este acuerdo nos haga sospechar principio alguno a priori, sino porque él testifica (como en gusto del paladar) la conformidad contingente de las organizaciones particulares: o bien se admitirá que el juicio del gusto es propiamente un juicio oculto de la razón sobre la perfección que esta descubre en una cosa y en la relación de sus partes con un fin, y que, por consiguiente, este juicio no se denomina estético más que a causa de la oscuridad que se refiere aquí, a nuestra reflexión, pero que en realidad es teleológico. En este caso, se miraría la solución de la antinomia por ideas trascendentales como inútil y de ningún valor, y conciliaríamos las leyes del gusto con los objetos sensibles, no considerándolos como simples fenómenos, sino como cosas en sí. Mas hemos mostrado en muchos lugares, en la exposición de los juicios del gusto, cuán pocos satisfactorios son estos dos procedimientos.

Que si se concede al menos a nuestra deducción que ésta se halla en buen camino, aunque no sea suficientemente clara en todas sus partes, entonces aparecen tres ideas: primeramente, la idea de lo supra-sensible en general, sin otra determinación que la del substratum de la naturaleza; en segundo lugar, la idea de lo supra-sensible como principio de la finalidad subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocer; en

tercer lugar, la idea de lo supra-sensible como principio de los fines de la libertad, y del acuerdo de esta con sus fines en el mundo moral.

## § LVII Del idealismo de la finalidad de la naturaleza considerada como arte y como principio único del juicio estético

Se puede primero pretender explicar el gusto de dos maneras: o bien se dirá que se juzga siempre conforme a motivos empíricos, y por consiguiente, conforme a motivos que no pueden darse más que a posteriori por medio de los sentidos, o bien se habrá de conceder que se juzga conforme a un principio a priori. La primera de estas dos opiniones sería el empirismo de la crítica del gusto, y la segunda su racionalismo.

Conforme a la primera, el objeto de nuestra satisfacción no se distinguiría de lo agradable; conforme a la segunda, si el juicio descansa sobre conceptos determinados, se confundiría con el bien; y así toda 1a belleza sería desterrada del mundo; no quedaría en su puesto más que un nombre particular, sirviendo quizá para expresar cierta amalgama de las dos precedentes especies de satisfacción. Mas hemos mostrado que hay aquí también a priori principios de satisfacción que no pueden reducirse ciertamente a conceptos determinados, pero que siendo a priori, conforman con el principio del racionalismo.

Ahora el racionalismo del principio del gusto, admitirá el realismo o el idealismo de la finalidad. Pero como un juicio del gusto no es más que un juicio de conocimiento, y que la belleza no es más que una cualidad del objeto, considerando en sí mismo, el racionalismo del principio del gusto no puede admitir como objetiva la finalidad que se manifiesta en el juicio, es decir, que el juicio formado por el sujeto no se refiere teóricamente, ni por tanto lógicamente (aunque de una manera confusa) a la perfección del objeto, sino estéticamente a la conformidad de la representación del objeto en la imaginación, son los principios esenciales de la facultad de juzgar en general. Por consiguiente, aun conforme al principio del racionalismo, no puede haber aquí otra diferencia entre el realismo y el idealismo del juicio del gusto, sino que en el primer caso se mira esta finalidad subjetiva como un fin real que se propone la naturaleza (o el arte), y que consiste en convenir con nuestra facultad de juzgar, mientras que en el segundo caso no se le mira más que como una concordancia de sí misma que se establece sin objeto, y de una manera accidental entre la facultad de juzgar y las formas de que se producen en la naturaleza conforme a leyes particulares.

Las bellas formas de la naturaleza orgánica hablan en favor del realismo de la finalidad de la naturaleza, o de la opinión que admite como principio de la producción de lo bello una idea de lo bello en la causa que lo produce, es decir, un fin relativo a nuestra facultad de juzgar. Las flores, las figuras de ciertas plantas, la elegancia inútil para nuestro uso, mas como escogida expresamente para nuestro gusto, que muestran toda especie de animales en sus formas, principalmente la variedad y la armonía de colores en el faisán, en los testáceos, en los insectos, y hasta en las flores más comunes, que agradan tanto a los ojos, y son de tanto atractivo, y que quedando en la superficie, y no teniendo nada de común con la figura, la cual podría ser necesaria a los fines interiores de estos animales, parecen haberse hecho para la intuición externa; todas estas cosas son de mucho peso en esta aplicación, que admite en la naturaleza fines reales para nuestro juicio estético.

Pero además de que esta opinión tiene contra sí la razón que no da una máxima para evitar en lo posible el multiplicar inútilmente los principios, la naturaleza revela también por todas partes en sus libres formaciones una tendencia mecánica a la producción de formas, que parecen haber sido hechas expresamente para el uso estético de nuestro juicio, y no encontramos; en esto la menor razón para sospechar que obre para esto algo más que el simple mecanismo de la naturaleza, en tanto que naturaleza; de suerte que las concordancias de estas formas en nuestro juicio pueden muy bien derivar de este mecanismo, sin que ninguna idea sirva de principio a la naturaleza. Yo entiendo por libre formación de la

naturaleza, aquella por cuyo media, una parte de un fluido en reposo, viniendo, a evaporarse o desaparecer (y alguna vez solamente a perder su calórico), lo que queda toma, solidificándose, una figura o una textura, que varía según la diferencia de materias, pero que ella misma siempre para la misma figura. Es necesario suponer para esto un verdadero fluido, a saber, un fluido en donde la materia esté enteramente disuelta, es decir, no una simple amalgama de partes sólidas en suspensión. La formación se hace entonces por una reunión precipitada[95], es decir, por una modificación repentina, no por un paso sucesivo del estado fluido al estado sólido, sino como de un sólo golpe, y esta transformación se llama entonces cristalización. El ejemplo más común de esta especie de formación, es la congelación del agua, en la cual se forman primero las pequeñas agujas de hielo que se cruzan en ángulos de sesenta grados, mientras que, otros vienen a unirse a cada punto de estos ángulos, hasta que toda la masa se congela, de tal suerte que durante este tiempo, el agua que se halla entre las agujas de hielo no pasa por el estado pastoso, sino que queda, por el contrario, tan por completo fluida, como si su temperatura fuese mucho más alta, y sin embargo, no tiene más que la temperatura del hielo. La materia que se desprende, y que en el momento de la solidificación se disipa súbitamente, es una cantidad considerable de calórico, que no servía más que para mantener el estado fluido, y que desprendiéndose de él, deja este nuevo hielo a la temperatura del agua antes fluida.

Muchas sales, muchas piedras de forma cristalina son producidas de la misma manera por sustancias etéreas que se han puesto en disolución el agua no se sabe cómo. Aun del mismo modo, según toda apariencia, los grupos de muchas sustancias minerales, de la galena cúbica, de la mica de plata, roja, etc., se forman también en el agua por la reunión precipitada de partes que alguna causa obliga a quitar este vehículo y a coordinarse de manera que tomen formas exteriores determinadas.

De otro lado, todas las materias que no se habían mantenido en estado fluido más que por el calor y que se han solidificado por el calor y que se han solidificado por el enfriamiento, cuando se quiebran, muestran también en el interior una textura determinada y nos hacen juzgar por esto, que si su propio peso o el contacto del aire no lo hubiese impedido, mostrarían al exterior la forma que les es específicamente propia, y es lo que se ha observado en ciertos metales que se habían endurecido en la superficie después de la fusión, y de los que se había trasvasado la parte restante todavía interiormente, pudo cristalizarse libremente. Muchas de estas cristalizaciones minerales, como los espatos, la piedra hematida, ofrecen muchas veces formas tan bellas, que el arte podría cuando más concebir otras parecidas. Las estalacticas que hallamos en la cueva de Antiparos son producidas simplemente por el agua que pasa gota a gota a través de las capas de yeso.

El estado fluido, según toda apariencia, es en general anterior al estado sólido, y las plantas, como los cuerpos de los animales, son formados por una materia fluida nutritiva, en tanto que esta materia se forma por sí misma en reposo: sin duda ella es primero sometida a cierta disposición originaria de medios y de fines (que no se debe juzgar estética, sino teleológicamente conforme al principio del realismo, como lo mostraremos en la segunda parte); pero al mismo tiempo también quizá se componga y se forme en libertad conforme a la ley general de la afinidad de las materias.

Luego como los vapores esparcidos en la atmósfera, que es una mezcla de diferentes gases, producen por efecto del enfriamiento cristales de nieve, que es una mezcla de diferentes gases, producen por efecto del enfriamiento cristales de nieve, que según las diversas circunstancias atmosféricas en que se forman, aparecen muy artísticamente formados y son singularmente bellos; así, sin quitar nada al principio teleológico, en virtud del cual juzgamos la organización, se puede pensar muy bien que la belleza de las flores, de las plumas de las aves, de las conchas, en la forma como en el color, pueden atribuirse a la naturaleza y a la propiedad que tiene de producir libremente, sin ningún objeto particular, y conforme a las leyes químicas, por el arreglo de la materia necesaria para la organización, ciertas formas que muestran además una finalidad estética.

Pero lo que prueba directamente que el principio de la idealidad de la finalidad sirve siempre de fundamento a los juicios que formamos sobre lo bello de la naturaleza, y lo que no impide admitir como principio de aplicación un fin real de la naturaleza para nuestra facultad de representación, es que en general, cuando juzgamos de la belleza, buscamos en nosotros mismos a priori la medida de nuestro juicio, y que cuando se trata de juzgar si una cosa es bella o no, el juicio estético es el mismo legislativo. Esto sería, en efecto, imposible en la hipótesis del realismo de la finalidad de la naturaleza lo que deberíamos encontrar bello, y el juicio del gusto estaría sometido a principios empíricos. Por lo que en esta especie de juicios, no se trata de saber lo que es la naturaleza, ni aun qué fin se propone en relación a nosotros, sino qué efecto produce sobre nosotros. Decir que la naturaleza ha formado sus figuras para nuestra satisfacción, sería todavía reconocer en ella una finalidad objetiva, y no admitir solamente una finalidad subjetiva, que descanse sobre el juego de la imaginación en libertad; según esta última opinión somos nosotros los que recibimos la naturaleza con favor, sin que ella nos preste ninguno. La propiedad que tiene la naturaleza de suministrarnos la ocasión de percibir en la relación de las facultades de conocer, ejercitándose sobre algunas de sus producciones una finalidad interna, que, debemos mirar, en virtud de un principio supra-sensible, como necesaria y universal; esta propiedad no puede ser un fin de la naturaleza, o más bien no podemos mirarla como tal, porque entonces el juicio que fuera determinado por ella, sería heterónomo, y no libre y autónomo, como conviene a un juicio del gusto.

En las bellas artes, el principio del idealismo de la finalidad es todavía más claro. Tienen de común con la naturaleza que no se puede admitir un realismo estético fundado sobre sensaciones (porque esto no sería de las bellas artes, sino de las artes agradables). De otro lado, la satisfacción producida por ideas estéticas no debe depender de ciertos fines propuestos al arte (que entonces no tendría más que un objeto mecánico); por consiguiente, aun en el racionalismo del principio descansa aquella sobre la idealidad y no sobre la realidad de los fines: de esto resulta claramente que las bellas artes, como tales, no deben considerarse como producciones del entendimiento y de la ciencia, sino del genio, y que así reciben su regla de las ideas estéticas, las cuales son esencialmente diferentes de las ideas racionales de fines determinados. Del mismo modo que la idealidad de los objetos sensibles, considerados como fenómenos, es la sola manera de explicar cómo sus formas pueden ser determinadas a priori, también el idealismo de la finalidad en el juicio de lo bello de la naturaleza y del arte, es la sola suposición que permite a la crítica explicar la posibilidad de un juicio del gusto, es decir, de un juicio que reclama a priori un valor universal (sin fundar sobre conceptos la finalidad que es representada en el objeto).

## § LVIII De la belleza como símbolo de la moralidad

Para probar la realidad de nuestros conceptos, se necesitan siempre las intuiciones. Si se trata de conceptos empíricos, estas últimas se llaman ejemplos. Si se trata de conceptos puros del entendimiento, estas son los esquemas. En cuanto a la realidad objetiva de los conceptos de la razón, es decir, de las ideas, pedir la prueba de ellas, bajo el punto de vista del conocimiento teórico, es pedir algo imposible, pues que en esto no puede haber intuición que les corresponda.

Toda hipótesis (exhibición, subjectio sub adspectum), en tanto que representación sensible[96], es doble: es esquemática cuando la intuición que corresponde a un concepto recibido por el entendimiento es dada a priori; simbólica cuando corresponde a un concepto que solo la razón puede concebir, pero al cual ninguna intuición sencilla puede corresponder; se halla sometida a una intuición con la que concierta un procedimiento del juicio que no es más que análogo al que se sigue en el esquematismo, es decir, que no conforma con este más que por la regla y no por la intuición misma, por consiguiente, por la forma sola de la reflexión, y no por su contenido.

Es culpable que los nuevos lógicos empleen la palabra simbólica para designar el modo de representación opuesto al modo intuitivo; porque el modo simbólico no es más que una especie de modo intuitivo. Este último (el modo intuitivo), puede, en efecto, dividirse en modo esquemático y modo simbólico. Los dos son hipótesis, es decir, exhibiciones (exhibitiones); no se halla en ellos más que simples caracteres, o signos sensibles destinados a designar los conceptos a que los asociamos. Estos últimos no contienen nada que pertenezca a la intuición del objeto, sino que sirven solamente de medio de reproducción según la ley de asociación a que se halla sometida la imaginación, por consiguiente a un fin subjetivo. Tales son las palabras o los signos visibles (algébricos y aun mímicos) en tanto que simples expresiones de los conceptos[97].

Todas las intuiciones que se hallan sometidas a conceptos a priori son, pues, o esquemas o símbolos: los primeros contienen exhibiciones directas, los segundos, exhibiciones indirectas del concepto. Los primeros producen demostrativamente; los segundos, por medio de una analogía (por cuyo medio nos servimos aún de intuiciones empíricas). En este último caso, el juicio tiene una doble función; primera, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después aplicarlo a un objeto distinto, del que el primero no es más que el símbolo, la regla de la reflexión que nos hacemos sobre esta intuición. Así es que nos representamos simbólicamente un estado monárquico por un cuerpo animado, cuando es dirigido conforme a una constitución y leyes populares, o por una simple máquina, como por ejemplo, un molino a brazo, cuando es gobernado por una voluntad única y absoluta. Entre un estado despótico y un molino a brazo no hay ninguna semejanza, pero la hay entre las reglas, por cuyo medio reflexionamos sobre estas dos cosas y sobre su causalidad.

Este punto ha sido, hasta ahora poco esclarecido, aunque merece un profundo examen; pero no es este el lugar para insistir sobre él. Nuestra lengua está llena de semejantes exhibiciones indirectas, fundadas sobre una analogía, en las que la expresión no contiene un esquema propio de un concepto, sino solamente un símbolo para una reflexión. Tales son las expresiones, fundamento (apoyo, base), depender (tener alguna cosa por otra más elevada), dimanar de cualquier cosa (por seguir), sustancia a sostén de los accidentes (como se expresa Locke). Lo mismo se ve en otra infinidad de hipótesis simbólicas que sirven para designar conceptos, no por medio de una intuición directa, sino conforme a una analogía con la intuición, es decir, haciendo pasar la reflexión que hace el espíritu sobre un objeto de intuición a otro concepto al que una intuición quizá no pueda corresponder jamás directamente. Si ya podemos llamar conocimiento a un simple modo de representación (y esto es muy permitido cuando no se trata más que de un principio que determine el objeto teóricamente, respecto a lo que él es en sí, pero que lo determine prácticamente, mostrándonos lo que la idea de este objeto debe ser para nosotros y para el uso a que se destina), entonces todo nuestro conocimiento de Dios (es simplemente simbólico, y el que lo mira como esquemático, así como los atributos del entendimiento, de la voluntad, etc., que no prueban su realidad objetiva más que en los seres del mundo, aquel cree que en el antropomorfismo, lo mismo que el que descarta toda especie de modo intuitivo, cree en el deísmo, o sea aquel sistema, según el cual no se conoce absolutamente fuera de Dios, ni aun bajo el punto de vista práctico.

Por lo que yo digo que lo bello es el símbolo de la moralidad, y que sólo bajo este punto de vista (en virtud de una relación natural para cada uno, y que cada uno exige de los demás como un deber) es como agrada y pretende el asentimiento universal, porque el espíritu se siente en esto como ennoblecido, y se eleva por cima de esta simple capacidad, en virtud de la cual recibimos con placer las impresiones sensibles, y estima el valor de los demás conforme a esta misma máxima del juicio. Es lo inteligible lo que el gusto tiene en cuenta, como he mostrado en el párrafo precedente: es hacia él, en efecto, hacia donde se dirigen nuestras facultades superiores de conocer, y sin él habría contradicción entre su naturaleza y las pretensiones que presenta el gusto. En esta facultad, el juicio no se ve, como cuando no es más que empírico, sometido a una heteronomia de las leyes de la experiencia; se da a sí mismo su ley

relativamente a los objetos de una tan pura satisfacción, como hace la razón relativamente a la facultad de querer; y por esta posibilidad interior que se manifiesta en el sujeto, como por la posibilidad exterior de una naturaleza que se conforma con la primera, se ve ligado a alguna cosa que se revela en el sujeto mismo y fuera de él, y que no es ni la naturaleza ni la libertad, sino que se halla ligado a un principio de esta misma, es decir, con lo supra-sensible, en el cual la facultad teórica se confunde con la facultad práctica de una manera desconocida, pero semejante para todos. Nosotros indicaremos algunos puntos de esta analogía haciendo notar al mismo tiempo las diferencias.

1. Lo bello agrada inmediatamente (mas sólo en la intuición reflexiva, no como la moralidad, en el concepto). 2. Agrada independientemente de todo interés (el bien moral está, en verdad, ligado a un interés necesariamente, pero no a un interés que precede al juicio de satisfacción, porque este mismo juicio es lo que le produce). 3. La libertad de la imaginación (por consiguiente, de nuestra sensibilidad), se representa en el juicio de lo bello como conformándose con la legalidad del entendimiento (en el juicio moral, la libertad de la voluntad es concebida como el acuerdo de esta facultad consigo misma, según las leyes universales de la razón). 4. El principio subjetivo del juicio de lo bello es representado como universal, es decir, como aceptable para todos, aunque no se puede determinar por ningún concepto universal (el principio objetivo de la moralidad es también representado como universal, es decir, como admisible para todos los sujetos, así como para todas las acciones de cada sujeto, mas también como pudiendo ser determinado por un concepto universal). Esto es porque el juicio moral no es capaz de principios constitutivos determinados, sino que sólo es posible por máximas fundadas sobre estos principios y sobre su universalidad.)

La consideración de esta analogía es frecuente aun entre las inteligencias vulgares, y se designan muchas veces objetos bellos de la naturaleza o del arte, por medio de nombres que parecen tener por principio un juicio moral. Se califica de majestuosos y de magníficos árboles o edificios: se habla de campos graciosos y que ríen: los colores mismos son llamados inocentes, modestos, tiernos, porque excitan sensaciones que contienen algo análogo a la conciencia de una disposición de espíritu producida por juicios morales. El gusto nos permite de este modo pasar, sin un salto muy brusco, del atractivo de los sentidos a un interés moral habitual, representando la imaginación en su libertad como pudiendo ser determinada de acuerdo con el entendimiento, y aun aprendiendo a hallar en los objetos sensibles una satisfacción libre e independiente de todo atractivo sensible.

# Apéndice

### § LIXDe la metodología del gusto

La división de la crítica en doctrina elemental y metodología la cual precede a la ciencia, no puede aplicarse a la crítica del gusto, puesto que no hay ni puede haber ciencia de lo bello, y porque el juicio del gusto no puede determinarse por principios.

En efecto, la parte científica de cada arte, y todo lo que mira la verdad en la exhibición de su objeto, es sin duda una condición indispensable (condiditio sine qua non) de las bellas artes, pero esto no constituye las mismas bellas artes. No hay, pues, para las bellas artes más que una manera[98] (modus) y no un método (metodus). El maestro debe mostrar lo que debe hacer el discípulo, cómo lo debe hacer, y las reglas generales a las que en definitiva reduce su manera de proceder, pueden servirle de ocasión para hallar las principales cosas que por aquellas le prescriben. Se debe, sin embargo, atender a un cierto ideal que el arte debe tener a la vista, aunque no pueda jamás alcanzarlo por completo. Esto no se consigue más que excitando la imaginación del discípulo para apropiarse a un concepto dado, y para esto haciéndole notar lo insuficiente de la expresión respecto a la idea, que el concepto mismo no alcanza, puesto que es estético, y por medio de una crítica severa, que le impedirá tomar

los ejemplos que se le propongan como tipos o modelos que imitar, que no pueden ser sometidos a una regla superior, ni a su propio juicio, y así es como el genio, y con él la libertad de la imaginación, evitarán el peligro de ser ahogados por las reglas, sin las cuales no puede haber bellas artes, ni gusto que las juzgue exactamente.

La propedéntica de todas las bellas artes en tanto que se trata del último grado de perfección, no parece que consiste en los preceptos, sino en la cultura de las facultades del espíritu por medio de estos conocimientos preparatorios que se llaman humanidades, probablemente porque humanidad significa de un lado el sentimiento de la simpatía universal, y de otro la facultad de poderse comunicar íntima y universalmente, dos propiedades que, juntas, componen la sociabilidad propia de la humanidad, y por las cuales esta salta los límites asignados al animal. El siglo y los pueblos cuya corriente por la sociedad legal, solo fundamento de un estado duradero luchan contra las grandes dificultades que presenta el problema de la unión de la libertad (y por consiguiente, también de la igualdad) con cierta violencia (más bien con la del respeto y la sumisión al deber que con la del miedo), este siglo y estos pueblos deberían hallar primero el arte de sostener una comunicación recíproca de ideas entre la parte más ilustrada y la más inculta, de aproximar el desenvolvimiento y la cultura de la primera al nivel de la simplicidad natural y de la originalidad de la segunda, y de establecer de este modo este intermedio entre la civilización y la simple naturaleza que constituye para el gusto, en tanto que sentido común para los hombres, una medida exacta, pero que no pueda determinarse conforme a reglas generales.

Un siglo más avanzado pasará difícilmente sin estos modelos, puesto que se separa siempre más de la naturaleza, y que, por último, si no tiene ejemplos permanentes de ella, apenas estará en estado de formarse un concepto de la feliz unión, en un solo y mismo pueblo, de la violencia legal, que exige la más alta cultura, con la fuerza y la sinceridad de la libre naturaleza, sintiendo su propio valor.

Mas como el gusto es en realidad una facultad de juzgar de la representación sensible de las ideas morales (por medio de cierta analogía de la reflexión sobre estas dos cosas), y como de esta facultad, así como de una capacidad más alta todavía para el sentimiento derivado de estas ideas (que se llama sentimiento moral), es de donde se deriva este placer que el gusto proclama admisible para la humanidad en general, y no para el sentimiento particular de cada uno, se ve claramente que la verdadera propedéntica para fundar el gusto es el desenvolvimiento de las ideas morales y la cultura del sentimiento moral, porque solamente a condición de que la sensibilidad esté de acuerdo con este sentimiento, es como el verdadero gusto puede recibir una forma determinada e inmutable.

FIN DEL TOMO PRIMERO (primera parte)

TOMO II

## Segunda parte

## CRÍTICA DEL JUICIO TELEOLÓGICO

### § LX De la finalidad objetiva de la naturaleza

Los principios trascendentales del conocimiento nos autorizan a admitir una finalidad, por la cual la naturaleza en sus leyes particulares se concierta subjetivamente con la facultad de comprensión del juicio humano, y nos permite juntar las experiencias particulares en un sistema; porque entre las diversas producciones de la naturaleza, se puede admitir también la posibilidad de otras que tienen cierta forma específica por carácter, es decir, que como si fuesen hechas expresamente para nuestra facultad de juzgar, sirven con su variedad y su unidad, como para fortificar y sostener las fuerzas del espíritu (que se hallan en juego en el ejercicio de esta facultad) lo que les ha valido el nombre de bellas formas.

Más que la contingencia de la naturaleza se hallan en la relación de medios a fines, y que su posibilidad no se pueda comprender suficientemente más que por medio de esta especie de causalidad, es de lo que no hallamos la razón en la idea general de la naturaleza, considerada como el conjunto de los objetos sensibles. En efecto: en el precedente caso, la representación de las cosas, siendo algo en nosotros, pudiera muy bien ser concebida a priori como apropiada al destino interior de nuestras facultades de conocer. Mas ¿cómo fines que no son los nuestros y que tampoco pertenecen a la naturaleza (que nosotros no admitimos como un ser inteligente), pueden y deben constituir una especie de causalidad, o al menos un carácter completamente particular de conformidad con las leyes? Esto es lo que es imposible de presumir a priori con algún fundamento. Con mayor razón, la experiencia misma no puede demostrar la realidad de esto, si no se ha introducido ya ingeniosamente el concepto de fin en la naturaleza de las cosas. No sacamos, pues, este concepto de los objetos y del conocimiento empírico que de ellos tenemos; y por consiguiente, nos servimos de él, más bien para comprender la naturaleza por analogía con un principio subjetivo del enlace de las representaciones, que para el conocimiento por medio de principios objetivos.

Además, la finalidad objetiva, como principio de la posibilidad de las cosas de la naturaleza, está tan lejos de conformarse necesariamente con el concepto de la misma, que ella es la que se invoca para probar la contingencia de la naturaleza y de sus formas. En efecto; cuando se habla de la estructura de un ave, de las células formadas en sus huesos, de la disposición de sus alas para el movimiento, de la de su cola que le sirve como de timón, después se dice que todo esto es contingente, si se le considera relativamente al simple nexus afectivus de la naturaleza, y no se invoca todavía una especie particular de causalidad, la de los fines (nexus finalis), es decir, se muestra que la considerada como simple mecanismo, habría podido tomar otras mil formas, sin quebrantar la unidad de este principio, y que por consiguiente, no se puede esperar hallar a priori la razón de esta forma en el concepto mismo de la naturaleza, sino que es necesario buscarlo fuera de este concepto.

Hay, sin embargo, razón para admitir, al menos de una manera problemática, el juicio teleológico en la investigación de la naturaleza, pero a condición de que no se haga de él un principio de investigación y observación más que por analogía con la causalidad determinado por fines, y que no se pretenda explicar nada por este medio. Pertenece al juicio reflexivo y no al juicio determinante. El concepto de las relaciones y formas finales de la naturaleza, es la menos un principio además que sirve para reducir sus fenómenos a reglas, allí donde no bastan las leyes en una causalidad puramente mecánica. Recurrimos, en efecto, a un

principio teleológico, siempre que atribuimos la causalidad al concepto de un objeto, como si este concepto estuviese en la naturaleza (y no en nosotros mismos), o que, por mejor decir, nos representásemos la posibilidad de un objeto por analogía con este género de causalidad (que es la nuestra), concibiendo de este modo la naturaleza, como siendo técnica por su propio poder, en lugar de no tener en su causalidad más que un simple mecanismo, como sucedería, si no se le atribuyese este modo de acción. Si, por el contrario, admitimos en la naturaleza causas que obran con intención, y si, por consiguiente, damos por fundamento a la teleología no simplemente un principio regulador, que nos sirva para juzgar los fenómenos de la naturaleza, considerada en sus leyes particulares, sino un principio constitutivo que determine el origen de sus producciones, entonces el concepto de un fin de la naturaleza no pertenecerá al juicio reflexivo, sino al juicio determinante. O más bien, este concepto no pertenecería propiamente al juicio (como el de la belleza, en tanto que finalidad formal subjetiva); como concepto racional, introduciría en la ciencia de la naturaleza una nueva especie de causalidad. Mas esta especie de causalidad no hacemos más que sacarla de nosotros mismos para atribuirla a otros seres, sin querer por esto asimilarlos a nosotros.

## Primera sección

## Analítica del juicio teleológico

### § LXI De la finalidad objetiva que es simplemente formal a diferencia de lo que es material.

Todas las figuras geométricas trazadas conforme a un principio, revelan una finalidad objetiva, muchas veces maravillosa por su variedad, es decir, que sirven para resolver muchos problemas con un sólo principio, y cada uno de estos de una manera infinitamente varia. La finalidad es aquí evidentemente objetiva o intelectual, y no simplemente subjetiva y estética. Porque ella expresa la propiedad que tiene la figura de engendrar muchas figuras propuestas, y es además reconocida por la razón. Mas la finalidad no constituye, sin embargo, la posibilidad del concepto del objeto mismo, es decir, que no se considera como siendo posible únicamente en relación a este uso.

Esta figura tan simple que se llama círculo, contiene el principio de la solución de una multitud de problemas, de los que cada uno exigiría por sí muchos trabajos preparatorios, mientras que esta solución se ofrece por sí misma como una de las admirables e infinitamente numerosas propiedades de esta figura. Si se trata, por ejemplo, de construir un triángulo con una base dada y el ángulo opuesto, el problema es indeterminado, es decir, que se puede resolver de una manera infinitamente varia. Mas el círculo encierra todas estas soluciones del problema, como el lugar geométrico que suministra todos los triángulos que satisfacen a las condiciones dadas. O bien, si se quiere que dos líneas se corten de tal suerte que el rectángulo formado por las dos partes de la una sea igual al formado por las de la otra, la solución del problema presenta mucha dificultad. Mas para que dos líneas se dividan en esta proporción, basta que se corten en el interior del círculo, y terminen en su circunferencia. Las demás líneas curvas suministrarían también soluciones de este género, que no habría hecho concebir al pronto la regla conforme a la cual las construimos. Todas las secciones cónicas, cualquiera que sea la simplicidad de su definición, sea que se las considere en sí mismas, sea que se las refiera a sus propiedades, son fecundas en principios para la solución de una multitud de problemas posibles.

Causa un verdadero placer el ver el ardor con que los antiguos geómetras investigaban las propiedades de esta especie de líneas, sin inquietarse por esta cuestión propia de espíritus limitados: ¿qué bien nos trae este conocimiento? Así es, por ejemplo, que investigaban las propiedades de la parábola, sin conocer la ley de la gravitación hacia la superficie de la tierra, que les hubiera suministrado la aplicación de la

parábola a la trayectoria de los cuerpos solicitados por la gravedad (cuya dirección puede considerarse como paralela a sí misma en toda la duración de su movimiento). Así es también que estudiaban las propiedades de la elipse sin adivinar que en esto había también una gravitación para los cuerpos celestes, y sin conocer la ley que rige la gravedad de estos cuerpos en sus diversas distancias al centro de atracción, y que hace que, aunque estén enteramente libres, se vean obligados a describir esta curva.

Trabajando así sin saberlo para la posteridad, gozaban al encontrar en la esencia de las cosas una finalidad, cuya necesidad hubiesen podido mostrar a priori. Platón, maestro en esta ciencia llega al entusiasmo tratándose de esta disposición originaria de las cosas, cuyo descubrimiento puede exceder toda experiencia, y sobre la facultad que tiene el espíritu de poder llevar la armonía de los seres a su principio supra-sensible (comprendiendo las propiedades de los números, con los que el espíritu juega en la música).

Este entusiasmo lo elevaba sobre los conceptos de la experiencia a la región de las ideas, que no le parecían explicables más que por un comercio intelectual con el principio de todos los seres. No es extraño que excluyera de su escuela los que no sabían geometría; porque lo que Anaxágoras deducía de los objetos de la experiencia y de su enlace final, pensaba derivarlo de una intuición pura, inherente al espíritu humano. La necesidad en la finalidad, es decir, la finalidad de las cosas que se hallan dispuestas como si hubiesen sido hechas a propósito para nuestro uso, pero que parecen, sin embargo, pertenecer originariamente a la esencia de las cosas sin tener en cuenta nuestro uso, he aquí el principio de la gran admiración que nos causa la naturaleza, menos todavía fuera de nosotros, que en nuestra propia razón. Además es un error muy excusable el pasar insensiblemente de esta admiración al fanatismo.

Mas aunque esta finalidad intelectual sea objetiva (y no subjetiva como la finalidad estética), no podemos concebirla, en cuanto a su posibilidad, más que como formal (no como real), es decir, solo como una finalidad a la cual no es necesario dar un fin, una teleología por principio, sino que basta concebirla de una manera general. El círculo es una intuición que el entendimiento determina conforme a un principio; la unidad de este principio, que yo admito arbitrariamente y de la cual me sirvo como de un concepto fundamental, aplicada a una forma de la intuición (al espacio), que sin embargo no se encuentra en mí más que como una representación, pero como una representación a priori, esta unidad hace comprender la de muchas reglas, que derivan de la construcción de este concepto, y que son conformes a muchos fines posibles, sin que haya necesidad de suponer para esta finalidad un fin o algún otro principio. Del mismo modo no le hay cuando hallo el orden y la regularidad en un conjunto de cosas exteriores, encerrado en ciertos límites, por ejemplo, en un jardín, el orden y la regularidad de los árboles, de los parterres, de los paseos; yo no puedo esperar el deducirlos a priori de una circunscripción arbitraria de un espacio, porque estas son cosas existentes, que no pueden ser conocidas más que por medio de la experiencia, y no se trata, como ahora, más que de una simple representación determinada en mí a priori, conforme a un principio. Es porque esta última finalidad (la finalidad empírica) en tanto que real depende del concepto de un fin.

Pero se ve también la razón legítima de nuestra admiración por esta misma finalidad que percibimos en la esencia de las cosas (en tanto que sus conceptos pueden ser construidos). Las reglas variadas cuya unidad (fundada sobre un principio) causa admiración, son todas sintéticas, y no derivan de un concepto del objeto, por ejemplo, del círculo, sino que necesitan que este concepto sea dado en la intuición. Mas por lo mismo, esta unidad tiene trazas de hallarse fundada empíricamente sobre un principio diferente de nuestra facultad de representación, y se diría entonces que la concordancia del objeto con la necesidad de las reglas, inherente al entendimiento, es contingente en sí, y por consiguiente no es posible más que por un fin establecido expresamente para esto. Por lo que esta armonía, no siendo, sin embargo de toda esta finalidad, reconocida empíricamente, sino a priori, debería conducirnos por sí misma a la conclusión de que el espacio, cuya determinación sólo hace posible el

objeto (por medio de la imaginación y conforme a un concepto), no es una cualidad de las cosas fuera de nosotros, sino un simple modo de representación en nosotros, y que de este modo en la figura que yo trazo conforme a un concepto, es decir, en mi propia manera de representarme lo que me es dado exteriormente, aunque esto pudiese en sí, soy yo quien introduce, la finalidad, sin estar instruido de ello empíricamente por la cosa misma, y por consiguiente, sin tener para ello de ningún fin particular fuera de mí en el objeto. Pero como esta consideración exige ya un uso crítico de la razón, y por consiguiente no se sobreentiende al principio en el juicio que formamos del objeto conforme a sus propiedades, este juicio no me da inmediatamente más que la unión de reglas heterogéneas (aun en lo que ellas tienen de heterogéneo) en un principio particular que descanse a priori fuera de mis conceptos, y en general de mi representación. Por lo que la sorpresa viene de que el espíritu queda en suspenso por la incompatibilidad de una representación y de la regla dada por la misma con los principios que le sirven ya de fundamento, y por esto llega a dudar si ha visto o juzgado bien; mas la admiración es una sorpresa que no cesa nunca, ni aun después de la desaparición de esta duda. Por consiguiente, la admiración es un efecto completamente natural de esta finalidad que observamos en la esencia de las cosas (consideradas como fenómenos), y no se puede condenar, porque no solamente nos es imposible explicar por qué la unión de esta forma de la intuición sensible (que se llama el espacio) con la facultad de los conceptos (el entendimiento) es precisamente tal y no otra, sino que esta unión misma extiende el espíritu haciéndole como presentir algo todavía que descansa sobre estas representaciones sensibles, y que puede contener el último principio (desconocido para nosotros) de este acuerdo. No tenemos ciertamente necesidad de conocerlo cuando simplemente se trata de la finalidad formal de nuestras representaciones a priori; mas la sola necesidad en que estamos de pensar en él; excita la admiración por el objeto que nos la impone.

Se acostumbra llamar bellezas las propiedades de que hemos hablado, las de las figuras geométricas como las de los números, a causa de cierta finalidad que muestran a priori para diversos usos del conocimiento, y que la simplicidad de su construcción no hubiera hecho sospechar. Así, por ejemplo, se habla de tal o cuál bella propiedad del círculo, que se descubriría de esta o la otra manera; mas esto no es allí un juicio estético de finalidad; esto no es uno de los juicios sin concepto que no indican más que una finalidad subjetiva en el libre juego de nuestras facultades de conocer; esto es un juicio intelectual, fundado sobre conceptos, que da claramente a conocer una finalidad objetiva, es decir, una conformidad con los diversos objetos (infinitamente varios). Esta propiedad debería llamarse con más razón perfección relativa que belleza de una figura matemática. En general, apenas se puede admitir la expresión de belleza intelectual, porque la palabra belleza perdería entonces todo sentido determinado, o la satisfacción sensible. El nombre de belleza convendría mejor a la demostración de estas propiedades; porque por esta demostración, el entendimiento en tanto que facultad de los conceptos, y la imaginación en tanto que facultad que suministra la exhibición de estos conceptos, se sienten fortificados a priori (este es el carácter que junto con la precisión que lleva la razón, llamamos la elegancia de la demostración): aquí al menos, si la satisfacción tiene su principio en los conceptos, es subjetiva, mientras que la perfección produce una satisfacción objetiva.

## § LXII De la finalidad de la naturaleza que no es más que relativa, a diferencia de la que es interior

La experiencia lleva nuestra facultad de juzgar al concepto de una finalidad objetiva y material, es decir, al concepto de un fin de la naturaleza; entonces es solamente cuando tenemos, para juzgar, una relacion de causa a efecto[99] que no somos capaces de comprender sin suponer en la causalidad de la causa misma la idea del efecto como la condición de la posibilidad de este efecto o el principio que determina su causa a producirle. Mas esto puede hacerse de dos modos: se considera el efecto, o inmediatamente como una producción hecha con arte, o

solamente como una materia destinada al arte de otros seres posibles de la naturaleza, y por consiguiente, o como un fin, o como un medio para la finalidad de otras causas. Esta última finalidad se llama utilidad (por lo que se refiere a los hombres), y aun conveniencia[100] (por lo que se refiere a otros seres), y no es más que relativa, mientras que la primera es una finalidad interior de la naturaleza.

Los ríos, por ejemplo, llevan consigo tierras útiles a la vegetación, que depositan alguna vez en los campos por donde pasan, muchas veces también en su desembocadura. En muchos países las olas arrojan el limo a la costa, o lo depositan en la orilla; y principalmente cuando los hombres tienen cuidado de que el reflujo no lo vuelva a arrastrar, la tierra allí viene a ser más fértil, y la vegetación toma el puesto que ocupaban los peces y los testáceos. Así es, que la naturaleza ha producido por sí misma la mayor parte de los aumentos de terreno, y continúa todavía, aunque lentamente. Por lo que la cuestión es saber si estos aluviones deben ser considerados como fines de la naturaleza, a causa de su utilidad para los hombres, porque no se puede hablar de la ventaja que de esto resulta para la misma vegetación, puesto que lo que esta gana, los animales del mar lo pierden.

O bien, para presentar un ejemplo de la conveniencia de ciertas cosas de la naturaleza para otros seres, con relación a las cuales pueden considerarse como medios, decir que no hay mejor terreno para los pinos que un terreno arenoso, por lo que el Océano, antes de retirarse de la tierra, ha dejado tantas capas de arena en nuestras comarcas del Norte, que han podido elevarse sobre suelo extensos bosques de pinos, cuya tierra, por lo demás, es impropia para toda cultura, y acusamos muchas veces, a nuestros antepasados de haberlos destruido sin razón. Se puede preguntar si este antiguo depósito de capas de arena era un fin de la naturaleza, trabajando en favor de los bosques de pinos que más tarde allí pudieran formarse. Lo que hay de cierto es que si hay necesidad de ver allí un fin de la naturaleza, se debe mirar también esta arena como un fin, pero solamente como un fin relativo que a su vez tenía por medios la antigua rivera y la retirada del mar; porque en la serie de miembros de una relación final subordinados entre sí, cada miembro intermedio debe considerarse como un fin (mas no como fin último), cuya causa más próxima es el medio. Así, también, si debía haber en el mundo bueyes, cabras, caballos y otros animales de este género, era necesario que hubiese también yerba sobre la tierra; y si debía haber camellos, era necesario que hubiese en los desiertos plantas propias para alimentarlos; y además era necesario que estos animales y otras especies de herbívoros existiesen en abundancia, para que pudiese haber lobos, tigres y leones. Por consiguiente, la finalidad objetiva que se funda sobre esta relación, no es una finalidad objetiva de las cosas en sí, como habría que admitir sí por ejemplo, no se pudiese concebir la arena en sí misma como un efecto del mar, que es la causa de ella, sin suponer un fin a esta, y sin considerar el efecto, a saber la arena, como una cosa hecha con arte. Es una finalidad que no es más que relativa, y no existe más que accidentalmente en la cosa a que se atribuye; y aunque entre los ejemplos citados, se debía mirar la yerba como una producción organizada de la naturaleza, por consiguiente, como una cosa hecha con arte, en su relación con los animales que se alimentan de ella, no debe considerarse más que como una materia bruta.

Pero cuando, en fin, el hombre, gracias a la libertad de su causalidad, encuentra las cosas de la naturaleza útiles para sus designios, en verdad muchas veces extravagantes (como cuando se sirve de plumas de aves para engalanarse y tierras de color y jugos de las plantas para acicalarse), pero alguna vez también razonables, como cuando se sirve del caballo para viajar, del buey y aun del asno y del cochino, (así como se hace en la isla de Menorca), para labrar, no se puede admitir aun en esto un fin relativo de la naturaleza (para este uso). Porque su razón sabe hacer concurrir las cosas con las representaciones de la fantasía, a las cuales no estaban predestinadas por su naturaleza. Solamente si se admite que debe haber hombres sobre la tierra, los medios al menos, sin los que los hombres no podrían existir, en tanto que animales, y aun en tanto que seres racionales (en cualquier grado, por débil que sea), no pueden faltar; mas entonces las cosas de la naturaleza que son indispensables para este uso, deben considerarse también como fines de la misma.

Se ve claramente con esto, que la finalidad exterior (la utilidad de una cosa por medio de otras), no puede considerarse como un fin exterior de la naturaleza, más que a condición de que la existencia de la cosa, a la cual se refiere de cerca o de lejos, sea por sí misma un fin de la misma. Mas como esto no se puede jamás demostrar por la simple consideración de la naturaleza, se sigue que la finalidad relativa, aunque nos haga hipotéticamente pensar en los fines de aquella, sin embargo, no puede legítimamente dar lugar a ningún juicio teleológico absoluto.

La nieve en los países fríos, defiende los sembrados contra la helada, y facilita el comercio de los hombres (por medio de los trineos). Los Lapones se sirven por esto de ciertos animales (los renos), que hallan un alimento suficiente en un musgo seco, que saben sacar debajo de la nieve, y que se dejan fácilmente amansar y domar, aunque podrían también vivir en libertad. Para otros pueblos situados en la misma zona glacial, el mar contiene una rica provisión de animales que les sirven para alimentarse y vestirse, y aun les suministran materias inflamables que les sirven para calentar sus chozas, que construyen con la madera que el mar les trae. Por lo que hay en esto un concurso admirable de relaciones de la naturaleza a un fin, y este fin es el Groenlandés, el Lapón, el Samoyedo o Samoida, el Yácula o cualquier otro pueblo. Mas las no se ve por qué, en general, debe haber hombres con estas comarcas. Es por lo que se formaría un juicio muy atrevido y arbitrario, diciendo que si los vapores formados por el aire caen en este país bajo la forma de nieve, que si la mar tiene corrientes que llevan la madera venida de los países cálidos, y que si encierra grandes animales llenos de aceite, es porque la causa que produce todas las cosas de la naturaleza, ha tenido por principio la idea de venir en ayuda de ciertas pobres criaturas. Porque aun cuando no existiesen todas estas ventajas de la naturaleza, no tendríamos fundamento para hallar las causas de la naturaleza insuficientes para nuestra utilidad, y nos parecería, por el contrario, una temeridad y una falta de consideración el pedir a la naturaleza una disposición de este género, y atribuirle un fin semejante (atendiendo a que la discordia únicamente ha podido arrojar a los hombres a comarcas tan inhospitalarias).

## § LXIII Del carácter propio de las cosas, en tanto que fines de la naturaleza

Para concebir que una cosa no es posible más que como fin, es decir, que la causalidad a que debe su origen, no se debe buscar en el mecanismo de la naturaleza, sino en una causa cuyo poder sea determinado por conceptos, es necesario que la posibilidad de la forma de esta cosa no se pueda sacar de simples leyes de la naturaleza, es decir, de leyes que nuestro sólo entendimiento pueda reconocer en su aplicación a los fenómenos; es necesario que el conocimiento empírico de esta forma, considerada en su causa y como efecto, suponga conceptos de la razón. Esta forma es contingente a los ojos de la razón que la refiere a todas las leyes de la naturaleza, es decir, que la razón que debe también buscar la necesidad en la forma de toda producción de la naturaleza, en este caso que no quiere más que percibir las condiciones ligadas a esta producción, no puede, sin embargo, admitir esta necesidad en la forma dada; esta misma contingencia es la que nos determina a considerar la casualidad de esta forma como si no fuese posible más que por la razón. Pero esta es la facultad de obrar conforme a los fines (la voluntad), y el objeto que no se representa como posible más que por esta facultad, no será representado así, como posible, mas que en tanto que sea fin.

Si alguien percibe en un país que parezca inhabitado, una figura geométrica, como un exágono regular, trazado sobre la arena, su reflexión, ejercitándose sobre el concepto de esta figura, notará aunque de una manera confusa, con la ayuda de la razón, la unidad del principio de la producción de este concepto, y entonces, conforme a la razón, no podrá buscar el principio de la posibilidad de esta figura en las cosas que conoce como la arena, la mar vecina, los vientos o aun. las huellas de los

animales, o en otra causa privativa de la razón. Porque la contingencia de este acuerdo de una forma con un concepto, que no es posible más que en la razón, lo parecería tan infinitamente grande, que sería como si no hubiera para producir la ley de la naturaleza; y por consiguiente, el principio de la causalidad de un efecto semejante, no puede buscarse en el puro mecanismo de la naturaleza, sino en un concepto del objeto, que solo la razón puede suministrar, y con el cual solo ella puede compararle, y así es que se puede considerar este efecto como un fin, no ciertamente como un fin de la naturaleza, sino como un producto del arte (vestigium hominis video).

Mas para que una cosa, en la cual se reconoce una producción de la naturaleza, pueda al mismo tiempo ser juzgada como un fin, por consiguiente, como un fin de la naturaleza, es necesario, si no hay en esto nada de contradictorio, algo más todavía. Diremos provisionalmente que una cosa existe como fin de la naturaleza, cuando es la causa y el efecto de sí misma, porque hay aquí una causalidad que no se puede relacionar con el simple concepto de la naturaleza, sin suponer un fin a esta; pero que se puede a esta condición, cuando no comprender, al menos concebir sin contradicción. Antes de analizar completamente esta idea de un fin de la naturaleza, expliquémosla ahora por medio de un ejemplo.

En primer lugar, un árbol produce otro, conforme a una ley conocida de la naturaleza. Mas el árbol que produce es de la misma especie, y así él se produce por sí mismo en cuanto a la especie; se conserva siempre en esta misma especie, de un lado como un efecto, del otro como causa, incesantemente reproducida por sí misma y reproduciéndose siempre.

En segundo lugar, un árbol se produce por sí mismo como individuo. Esta especie de efecto no es, a la verdad, más que el crecimiento; mas este crecimiento es enteramente diferente de todo aumento producido por las leyes mecánicas, que se parece a una producción, bajo otro nombre. Esta planta elabora la materia que emplea para su crecimiento, de manera que se la asimila, es decir, de manera que le da la cualidad que le es específicamente propia, y que fuera de ella no puede suministrar el mecanismo de la naturaleza, y se desenvuelve de este modo por una materia, que en virtud de esta asimilación, es su propio producto. Porque, si relativamente a las partes constitutivas que recibe de la naturaleza exterior, esta materia no puede considerarse más que como una educción, se halla, sin embargo, en la elección y en la nueva composición de esta materia bruta tal originalidad, que todo el arte del mundo no basta cuando se busca para reconstituir una producción del reino vegetal con los elementos que ha separado al descomponerla, o con la materia que la naturaleza suministra para alimentarla.

En tercer lugar, una porción de estos seres se producen por sí mismos, de tal suerte, que la conservación de lo unos depende de la conservación de los otros. Un botón, sacado de un rama de un árbol e injerto sobre la rama de otro, produce sobre una planta extraña una planta de su especie, y del mismo modo una aguja sobre un tronco extraño. Por esto se puede considerar en el mismo árbol cada rama o cada hoja, como simplemente habiendo sido ingertas sobre este árbol, y por consiguiente, como un árbol que existe por sí mismo que solamente se refiere, a otro y es su parásito. Además las hojas son, en verdad, productos del árbol, mas a su vez lo conservan también; porque se le destruiría despojándole con frecuencia de sus hojas, y su crecimiento depende de un efecto sobre el tronco. No mencionaremos aquí mas que de paso, aunque se deben colocar entre las propiedades más sobresalientes de los seres organizados, estos recursos que la naturaleza les lleva por sí misma para repararlos, cuando la falta de una parte necesaria para la conservación de las partes inmediatas, se llena por las demás, y estos defectos de organización o estas deformidades, en las cuales ciertas partes remedian los vicios de constitución o los obstáculos, formándose de una manera completamente nueva, para conservar lo que es, y para producir un ser anormal.

## § LXIV Las cosas, en tanto que fines de la naturaleza, son seres organizados

Conforme al carácter indicado en el párrafo precedente, para que una cosa que es una producción de la naturaleza no pueda reconocerse posible más que como un fin de la misma, es necesario que contenga una relación recíproca de causa o efecto; mas esta es aquí una expresión algún tanto impropia e indeterminada, y que necesita reducirse a un concepto determinado.

La relación causal, en tanto que se la concibe simplemente por el entendimiento, constituye una serie (de causas y de efectos) que va siempre en descenso; y las cosas que como efectos, presuponen otras como causas, no pueden ser recíprocamente causas de estas. Se llama esta relación causal relación de causas eficientes (nexus effectivus). Mas de otro lado se puede concebir también una relación causal determinada por un concepto racional (de fines), que considerada como una serie, encerraría una dependencia ascendente y descendente, es decir, que la cosa que se designa como efecto, merece también, ascendiendo, el nombre de causa de esta misma cosa de la que es ella el efecto. En la práctica (o en el arte) se halla fácilmente este género de relación: por ejemplo, la casa es en verdad la causa del alquiler que se recibe; mas también la representación de esta renta posible ha sido la causa de la construcción de esta causa. Esta nueva relación causal, se llama relación de causas finales (nexus finalis). Será quizá mejor nombrar la primera, relación de causas reales, y la segunda relación de causas ideales, puesto que esta denominación hace entender, que aquí no puede haber más que dos especies de causalidad.

En una cosa que debe considerarse como un fin de la naturaleza, es necesario, en primer lugar, que las partes que comprende (en cuanto a su existencia y a su forma) no sean posibles más que por su relación con el todo. Porque la cosa misma, siendo un fin, es comprendida bajo un concepto o una idea que debe determinar a priori todo lo que debe hallarse en ella contenido. Mas en tanto que uno se limita a concebir una cosa como posible de esta manera, es simplemente una obra de arte, es decir, la producción de una causa racional que es distinta de la materia (de las partes) de estas cosas, y que (en la unión y combinación de ellas) ha sido determinada por la idea de un todo posible de esta manera (y no por la naturaleza exterior).

Por consiguiente, para que una cosa, en tanto que producción de la naturaleza, contenga en sí misma y en su posibilidad interior una relación a los fines, es decir, no sea posible más que como fin de la naturaleza, y no haya necesidad de la causalidad de los conceptos de seres racionales fuera de ella, se necesitará, en segundo lugar, que las partes de la cosa concurran a la unidad del todo, mostrándose recíprocamente causa y efecto de su forma. Porque solo de esta manera es como recíprocamente la idea del todo puede determinar la forma y relación de todas las partes, no como causa -porque esto sería entonces una producción del arte- sino como un principio que determina por el que juzga la cosa el conocimiento de la unidad sistemática de la forma y la relación de los diversos elementos contenidos en la materia dada.

Así un cuerpo no puede ser juzgado en sí mismo y en su posibilidad interior, como un fin de la naturaleza, a menos que las partes de este cuerpo no se produzcan todas recíprocamente en su forma y en su relación, y no produzcan de este modo, por su propia causalidad, un todo cuyo concepto pueda a su vez ser juzgado como siendo la causa o el principio de esta cosa en un ser que contiene la causalidad necesaria para producirla conforme a conceptos, de tal suerte que el enlace de las causas eficientes, puede ser juzgado al mismo tiempo como un efecto producido por las causas finales.

En una producción de la naturaleza de esta especie, cada parte será concebida como no existiendo más que por las demás y por el todo, del mismo modo que cada una no existe más que para las otras, es decir, que se la concebirá como un órgano. Mas esta condición no basta (porque es también del arte y de todo fin en general). Es necesario, además, que cada

parte sea un órgano que produzca las demás partes (y recíprocamente). No hay, en efecto, instrumento del arte que llene esta condición; no hay más que la naturaleza, la cual suministra a los órganos (aun a los del arte), toda su materia. Es, pues, en tanto que ser organizado y organizándose por sí mismo, como una producción podría llamarse un fin de la naturaleza.

En un reloj, una parte es el instrumento que sirve para el movimiento de las demás, más ninguna rueda es la causa eficiente de la producción de las otras; una parte existe a causa de otra, más no por esta; es porque también la causa productiva de estas partes y de su forma no reside en la naturaleza (de esta materia) sino fuera de ella, en un ser que puede obrar conforme a las ideas de un todo posibles por su causalidad. Y como en el reloj una rueda no produce otra, con más razón, un reloj no produce otros, empleando para esto otra materia (que él organizaría); además no reemplaza por sí mismo las partes destruidas, ni repara los vicios de su construcción primitiva con la ayuda de las demás, ni se reorganiza por sí mismo cuando se ha desordenado: cosas que podemos esperar, por el contrario, de la naturaleza organizada. Un ser organizado no es, pues, una simple máquina, no teniendo más que la fuerza motriz; posee en sí una virtud creadora y la comunica a las materias que no la tienen (organizándolas), y esta virtud creadora que se propaga, no puede ser explicada por la sola fuerza motriz (por el mecanismo).

Cuando se llama a la naturaleza y a la virtud que revela en sus producciones organizadas un análogo del arte, se dice muy poco, porque entones el artista (un ser racional), se concibe fuera de ella. La naturaleza se organiza por sí misma, y en cada especie de sus producciones organizadas, sigue en general el mismo ejemplar, pero también con las diferencias que exige la conservación de sí misma según las circunstancias. Quizá estemos más cerca de esta impenetrable cualidad cuando se le llama un análogo de la conducta; pero entonces es necesario conceder a la materia en tanto que simple materia una propiedad (el hilozoísmo) que repugna a su esencia, o bien asociarla a un principio extraño (el alma) que está con ella en una comunidad; y en este último caso, para que se pueda mirar una producción de la naturaleza, o bien es necesario suponer ya la materia organizada como instrumento de este alma, y por este medio no se explica esta materia misma, o bien es necesario hacer del alma la obrera de esta obra y elevar así la producción a la naturaleza (corporal). Hablando con propiedad, la organización de la naturaleza no tiene nada de análogo con ninguna de las cualidades que conocemos[101]. La belleza de la naturaleza, no atribuyéndose a los objetos más que relativamente a nuestra propia reflexión sobre la intuición exterior de estos objetos, y por consiguiente, no refiriéndose más que a la forma de su superficie, se puede llamar con razón un análogo del arte. Mas la perfección natural interna que poseen estas cosas que no son posibles más que como fines de la naturaleza, y que por esta razón son llamados seres organizados, no tiene nada de análogo con ninguna propiedad física o natural que conocemos, y aunque en el sentido más lato, nosotros pertenecemos a la naturaleza, no se puede concebirla y explicarla exactamente por analogía con el arte humano.

El concepto de una cosa como fin de la naturaleza en sí, no es, pues, un concepto constitutivo del entendimiento o la razón, pero puede ser un concepto regulador para el juicio reflexivo es decir que puede dirigirnos en la investigación de esta especie de objetos y en la averiguación de su principio supremo, con la ayuda de una analogía separada de nuestra propia causalidad, obrando conforme a los fines. Esto ciertamente no sirve al conocimiento de la naturaleza o de su origen, sino más bien a esta facultad práctica de la razón que nos hace concebir por anagogía la causa de esta finalidad.

Los seres organizados, son, pues, los únicos en la naturaleza, que considerados en sí mismos e independientemente de toda relación con otras cosas, no se pueden concebir como posibles más que, en tanto que fines de la naturaleza, y que dan de este modo al concepto de un fin, no práctico sino natural, realidad objetiva, y por tanto, a la ciencia de la naturaleza el fundamento de una teología. Por donde es necesario entender un cierto modo de juzgar los objetos de la naturaleza conforme, a un principio particular, que no habría sin esto el derecho de introducir

en la naturaleza (puesto que no se puede percibir a priori la posibilidad de esta especie de causalidad.

## § LXV Del principio del juicio de la finalidad interior en los seres organizados

Este principio puede definirse o anunciarse de este modo: una producción organizada de la naturaleza es aquella en la cual todo es recíprocamente fin y medio. Nada hay en ella inútil, sin objeto, esto es, que no deba referirse a un mecanismo ciego de la naturaleza.

Este principio, considerado en su origen, debe, ciertamente derivarse de la experiencia, de esta experiencia que se establece metódicamente y que se llama observación; mas la universalidad y la necesidad que se afirma de esta especie de finalidad prueban que no descansa únicamente sobre principios empíricos, sino que tiene por fundamento algún principio a priori, aun cuando este no sea más que un principio regulador, y estos fines no residan más que en la idea de los que juzgan y no en una causa eficiente. Se puede, pues, llamar este principio una máxima del juicio de la finalidad interna de los seres organizados.

Se sabe que los que disecan las plantas y los animales, para estudiar en ellos la estructura, y poder reconocer por qué y con qué fin les han sido concedidas ciertas partes, por qué tal disposición y tal colocación de las mismas, y precisamente esta forma interior, admiten como indispensablemente necesaria la máxima de que nada existe en vano en estas creaciones, y le conceden un valor igual al de este principio de la física general, de que nada sucede por casualidad. Y, en efecto, ellos no pueden rechazar este principio teleológico con más motivo que el principio universal de la física; porque del mismo modo que en la ausencia de este último no habría experiencia posible en general, así también sin el primero, no habría guía para la observación de una especie de cosas de la naturaleza que hemos concebido una vez teleológicamente bajo el concepto de fines de la misma.

En efecto, este concepto introduce la razón en un orden distinto de cosas que el del puro mecanismo de la naturaleza, que no puede aquí satisfacernos. Es necesario que una idea sirva de principio a la posibilidad de la producción de la naturaleza. Mas como una idea es una unidad absoluta de representación, mientras que la materia es una pluralidad de cosas que por sí misma no puede suministrar ninguna unidad determinada de composición, si esta unidad de la idea debe servir como principio a priori para determinar una ley natural para la producción de la forma de este género, es necesario que el fin de la naturaleza se extienda a todo lo que se halle contenido en su producción. En efecto, desde que para explicar un cierto efecto buscamos por cima del ciego mecanismo de la naturaleza, un principio supra-sensible y lo referimos a aquel en general, debemos juzgarle en absoluto conforme a este principio y no hay razón para mirar la forma de esta cosa como dependiente todavía en parte del otro principio, porque entonces, en la mezcla de principios heterogéneos, no habría regla segura para el juicio.

Se puede, sin duda, concebir, por ejemplo, en el cuerpo del animal, ciertas partes como concreciones formadas según leyes puramente mecánicas (como la piel, los huesos, los cabellos). Mas es necesario siempre juzgar teleológicamente la causa que suministra la materia necesaria, que la modifica así y la deja en los sitios convenientes, es decir, que todo en este cuerpo debe considerarse como organizado, y que todo también, en cierta relación con la misma cosa, es órgano a su vez.

## § LXVI Del principio del juicio teleológico sobre la naturaleza, considerada en general como un sistema de fines

Hemos dicho anteriormente que la finalidad exterior de las cosas de la naturaleza no nos autorizaba para mirarlas como fines de la naturaleza,

para explicar por esto su existencia, y que no se debían tomar los efectos que hallamos accidentalmente conforme a los fines, por aplicaciones reales del principio de las causas finales. Así, porque los ríos faciliten el comercio de los pueblos en el interior de las tierras; porque las montañas contengan fuentes que formen estos ríos, y provisiones de nieve que los alimenten en el tiempo en que no hay lluvia; porque los terrenos estén inclinados de tal modo que conduzcan las aguas sin inundar el país, no se pueden tomar estas cosas, sin embargo, por fines de 1a naturaleza, porque aunque esta forma de la superficie de la tierra sea muy necesaria para la producción y conservación del reino vegetal y del reino animal, no tiene, sin embargo, nada en sí cuya posibilidad nos obligue a admitir una causalidad determinada por fines. Esto se aplica también a las plantas que el hombre emplea para su necesidad o su placer, a los animales, como el camello, el buey, el caballo, el perro, etc., de los que el hombre hace uso de las diversas maneras, sea para su alimento, sea para sus servicios, y de los que en su mayor parte no puede prescindir. En las cosas que no tenemos razón para considerar por sí mismas como fines, no se puede atribuir una finalidad a su relación exterior más que de una manera hipotética.

Hay una gran diferencia entre juzgar una cosa, por razón de su forma interior, como un fin de la naturaleza, y tomar por un fin de la naturaleza la existencia de esta cosa. En este último caso no tenemos solamente necesidad del concepto de un fin posible, sino del conocimiento del objeto final (scopus) de la naturaleza, el cual implica una relación de la naturaleza con algo supra-sensible, que excede en mucho todo nuestro conocimiento teleológico de la naturaleza, porque el objeto de la existencia de esta misma debe buscarse fuera de ella. La forma interior de un simple tallo de yerba prueba suficientemente para nuestra humana facultad de juzgar, que no ha podido producirse más que conforme a la regla de los fines. Pero si se le descarta de esto, si no se ve más que el uso que hacen de él otros seres de la naturaleza, y si abandonando de este modo la consideración de la organización interior, no se considera más que las relaciones exteriores de finalidad, como la necesidad de las yerbas para las bestias, la de las bestias para el hombre, y no se ve por qué es necesario que haya hombres (cuestión que, principalmente cuando se piensa en los habitantes de la nueva Holanda o en los del trópico, no sería fácil de resolver), no se llega entonces a un fin categórico, sino toda esta relación de finalidad descansa sobre una condición que siempre se aleja, y que en tanto que incondicional (existencia de una cosa como objeto final), descansa por completo fuera de la consideración físico-teleológica del mundo. Pero entonces tal cosa no es un fin de la naturaleza, porque no se la puede considerar (o considerar su especie) como una producción de aquella.

No, hay, pues, más que la materia organizada que implique necesariamente el concepto de un fin de la naturaleza, puesto que esta forma específica es al mismo tiempo una producción de ella. Por lo que este concepto conduce necesariamente a concebir el conjunto de la naturaleza, como un sistema fundado sobre la regla de los fines; y se debe subordinar a esta idea, conforme a los principios de la razón, todo el mecanismo de la naturaleza (al menos para servirse de él como de un medio en el estudio de los fenómenos). Todo en el mundo es bueno para algo, nada existe en vano; es por esto un principio de la razón que no existe en ella más que subjetivamente, es decir, como una máxima, y el ejemplo que la naturaleza nos da en sus producciones organizadas, nos autoriza y aun nos invita a no esperar nada de ella y de sus leyes que no sea en general conforme a fines.

Se comprende que esto no es allí un principio para el juicio determinante, sino para el juicio reflexivo, que es regulador y no constitutivo, y que no nos da más que una dirección que conduce a considerar las cosas de la naturaleza, en su relación con un principio ya dado, conforme a un nuevo orden de leyes, y la ciencia de la naturaleza conforme a otro principio, a saber, el principio de las causas finales sin perjuicio, no obstante, del propio del mecanismo de su causalidad. Además, no se decide en manera alguna por esto, si una cosa que juzgamos conforme a este principio es realmente un fin en la intención de la naturaleza, si la yerba existe para el buey o las cabras, o si estos animales y las otras cosas de la naturaleza existen para los hombres. Es

bueno también considerar por este lado las cosas que nos son desagradables y aun contrarias bajo ciertos respectos. Así, por ejemplo, se podría decir que los insectos que infestan nuestros vestidos, nuestros cabellos y nuestra cama, son, conforme a una sabia disposición de la naturaleza, un estímulo para la limpieza, que es ya por sí misma una condición importante para la conservación de la salud. Así todavía se dirá que los mosquitos y otros insectos que pican, en tanto que incomodan a los salvajes en los desiertos de América, son otros tantos estímulos que excitan a los hombres sin experiencia a separarse de los pantanos, a aclarar los bosques espesos que impiden el paso del aire, y volver con esto, como con la cultura del suelo, su morada más sana. Las mismas cosas que parecen contrarias al hombre en su organización interior, consideradas de esta manera, nos descubren una vista agradable y algunas veces también instructiva, sobre una organización teleológica, que sin tal principio no nos hubiera hecho sospechar un estudio puramente físico de la naturaleza. Del mismo modo que, según algunos, la lombriz solitaria se ha concedido al hombre o al animal en que se encuentra, como para remediar cierto defecto de sus órganos vitales, yo preguntaría a mi vez, si los sueños (que acompañan siempre al sueño, aunque no se recuerda de ellos más que rara vez), no serán también efecto de una sabia disposición de la naturaleza. ¿No sirven, en efecto, en la relajación de todas las fuerzas motrices, para mover interiormente los órganos de la vida por medio de la imaginación, a la que dan una gran actividad (que en este estado se eleva casi siempre hasta la afección)? Y la imaginación en el sueño, ¿no muestra ordinariamente tanta más vivacidad cuanto es más necesario su movimiento, como por ejemplo, cuando el estómago está demasiado cargado? Por consiguiente, sin esta fuerza que nos mueve interiormente y sin esta inquietud fatigosa, de que acusamos los sueños (que sin embargo, son en realidad remedios), el sueño, aun en el estado de salud, ¿no sería una completa extinción de la vida?

La belleza misma de la naturaleza, es decir, su acuerdo con el libre juego de nuestras facultades de conocer en la aprehensión y el juicio de su apariencia, puede tomarse también por una finalidad objetiva de la naturaleza, considerada en su conjunto, como un sistema, del cual el hombre es un miembro, desde que el juicio teleológico que formamos de él, merced a los fines que en él nos descubren y que nos suministran los seres organizados, nos ha autorizado a elevarnos a la idea de un gran sistema de los fines de la naturaleza. Podemos mirar como un favor[102] de la naturaleza el no haberse limitado a lo útil, sino haber extendido la belleza y los atractivos con tanta profusión, y amarla por esto del mismo modo que la consideramos con respeto por su inmensidad, y nos sentimos ennoblecidos por esta consideración, precisamente como si la naturaleza hubiera establecido y adornado en este objeto su magnífico teatro.

No queremos decir otra cosa en este párrafo, sino que, desde que hemos descubierto en la naturaleza un poder de formar producciones que no podíamos concebir más que por medio del concepto de las causas finales, vamos más lejos y nos referimos además a un sistema de fines los objetos que (por sí mismo o por su concierto con otros seres), no exigen para explicar su posibilidad, sino que vengamos a buscar otro principio más allá de las causas ciegas. Porque la primera idea nos conduce ya por principio, más allá del mundo sensible, puesto que la unidad del principio supra-sensible, no debe considerarse, como aplicándose de esta manera solamente a cierta especie de seres de la naturaleza, sino al mismo conjunto de la naturaleza, en tanto que sistema.

## § LXVII Del principio de la teleología como principio interno de la ciencia de la naturaleza

Los principios de una ciencia, o son inherentes a ella (principios domésticos), o bien, estando fundados sobre conceptos que no pueden tener lugar más que fuera de la misma, son extraños (peregrina). Las ciencias que contienen esta última especie de principios, toman por fundamento de sus doctrinas, lemas (lemmata), es decir, que reciben de otra ciencia cualquier concepto, y por este el principio de toda su organización.

Cada ciencia es por sí misma un sistema, y no basta formarla conforme a principios, y por consiguiente, proceder en ella técnicamente, es necesario tratarla de una manera arquitectónica, es decir, como un edificio existente por sí mismo, como algo formando por sí un todo, y no como una parte de otro edificio, aun cuando se pueda abrir después paso de esta ciencia a otra y recíprocamente.

Si, pues, se introduce en la ciencia de la naturaleza el concepto de Dios, para explicarse la finalidad en la naturaleza, y después nos servimos de esta finalidad para probar que hay Dios, cada una de estas dos ciencias pierde su consistencia, y las dos vienen a ser inciertas por haber confundido sus límites.

La expresión de fin de la naturaleza, previene ya suficientemente esta confusión, para impedirnos el mezclar la ciencia de la naturaleza y la ocasión que nos da esta ciencia de juzgar teleológicamente los objetos de la misma, con la contemplación de Dios, y por consiguiente, con una deducción teológica. Se debe, pues, mirar como cosa insignificante, el sustituir a esta expresión la de fin divino o de objeto providencial, como conviniendo mejor a un alma piadosa, y por esta razón se deberá siempre venir en definitiva a derivar de un sabio autor del mundo estas formas finales que hallamos en la naturaleza. Es necesario, por el contrario, tener el cuidado y la modestia de limitarse a la expresión que no designe más que lo que sabemos, es decir, a la expresión de fin de la naturaleza. En efecto, antes de inquirir acerca de la causa de la naturaleza misma, hallamos en ella y en el curso de su desenvolvimiento, producciones de este género que la misma forma, según leyes conocidas de la experiencia, y conforme a las cuales la ciencia de la naturaleza debe juzgar estas cosas, y por consiguiente, también buscar la causalidad de ellas en la naturaleza misma, considerándola sometida a la regla de los fines. Ella no debe, pues, salir de sus límites, para introducir en sí misma, como un principio que le sea propio, un concepto cuya confirmación no podemos hallar jamás en la experiencia, y que no hay necesidad de aventurar más que cuando la ciencia de la naturaleza se ha perfeccionado.

Las cualidades de la naturaleza que se demuestran a priori, y cuya posibilidad, por consiguiente, puede deducirse de principios a priori, sin el auxilio de la experiencia, contienen ciertamente una finalidad técnica; mas como son absolutamente necesarias, no podemos referirlas, a la tecnología de la naturaleza, o al método que es particular de la física, en el estudio de las cuestiones que suscita la naturaleza. Sus relaciones aritméticas o geométricas, así como las leyes generales del movimiento, no pueden ser en física legítimos principios de explicación teleológica, por más extraña y asombrosa que pueda parecer la unión de diversas reglas, completamente independientes en apariencia las unas de las otras, en un solo principio; y si en la teoría general de la finalidad de las cosas de la naturaleza, merecen tomarse en consideración, es allí una consideración venida de fuera, perteneciente a la metafísica, y no constituyendo un principio inherente a la ciencia de la naturaleza. Mas desde que se trata de las leyes empíricas, de los fines de la naturaleza en los seres organizados, es, no solamente permitido, sino que es inevitable buscar en un juicio teleológico el principio de la ciencia de la naturaleza, considerada en esta clase particular de objetos.

Y sin embargo, conforme a lo que hemos dicho hace poco, si la física quiere encerrarse exactamente en sus límites, es necesario que haga enteramente abstracción de la cuestión de saber si los fines de la naturaleza son o no intencionales; porque esto sería mezclarse en una cuestión extraña (es decir, en una cuestión metafísica). Basta que haya objetos que no se puedan explicar, y cuya forma interior no se puede conocer más que por medio de las leyes de la naturaleza que nosotros no podemos concebir más que tomando la idea de fin por principio. Con el fin de que no se incurra en la sospecha de que pretendemos mezclar la menor cosa del mundo a nuestros principios de conocimiento, alguna cosa que no pertenezca a la física, como una causa sobrenatural, hablando de la naturaleza, en la teleología, como si la finalidad en ella fuera intencional, se habla de esta como si se atribuyera esta intención a la naturaleza, es decir, a la materia. Por donde se quiere mostrar con esto (porque después de lo dicho, no puede haber mala inteligencia, puesto

que es imposible en sí atribuir intención en el sentido propio de la palabra, a una materia inanimada), que esta palabra no expresa aquí más que un principio del juicio reflexivo, y no del juicio determinante, y que por consiguiente, no designa un principio particular de causalidad aun cuando añada al uso de la razón otra especie de investigación, que la que se funda sobre las leyes mecánicas, a fin de suplir la insuficiencia de esas leyes en la investigación empírica de todas las leyes particulares de la naturaleza. Se habla, pues, con razón en la teleología en tanto que se refiere a la física, de la prudencia, la economía, la previsión, la beneficencia de la naturaleza, sin hacer por esto un ser inteligente (lo que sería absurdo), sino también sin aventurarse a colocar sobre ella, como el autor de la naturaleza, otro ser inteligente, porque esto sería temerario[103]. No se hace más que designar una especie de causalidad de la naturaleza, que concebimos por analogía con nuestra propia causalidad en el uso técnico de la razón, y colocar ante los ojos la regla, conforme a la cual debemos estudiar ciertas producciones de la naturaleza.

¿Mas por qué la teleología no constituye ordinariamente una parte especial de la ciencia teórica de la naturaleza, y no es mirada como una propedéntica o un paso a la teología? Es con el fin de mantener firmemente el estudio de la naturaleza mecánica en la esfera de nuestra observación y de nuestras experiencias, de tal suerte, que no podamos nosotros mismos producir de una manera semejante a la naturaleza, o a semejanza de sus leyes. Porque no se ve perfectamente una cosa, más que en tanto que se puede hacer por sí, y realizarla conforme a conceptos. Pero la organización como fin interior de la naturaleza, excede infinitamente todo poder que intentara producir por medio del arte semejante exhibición; y en cuanto a estas disposiciones de la naturaleza, a las cuales se ha atribuido finalidad (por ejemplo, los vientos, la lluvia, etc.), la física considera de ellos muy bien el mecanismo, mas no puede mostrar su relación con los fines, y tener en esto una condición que pertenezca necesariamente a la causa, porque la necesidad de la conexión que aquí hallamos, no designa más que el enlace de nuestros conceptos, y no la naturaleza de las cosas.

**Segunda sección**

## Dialéctica del juicio teleológico

### § LXVIII ¿Qué es una antinomia del juicio?

El juicio determinante no tiene por sí mismo principios que funden los conceptos de los objetos. No es autónomo porque no hace más que subsumir bajo leyes o conceptos dados como principios. He aquí precisamente por qué no está expuesto al peligro de hallar una antinomia en sí mismo y una contradicción en sus principios. Nosotros hemos visto, en efecto, que el juicio trascendental, que contiene las condiciones de toda subsunción bajo categorías, no es por sí mismo legislativo[104]; se limita a indicar las condiciones de la intuición sensible, que permiten dar una realidad (una aplicación) a un concepto dado, como ley del entendimiento, y en esto no puede jamás caer en desacuerdo consigo mismo (al menos en cuanto a sus principios).

Mas el juicio reflexivo debe subsumir bajo una ley que todavía no es dada, y que por consiguiente, no es en realidad más que un principio de reflexión, sobre objetos, para los cuales carecemos por completo, objetivamente, de una ley o de un concepto propio para servir de principio en los casos dados. Por lo que, como no hay uso posible de las facultades de conocer sin principios, el juicio reflexivo en este caso se servirá a si mismo de principio, y este, no siendo objetivo y no pudiendo añadir nada al conocimiento del objeto, no podrá ser más que un principio subjetivo, sirviéndonos para dirigir de una manera armoniosa nuestras facultades de conocer, es decir, para reflexionar sobre una clase de objetos. Así para esta especie de casos, el juicio reflexivo tiene sus máximas, y máximas necesarias que aplica al conocimiento de las leyes empíricas de la naturaleza, a fin de llegar con sus auxilios a los conceptos, y aun a conceptos de la razón, cuando absolutamente hay necesidad de ellos para aprender a conocer la naturaleza en sus leyes empíricas. Pero puede haber contradicción, por consiguiente, antinomia, entre estas máximas necesarias del juicio reflexivo. De aquí una dialéctica, que si cada una de las dos máximas contradictorias tiene su principio en la naturaleza de las facultades de conocer, puede llamarse natural, y considerarse como un ilusión inevitable, que la crítica debe descubrir y explicar con el fin de que no extravíe.

### § LXIX Exposición de esta antinomia

En tanto que la razón se aplica a la naturaleza, considerada como el conjunto de objetos de los sentidos exteriores, puede fundarse sobre leyes que en parte el entendimiento prescribe por sí mismo a priori a la naturaleza, y que en parte puede extender al infinito por medio de las determinaciones empíricas que presenta la experiencia. En la aplicación de la primera especie de leyes, a saber, de las leyes universales de la naturaleza material en general, el Juicio no emplea ningún principio particular de reflexión, porque entonces es determinante, pues le es dado por el entendimiento un conocimiento empírico coherente fundado sobre un verdadero sistema de leyes naturales, y por consiguiente, la unidad de la naturaleza en sus leyes empíricas. Por lo que en esta unidad contingente de las leyes particulares, el Juicio puede fundar su reflexión sobre dos máximas, de las que una es suministrada a priori por el entendimiento, pero la otra es ocasionada por experiencias particulares, que ponen en juego la razón y nos llevan a juzgar conforme a un principio particular la naturaleza corporal y sus leyes. Como se halla que estas dos máximas no parece que puedan marchar juntas, resulta una dialéctica que extravía el Juicio en el principio de su reflexión.

La primera máxima del Juicio es esta tesis: toda producción de las cosas materiales y de sus formas debe juzgarse posible conforme a leyes puramente mecánicas.

La segunda máxima es la antítesis: algunas producciones de la naturaleza material no se pueden juzgar posibles conforme a las leyes puramente mecánicas (el juicio que formamos exige otra ley de la causalidad, a saber, la de las causas finales).

Si se convirtiesen estos principios reguladores de la investigación de la naturaleza en principios constitutivos de la posibilidad de las cosas mismas, deberían enunciarse así:

Tesis: Toda producción de cosas materiales es posible conforme a leyes mecánicas.

Antítesis: Ciertas producciones naturales no son posibles conforme a leyes puramente mecánicas.

Bajo este último punto de vista, como principios objetivos para el juicio determinante, estas proposiciones se contradecirían, y por consiguiente, una de las dos sería necesariamente falsa; habría entonces una antinomia, que no sería una antinomia del juicio, sino una contradicción en las leyes de la razón. Mas la razón no puede probar ni uno ni otro principio, porque no podemos tener a priori sobre la posibilidad de las cosas, en tanto que se hallan sometidas a leyes empíricas, ningún principio determinante.

En cuanto a la máxima del juicio reflexivo que acabamos de citar, no contiene en realidad contradicción. Porque cuando digo: yo debo juzgar posibles conforme a leyes puramente mecánicas todos los sucesos de la naturaleza material, por consiguiente, también todas las formas que son producciones de ella, yo no quiero que estas cosas no sean posibles más que de esta manera (con exclusión de toda especie de causalidad); yo solamente quiero indicar que yo debo siempre reflexionar sobre estas cosas según el principio del puro mecanismo de la naturaleza, y por consiguiente, estudiar este mecanismo tan profundamente como sea posible, pues que si de él no se hace el principio de sus investigaciones, no puede haber verdadero conocimiento de la naturaleza. Esto no impide emplear la segunda máxima, cuando la ocasión se presente, es decir, buscar por algunas formas de la naturaleza (y con ocasión de estas formas, en toda la naturaleza) un principio de reflexión enteramente diferente de la explicación por el mecanismo de la misma, a saber, el principio de las causas finales. En efecto, esta última máxima no obliga a la reflexión a abandonar la primera: se le ordena, por el contrario, perseguirla tan lejos como se pueda. No se quiere aun decir con esto que estas formas no serían posibles por el mecanismo de la naturaleza. Se afirma solamente que la razón humana, limitándose a este principio, podrá muy bien adquirir otros conocimientos de las leyes físicas, pero no llegará jamás a formarse la menor idea de lo que constituye específicamente un fin de la naturaleza; y se deja a un lado la cuestión de saber si el principio interior, para nosotros desconocido, de la naturaleza, el mecanismo físico y la finalidad, no pueden concertarse de manera que no formen más que uno. Solamente nuestra razón es incapaz de producir por sí misma este acuerdo; y por consiguiente, el juicio se ve obligado, como juicio reflexivo (por medio de un principio subjetivo), y no como juicio determinante (conforme a un principio de la posibilidad de las cosas en sí), a concebir, para explicar la posibilidad de ciertas formas de la naturaleza, otro principio que el del mecanismo de la naturaleza.

## § LXX Preparación para la solución de la precedente antinomia

No podemos demostrar la imposibilidad de la producción de los seres organizados por un simple mecanismo de la naturaleza porque no podemos percibir en su primer principio interno, la infinita variedad de las leyes de la naturaleza, y por consiguiente, somos absolutamente incapaces de alcanzar el principio interno, y suficiente para todo, de la posibilidad de una naturaleza (el cual reside en lo supra-sensible). Que no se pregunte, pues, si el poder productor de la naturaleza no basta para las cosas cuya forma o enlace juzgamos conforme a la idea de fines, así como en aquellas para las cuales creemos podernos contentar con un

simple mecanismo, y si en realidad, las cosas que consideramos como verdaderos fines de la naturaleza (que debemos necesariamente juzgar así), tienen por principio una especie original de causalidad, enteramente particular, que no puede hallarse contenida en la naturaleza material o en su substratum inteligible, a saber, un entendimiento arquitectónico; porque estas son las dos cuestiones sobre las cuales no podemos hallar ningún esclarecimiento en nuestra razón, que hallamos muy limitada al lado del concepto de causalidad, cuando se trata de especificarlo a priori. Mas lo que hay de cierto indudablemente, es que a los ojos de nuestra facultad de conocer, el simple mecanismo de la naturaleza no puede bastar para explicar la producción de seres organizados. Es, pues, un verdadero principio para el juicio reflexivo el concebir, para explicarse esta relación de las causas finales, que está tan manifiesta en ciertas cosas, una causalidad diferente del mecanismo, a saber, la de una causa del mundo que obra conforme a fines (inteligente), por temerario e indemostrable que sea este principio para el juicio determinante. Este principio, no es, pues, más que una máxima del juicio, en la cual el concepto de esta causalidad es una pura idea, a la cual no se pretende en manera alguna atribuir la realidad, sino de la que nos servimos como de una guía para la reflexión, que queda siempre abierta a toda explicación mecánica, y no sale del mundo sensible; en el caso contrario, este sería un principio objetivo que la razón prescribiría, y al cual se sometería el juicio determinante, y en este caso este pasaría del mundo sensible al trascendente, quizá para perderse en él.

La apariencia de una antinomia entre las máximas de una explicación propiamente física (mecánica), y la explicación teleológica (técnica), descansa, pues, por completo, sobre la confusión de un principio del juicio reflexivo con un principio del juicio determinante, y de la autonomía del primero (que no tiene más que un valor subjetivo, o que no tiene valor más que para el uso de nuestra razón relativamente a las leyes particulares de la experiencia), con la heteronomia del segundo, que debe regularse por leyes (generales o particulares) dadas por el entendimiento.

## § LXXI De los diversos sistemas sobre la finalidad de la naturaleza

Nadie ha puesto jamás en duda la verdad del principio de que se deberían juzgar ciertas cosas de la naturaleza (los seres organizados), y su posibilidad, conforme al concepto de las causas finales, en el momento mismo en que no quisiéramos más que una guía para aprender a conocer su manera de ser por la observación, sin elevarnos hasta la investigación de su primer origen. Toda la cuestión, es, pues, saber si este principio no tiene más que un valor subjetivo, es decir, si no es más que una simple máxima de nuestro juicio, o si es un principio objetivo de la naturaleza, conforme al cual esta contendría, además de su mecanismo (determinado por las solas leyes del movimiento), otra especie de causalidad, a saber, la de las causas finales, relativamente a las cuales, estas leyes (de las fuerzas motrices) no serían más que causas intermedias.

Pero se podría dejar sin resolver este problema de la especulación, porque si nos contentamos con permanecer en los límites de un simple conocimiento de la naturaleza, estas máximas nos bastan para estudiarla y sondear sus secretos más ocultos, hasta donde lo permitan las fuerzas humanas. Hay, pues, un cierto presentimiento de nuestra razón, o como un aviso de la naturaleza, que nos indica, que por medio del concepto de las causas finales, podríamos elevarnos sobre la naturaleza, y referirla por sí misma al último punto de la serie de las causas, si abandonásemos la investigación de ella (aunque no fuéramos en esto muy fijos), o al menos la suspendiésemos por algún tiempo, para buscar primero a dónde nos conduce este principio extraño al a ciencia de la naturaleza, el concepto de las causas finales.

Mas esta máxima indisputable, omitiría entonces una cuestión que abre un vasto campo a las contestaciones; la cuestión de saber si la relación final en la naturaleza, prueba una especie particular de finalidad en la naturaleza misma, o si considerada en sí misma y conforme a principios objetivos, no se confunde más bien con el mecanismo de la

naturaleza, y no descansa sobre el mismo principio. Solamente en esta última suposición, como este principio está muchas veces demasiado oculto a nuestras investigaciones en ciertas producciones de la naturaleza, ensayamos un principio subjetivo, el principio del arte, es decir, una causalidad determinada por ideas, y la atribuimos a la naturaleza por analogía. Pero si este procedimiento nos ha dado buen resultado en muchos casos, en algunos parece no lo ha dado tan bueno, por consiguiente, en todos no nos autoriza a introducir en la ciencia de la naturaleza una especie de operación distinta de la causalidad que determinen las leyes puramente mecánicas de la naturaleza misma. Puesto que llamamos técnica la operación (la causalidad) de la naturaleza, a causa de esta apariencia de finalidad que hallamos en sus producciones, la dividiremos en técnica intencional (technica intentionalis), y técnica natural[105] (technica naturalis). La primera significa que el poder productor de la naturaleza, conforme a las causas finales, debe ser tenido por una especie particular de esa causalidad; la segunda, que es en realidad enteramente idéntica al mecanismo de la naturaleza, y que el acuerdo contingente de la naturaleza con nuestros conceptos de arte y con sus reglas, no debe mirarse más que como una condición subjetiva del juicio, y no puede tomarse legítimamente por un modo particular de producción de la naturaleza.

Si a pesar de esto hablamos de los sistemas que se han intentado para explicar la naturaleza relativamente a las causas finales, es necesario notar bien que todos estos sistemas disputan entre sí dogmáticamente, es decir, sobre principios objetivos de la posibilidad de las cosas, sea que admitan causas puramente naturales. No disputan sobre las máximas subjetivas por medio de las cuales juzgamos estas producciones en donde hallamos la finalidad. En este último caso se podría muy bien conciliar principios desemejantes, mientras que en el primero, principios contradictorios opuestos, no pueden elevarse y subsistir juntos.

Los sistemas relativos a la técnica de la naturaleza, es decir, al poder productor, conforme a la regla de los fines, son de dos especies: representan o el idealismo o el realismo de los fines de la naturaleza. El primero cree que toda finalidad de la naturaleza, es natural; el segundo, que alguna finalidad (la de los seres organizados), es intencional; de donde se podría justamente sacar como hipótesis la consecuencia de que la técnica de la naturaleza, y aun la que concierne a todas sus demás producciones en su relación al conjunto de la misma, es intencional, es decir, es un fin.

El idealismo de la finalidad (entiendo siempre aquí la finalidad objetiva), admite, o bien la casualidad[106], o bien la fatalidad de las determinaciones de la naturaleza, de donde resulta la forma final de sus producciones. El primer principio concierne a la relación de la materia con la causa física de su forma, a saber, las leyes del movimiento; el segundo, a la relación de la materia con la causa super-física de la materia misma y de toda la naturaleza. El sistema de la casualidad, que se atribuye a Epicuro o a Demócrito, tomado a la letra, es tan evidentemente absurdo, que no nos debe ocupar; al contrario, el sistema de la fatalidad (del cual se considera a Spinosa como autor, aunque según toda apariencia sea mucho más antiguo), que invoca algo de supra-sensible, a donde por consiguiente, no puede alcanzar nuestra, vista, no es tan fácil de refutar, precisamente porque su concepto del ser primero no puede comprenderse.

Mas lo que hay de cierto es que en este sistema la relación de los fines del mundo no puede considerarse como intencional (puesto que si deriva de un ser primero, no es de su entendimiento, y por consiguiente, de un designio de este ser, sino de la necesidad de su naturaleza y de la unidad del mundo que de él emana), y que, por consiguiente, el fatalismo de la finalidad es el mismo tiempo un idealismo.

2. El realismo de la finalidad de la naturaleza: es o físico o super-físico. El primero funda los fines que halla en la naturaleza, sobre un poder natural, análogo a una facultad que obra conforme a un objeto, la vida de la materia (perteneciente a la materia misma, o que deriva de un principio interior viviente, de un alma del mundo), y se llama el hilozoísmo. El segundo las deriva de la causa primera del universo, como

de un ser inteligente (originariamente vivo, obrando con intención, y es el teísmo[107].

## § LXXII Ninguno de los sistemas precedentes da lo que promete

¿Qué quieren todos estos sistemas? Ellos pretenden explicar nuestros juicios teleológicos sobre la naturaleza, y se toman en tal sentido, que los unos niegan la verdad de estos juicios, y los resuelven, por consiguiente, en un idealismo de la naturaleza, y los otros los reconocen como verdaderos, y prometen demostrar la posibilidad de una naturaleza conforme a la idea de las causas finales.

1. Entre los sistemas que defienden el idealismo de las causas finales en la naturaleza, los unos admiten en su principio una causalidad determinada por las leyes del movimiento (por las cuales existen las cosas de la naturaleza, donde hallamos la finalidad); mas rehúsan a esta causalidad la intencionalidad, es decir, niegan que aquélla se determine con intención a la producción de esta finalidad, o en otros términos, que la causa sea un fin. Tal es la explicación de Epicuro; en esta explicación, la técnica de la naturaleza no se distingue mucho del puro mecanismo; la ciega casualidad sirve para explicar no solamente el acuerdo de las producciones de la naturaleza con nuestros conceptos de fin, por consiguiente, la técnica, sino aun la determinación de las causas de estas producciones por las leyes del movimiento, por consiguiente, su mecanismo. Es decir, que nada hay que no esté explicado, ni aun la apariencia que es necesario al menos reconocer en nuestro juicio teleológico, y que así el pretendido idealismo de este juicio no es de modo alguno probado.

De otro lado Spinosa quiere dispensarnos de toda investigación sobre el principio de la posibilidad de los fines de la naturaleza, y quitar a esta idea toda realidad, mirándolos en general, no como producciones, sino como accidentes inherentes a un ser primero, y atribuyendo a este ser, concebido como sustancia de las cosas de la naturaleza, no la causalidad por relación a estas cosas, sino solamente la sustancialidad. (Por la necesidad incondicional de este ser, así como de todas las cosas de la naturaleza, en tanto que accidentes inherentes a este ser), asegura ciertamente a las formas de la naturaleza, la unidad de principio necesaria a toda finalidad, pero al mismo tiempo les quita la contingencia, sin la cual no se puede concebir ninguna unidad de fines, y por esto descarta toda intencionalidad, lo mismo que rehúsa todo entendimiento al principio de las cosas de la naturaleza. Mas el spinosismo no da lo que promete. Quiere dar una explicación del enlace de los fines (que no niega) en las cosas de la naturaleza, y no invoca más que la unidad del sujeto, al cual son inherentes. Pero aun cuando se concediera que los seres del mundo existen de esta manera, esta unidad ontológica no sería por esto una unidad de fines, y no nos la haría comprender en manera alguna. Esta última es, en efecto, una especie de unidad, completamente particular, que no resulta del enlace de las cosas (de los seres del mundo) en una sola sustancia (el Ser supremo), sino que implica una relación con una causa inteligente, de suerte que, aunque se uniesen todas estas cosas en una sustancia simple, no se tendría por esto una relación final, a menos de concebir primero estas cosas como efectus interiores de esta sustancia, en tanto que causa, y después esta causa misma como una causa inteligente. Sin estas condiciones formales, toda unidad no es más que una simple necesidad natural; y atribuida a las cosas que nos representamos como interiores las unas a las otras, una ciega necesidad. Que si se quiere llamar finalidad de la naturaleza esta perfección trascendental de las cosas (consideradas en su esencia propia) de la que habla la escuela, y por la cual se designa que cada cosa tiene en sí misma todo lo que le es necesario para ser tal cosa, y no para ser otra, es tomar puerilmente palabras por ideas. Porque si es necesario concebir todas las cosas como fines, y si por consiguiente, ser una cosa y ser fin son idénticos, no hay nada en realidad que merezca particularmente ser representado como un fin.

Se ve por esto que Spinossa, reduciendo nuestros conceptos de la finalidad de la naturaleza a la conciencia que tenemos de existir en un ser que lo comprende todo (y que al mismo tiempo es simple) y buscando esta forma únicamente en la unidad de la naturaleza, no podía soñar en sostener el realismo, sino simplemente el idealismo de la finalidad de la naturaleza, y que además aún no podía establecer este último sistema, puesto que la simple representación de la unidad de sustancia no puede producir la idea de una finalidad, ni aun intencional.

2. Los que sostienen, no solamente el realismo de los fines de la naturaleza, sino que piensan también poder explicarlo, se creen capaces de descubrir al menos la posibilidad de una especie particular de causalidad, a saber, la de las causas intencionales; de lo contrario, no intentarían esta explicación. En efecto, la hipótesis más atrevida quiere al menos que la posibilidad de lo que se admite como principio sea cierta, y que se pueda asegurar al concepto de este principio su realidad objetiva.

Mas la posibilidad de una materia viviente (cuyo concepto encierra una contradicción, puesto que la inercia (inertia) es el carácter esencial de la materia) no se puede concebir; la de una materia animada y de toda la naturaleza, concebida como un animal, no podría ser cuando más admitida (en favor de la hipótesis de una finalidad, en el conjunto de la naturaleza), más que como si la experiencia nos la mostrase en pequeño en su organización, porque no se puede percibirla a priori. La explicación cae, pues, en un círculo vicioso, si se quiere derivar la finalidad de la naturaleza en los seres organizados, y por consiguiente, sin una experiencia de esta especie, no nos podemos formar ninguna idea de la posibilidad de esta vida. El hilozoísmo no tiene, pues, lo que promete.

Por último, el teísmo no puede establecer mejor dogmáticamente la posibilidad de los fines de la naturaleza como una clave para la teleología, aunque tiene sobre todas las otras explicaciones la ventaja de arrancar al idealismo la finalidad de la naturaleza, atribuyendo un entendimiento al Ser supremo, o invocando una causalidad intencional para explicar la producción de esta finalidad.

En efecto, se debería primero probar de una manera suficiente para el juicio determinante, que la unidad de fines en la materia no puede ser producida por el simple mecanismo de la materia misma, para estar autorizado a colocar en ella el principio de una manera determinada fuera de la naturaleza. Mas todo lo que no podemos avanzar es, que conforme a la naturaleza y los límites de nuestras facultades de conocer (puesto que no percibimos el primer principio interior de este mecanismo), no debemos buscar en la materia un principio de relaciones finales determinadas, y que no hay para nosotros otra manera de juzgar la producción de sus efectos, como fines de la naturaleza, que explicarlos por una inteligencia suprema, concebida como causa del mundo. Mas esto es un principio para el juicio reflexivo, no para el juicio determinante, y no puede autorizar ninguna afirmación objetiva.

## § LXXIII La imposibilidad de tratar dogmáticamente el concepto de una técnica de la naturaleza viene de la imposibilidad misma de explicar un fin de la naturaleza

Se trata un concepto dogmáticamente (aun cuando esté sometido a condiciones empíricas), cuando se le considera contenido bajo otro concepto del objeto, constituyendo un principio de la razón, y cuando se le determina conforme a este concepto. Se trata críticamente, cuando no se le considera más que relativamente a nuestra facultad de conocer, por consiguiente, a las condiciones subjetivas; que nos lo hacen concebir sin pretender decidir nada sobre su objeto. El método dogmático es, pues, el que conviene al juicio determinante, y el método crítico el que conviene al juicio reflexivo.

El concepto de una cosa, en tanto que fin de la naturaleza, subsume la naturaleza bajo una causalidad que no es concebible más que por medio de la razón, a fin de hacernos juzgar, conforme a este principio, lo que es

dado del objeto en la experiencia. Mas para aplicar dogmáticamente este concepto al juicio determinante, se necesitaría que estuviésemos seguros primero de su realidad objetiva, puesto que sin esto no podríamos subsumir en él ninguna cosa de la naturaleza. Luego este concepto está sin duda sometido a condiciones empíricas, es decir, que no es posible más que bajo ciertas condiciones dadas en la experiencia; mas no se puede aislar y no es posible más que por medio de un principio de la razón aplicada al juicio del objeto. Siendo esto así, no podemos percibir ni establecer dogmáticamente la realidad objetiva (es decir, mostrar que un objeto es posible conforme a este concepto), y no sabemos si es simplemente un concepto raciocinante, objetivamente vacío (conceptus ratiocinans), o un concepto raciocinado, fundando un conocimiento y confirmado por la razón (conceptus raciocinatus). No se puede, pues, tratarlo dogmáticamente, y referirlo al juicio determinante, es decir, que no solamente es imposible decidir, si la producción de las cosas de la naturaleza, consideradas como fines de la misma, exige o no una causalidad de una especie particular (la causalidad intencional) sino que ni aún puede ponerse la cuestión, puesto que el concepto de un fin de la naturaleza no es un concepto, cuya realidad objetiva sea demostrable por la razón (es decir, que éste no es un concepto constitutivo para el juicio determinante, sino solamente un concepto regulador para el juicio reflexivo).

El carácter que le atribuimos aquí resulta de que como concepto de una producción de la naturaleza implica a la vez para el mismo objeto considerado como fin, la necesidad de aquella y la contingencia de la forma de este objeto (relativamente a las simples leyes de la naturaleza), y de lo que, por consiguiente, si no hay en esto contradicción, debe suministrar un principio de la posibilidad de esta naturaleza misma y de su relación con algo (supra-sensible) que no alcanza la experiencia, y por consiguiente, con nuestro conocimiento, a fin de que podamos juzgarle conforme a una especie de causalidad diferente de la del mecanismo de la naturaleza, cuando queremos considerar su posibilidad. Es porque como el concepto de una cosa, en tanto que fin de la naturaleza, es trascendental para el juicio determinante, cuando se considera el objeto por la razón (aunque pueda ser inmanente para el juicio reflexivo en su aplicación a los objetos de la experiencia), y como, por consiguiente, no se le puede atribuir esta realidad objetiva, que es el carácter de los juicios determinantes, se comprende de qué modo, cuando se trata dogmáticamente el concepto de los fines de la naturaleza y el de la naturaleza misma, considerada como un conjunto de causas finales, todos los sistemas objetivos posibles no pueden decidir nada ni afirmativa ni negativamente. En efecto, cuando se subsumen ciertas cosas bajo un concepto que es simplemente problemático, los predicados sintéticos de este concepto (aquí, por ejemplo, la cuestión de saber, si el fin de la naturaleza que concebimos para explicar la producción de las cosas es o no intencional), debe también suministrar juicios problemáticos que les de una forma afirmativa o una forma negativa, porque no se sabe si se juzga sobre algo o sobre nada. El concepto de una causalidad determinada por fines (de una técnica de la naturaleza), tiene sin duda realidad objetiva, lo mismo que el de una causalidad determinada por el mecanismo de la naturaleza. Mas el concepto de una causalidad de la naturaleza, obrando conforme a la regla de los fines, y con mayor motivo, conforme a la regla de un ser o de una causa primera de la naturaleza, que excede toda experiencia, este concepto no puede determinar nada dogmáticamente, aunque no encierre contradicción. Porque como no se le puede derivar de la experiencia, y aun no es necesario a la posibilidad de esta, no se puede, en manera alguna, asegurar su realidad objetiva. Mas, aunque se pudiera, ¿cómo las cosas que son dadas de una manera determinada por las producciones de un arte divino, pueden ser colocadas entre las producciones de la naturaleza, cuya aptitud para producir tales cosas por sus propias leyes, nos obligue a invocar una causa completamente diferente?

## § LXXIV El concepto de una finalidad objetiva de la naturaleza es un principio crítico de la razón para el juicio reflexivo

Hay una gran diferencia entre decir que la producción de ciertas cosas de la naturaleza o aun de toda la naturaleza, no es posible más que por medio de una causa que se determina a obrar en vista de ciertos fines, es decir, que conforme a la naturaleza particular de nuestras facultades de conocer, yo no puedo juzgar de la posibilidad de estas cosas y de su producción más que concibiendo una causa que obra conforme a fines, por consiguiente, un ser que produce de una manera análoga a la causalidad de un entendimiento. En el primer caso, yo pretendo afirmar algo sobre el objeto mismo, y estoy obligado a probar la realidad objetiva del concepto que yo admito; en el segundo, la razón no hace más que determinar cierto uso de nuestras facultades de conocer, conforme a su naturaleza y a sus condiciones esenciales, de donde se deriva su alcance y su límite. El primer principio es, pues, un principio objetivo para el juicio determinante; el segundo, no es más que un principio subjetivo para el juicio reflexivo, por consiguiente, un máxima de este juicio prescrita por la razón.

Luego es absolutamente indispensable el suponer a la naturaleza un concepto de fin cuando se quieren estudiar sus producciones organizadas por una observación continuada, y, por consiguiente, este concepto es ya para el uso empírico de nuestra razón una máxima absolutamente necesaria. Es claro también que cuando una vez hemos admitido y probado esta gula que nos sirve para estudiar la naturaleza, debemos ensayar al menos el aplicar esta misma máxima del juicio al conjunto de la naturaleza, porque esta puede todavía hacernos descubrir muchas leyes que para nosotros quedarían ocultas, a causa de nuestra incapacidad para penetrar por completo en el interior del mecanismo de la naturaleza. Mas si, bajo este último respecto, esta máxima del juicio es todavía útil, ella no es indispensable, puesto que la naturaleza en su conjunto, no se nos da como organizada (en este sentido estricto de la palabra, que hemos indicado anteriormente). Ella es, al contrario, esencialmente necesaria, relativamente a ciertas producciones organizadas de la naturaleza, porque para llegar a conocer por medio de la experiencia su constitución interior, debemos juzgarlas como habiendo sido formadas únicamente conforme a fines, y no podemos concebirlas como cosas organizadas, sin relacionarse con ellas la idea de una producción intencional.

Luego el concepto de una cosa, cuya existencia o forma nos representamos como posible bajo la condición de un fin, es inseparable del concepto de la contingencia de esta cosa (relativamente a las leyes de la naturaleza). Es porque las cosas de la naturaleza que no hallamos posibles más que como fines, forman la principal prueba de la contingencia del universo, y el sólo argumento que conduce al sentido común y a los filósofos a relacionar el mundo con un ser existente fuera de él e inteligente (a causa de esta finalidad); y la teleología no halla explicación última de sus investigaciones mas que en una teología.

Pero ¿qué prueba en definitiva la teleología perfecta? ¿Prueba la existencia de este ser inteligente? No. No prueba nada más sino que, conforme a la naturaleza de nuestras facultades de conocer, por consiguiente, en la unión de la experiencia con los principios superiores de la razón, no podemos formarnos ninguna idea de la posibilidad de este mundo, más que concibiendo una causa suprema, obrando con intención. Objetivamente, no podemos demostrar esta proposición, de que hay un Ser supremo inteligente; no podemos más que aplicarla subjetivamente al uso de nuestro juicio en su reflexión sobre los fines de la naturaleza, que no podemos concebir con la ayuda de otro principio que el de una causalidad intencional de una causa suprema.

Que si nosotros queremos demostrar esta proposición dogmáticamente por razones teleológicas, caeríamos en inextricables dificultades. Ella serviría entonces de principio a esta conclusión, de que los seres organizados en el mundo no son posibles más que por una causa intencional, y deberíamos inevitablemente afirmar, que como no podemos considerar estas cosas en su relación causal y reconocer las leyes a que se hallan sometidas, más que por medio de la idea de fin,

tenemos también el derecho de suponer que esto es igualmente necesario para todo ser pensante y consciente, y que, por consiguiente, es una condición inherente al objeto, y no tan sólo al sujeto. Luego hay en esto una aserción que somos incapaces de sostener. Porque como la observación no nos muestra verdaderamente la intencionalidad en los fines de la naturaleza, sino que solamente en nuestra reflexión sobre sus producciones, nosotros añadimos este concepto por el pensamiento como bello conductor del juicio, ellas no nos son dadas por el objeto. No es del todo imposible probar a priori el valor objetivo de este concepto. No queda absolutamente más que una proposición que descansa sobre condiciones subjetivas, es decir, sobre las condiciones del juicio, conformado su reflexión con nuestras facultades de conocer. Decir que hay un Dios, sería atribuir a esta proposición un valor objetivamente dogmático; mas la sola cosa que no es permitido a nosotros, hombres, decir, es simplemente que nos es imposible concebir y comprender la finalidad, que debe por sí misma servir de principio a nuestro conocimiento de la posibilidad interior de muchas cosas de la naturaleza, más que representándonoslas, así como el mundo en general, como una producción de una causa inteligente (de un Dios).

Luego si esta proposición, fundada sobre una máxima absolutamente necesaria de nuestro juicio y es perfectamente satisfactoria para el uso especulativo y práctico de nuestra razón, bajo un punto de vista humano, yo querría saber bien lo que perdemos al no poder demostrar su validez para seres superiores, es decir, para principios, puros objetivos (que desgraciadamente exceden el alcance de nuestras facultades). Es, en efecto, absolutamente cierto que no podemos aprender a conocer de una manera suficiente, y con mayor motivo, a explicar los seres organizados y su posibilidad interior por principios puramente mecánicos de la naturaleza; y se puede sostener sin temor con igual certeza, que es absurdo para los hombres intentar semejante cosa, y esperar que algún nuevo Newton vendrá un día a explicar la producción de un tallo de yerba por leyes naturales, a las que no presida designio alguno; porque este es un procedimiento que se debe rehusar a los hombres en absoluto. Mas en compensación se podrá muy bien tener la presunción de juzgar, que aun cuando pudiésemos penetrar hasta el principio de la naturaleza en la especificación de las leyes universales que conocemos, no podríamos hallar un principio de la posibilidad de los seres organizados que nos dispensará de referir la producción a un designio; porque ¿cómo podemos saber esto? La verosimilitud no basta allí donde se trata de juicios de la razón pura. No podemos decidir, pues, objetivamente, sea de una manera afirmativa, sea de una manera negativa, la cuestión de saber si hay un ser que obra conforme a fines, que como causa (por consiguiente, como autor del mundo) sirve de principio, a lo que llamamos con razón fines de la naturaleza. Todo lo que hay de cierto es, que si juzgamos, según lo que nuestra propia naturaleza nos permite percibir (conforme a las condiciones y a los límites de nuestra razón), no podemos dar por principio a la posibilidad de estos fines de la naturaleza más que un ser inteligente. Esto sólo en efecto es conforme a la máxima de nuestro juicio reflexivo, por consiguiente, a un principio subjetivo pero necesariamente inherente a la especie humana.

## § LXXV Observación

Esta observación que merece desenvolverse con toda extensión en la filosofía trascendental, no debe servir aquí de esclarecimiento (y no de prueba) más que de una manera episódica.

La razón es una facultad que suministra los principios, y, en último término, es lo incondicional que debe darse. Mas sin los conceptos del encendimiento, a los cuales es necesario atribuir una realidad objetiva, la razón no puede juzgar objetivamente (sintéticamente), y en tanto que razón teórica, no contiene por sí misma principios constitutivos, sino solamente principios reguladores. Se ve claramente que allí donde el entendimiento no puede seguirla, la razón es trascendente, y se manifiesta por ideas, que tienen sin duda su fundamento (en tanto que principios reguladores), pero que no tiene ningún valor objetivo; y el entendimiento

que no puede acompañarla, y que sólo puede tener este valor, encierra el de estas ideas racionales en los límites del sujeto, extendiéndolo solamente a todos los sujetos de la misma especie. De este modo se nos da el derecho de afirmar una sola cosa, y es que conforme a la naturaleza (humana) de nuestra facultad de conocer, o aun en general conforme al concepto que podemos formar de la razón de un ser finito, no podemos ni debemos concebir ninguna otra cosa, pero no nos es permitido afirmar que el principio de un juicio semejante esté en el objeto. Los ejemplos que acabamos de citar tienen demasiada importancia, y ofrecen también demasiada dificultad para que queramos imponerlos inmediatamente al lector como proposiciones demostrables, pero darán ocasión ellos a reflexionar, y podría servir para esclarecer lo que aquí particularmente nos proponemos.

Es de todo punto necesario al entendimiento humano distinguir la posibilidad y la realidad de las cosas. El principio de esta distinción está en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocer. En efecto, si el ejercicio de estas facultades no supusiera dos elementos del todo heterogéneos, el entendimiento para los conceptos, y la intuición sensible para los objetos que corresponden a estos conceptos, esta distinción (entre lo posible y lo real) no existiría. Si nuestro entendimiento fuera intuitivo, no habría otros objetos más que lo real. Los conceptos (que no miran más que a la posibilidad de un objeto) y las intuiciones sensibles (que nos dan algo, sin que, a pesar, nos lo hagan conocer como objeto) se desvanecerían juntamente. Luego toda la distinción de lo puramente posible y de lo real descansa solo sobre esto: que el primero significa la posición de la representación de una cosa relativamente a nuestro concepto, y en general, a la facultad de pensar, mientras que el segundo significa la posición de la cosa en sí misma (fuera de este concepto). Por consiguiente, la distinción de las cosas posibles y de las cosas reales, no tiene más que un valor subjetivo para el entendimiento humano, porque no podemos siempre concebir algo que no exista, o representarnos, alguna cosa como dada, sin tener todavía ningún concepto de ella. La proposición de que las cosas pueden ser posibles sin ser reales, y que por consiguiente, no se puede concluir de la simple posibilidad a la realidad, no tiene, pues, valor real más que para la razón humana, y nada prueba mejor que esta distinción tiene su principio en las cosas mismas. En efecto, que no se tiene el derecho de sacar esta consecuencia, y que, por consiguiente, esta proposición se aplica simplemente a los objetos, en tanto que nuestra facultad de conocer los considera bajo sus condiciones sensibles, como objetos sensibles, y que no tienen ningún valor relativamente a las cosas en general, es lo que resulta claramente de la orden imperiosa que nos da la razón de admitir como existente de una manera absolutamente necesaria, algo (el principio primero), en que la posibilidad y la realidad se confunden, y cuya idea ningún concepto del entendimiento, puede seguir; lo que quiere decir, que el entendimiento no puede, bajo ningún respecto, representarse una cosa semejante y su modo de existencia. Porque si la concibe (concíbala como quiera), no se la representa más que como posible. Que si se tiene conciencia como de algo, que es dado en la intuición, es real, pero no se concibe nada tocante a su posibilidad. Es porque el concepto de un ser absolutamente necesario, es, en verdad, una idea indispensable de la razón, pero es un concepto problemático e inaccesible para el entendimiento humano. Hay un valor para el uso de nuestras facultades de conocer, consideradas en su naturaleza particular; no lo hay relativamente al objeto, y para todo ser que conoce; porque yo no puedo suponer que el pensamiento y la intuición, son en todo ser que conoce dos condiciones distintas del ejercicio de sus facultades de conocer. Un entendimiento, para que esta distinción no existiera, juzgaría que todos los objetos que conocemos son (existen); y la posibilidad de algunos objetos, que sin embargo, no existen, es decir, la contingencia de estos objetos, cuando existen, y por consiguiente, también la necesidad, que es necesario distinguir de esta contingencia, no caerían bajo su representación. Mas la dificultad que halla nuestro entendimiento para tratar aquí sus conceptos a ejemplo de la razón, viene únicamente de que aquello de que la razón hace un principio que emplea como perteneciente al objeto, es trascendente para el entendimiento, considerado como entendimiento humano (es, decir, imposible en las condiciones subjetivas de su conocimiento). Luego queda siempre esta máxima, que todos los objetos, cuyo conocimiento excede la facultad del entendimiento, no los concebimos más que

conforme a las condiciones subjetivas necesariamente inherentes a nuestra naturaleza (es decir, a la naturaleza humana), del ejercicio de nuestras facultades; y si los juicios que formamos de este modo (y no puede ser de otra manera relativamente a los conceptos trascendentes), no pueden ser principios constitutivos que determinen el objeto tal como es, quedan, sin embargo, como principios reguladores, inmanentes y seguros en el uso que de ellos se hace, y propios para las necesidades de nuestro espíritu.

Del mismo modo que la razón, en la contemplación teórica de la naturaleza debe admitir la idea de la necesidad incondicional de un primer principio, así, bajo el punto de vista práctico, presupone en sí misma una causalidad incondicional (relativamente a la naturaleza), es decir, a la libertad, por esto mismo que tiene conciencia de su ley moral. Luego aquí, puesto que la necesidad objetiva de la acción, como deber, se halla opuesta a aquella a que esta acción quedaría sometida como suceso, si su principio estuviera en la naturaleza y no en la libertad, es decir, en la causalidad de la razón, y que la acción absolutamente necesaria moralmente, es considerada físicamente como del todo contingente (es decir, que debería necesariamente tener lugar pero que muchas veces no lo tiene), es claro que es necesario buscar únicamente en la naturaleza de nuestra facultad práctica, la causa porque las leyes morales deben representarse como órdenes (y las acciones conformes a estas leyes, como deberes) y porque la razón no expresa esta necesidad para ser (llegar), sino para deber ser. No sucedería así si se considerase la razón sin la sensibilidad (como condición subjetiva de su aplicación a los objetos de la naturaleza), por consiguiente, como causa en un mundo inteligible que estuviera siempre completamente de acuerdo con la ley moral, y en el cual no hubiera distinción entre deber y hacer, entre lo posible y lo real, es decir, entre la ley práctica, que prescribe lo primero y la ley teórica que determina lo segundo. Luego, aunque un mundo inteligible, en donde todo lo que es posible (en tanto que bien) sea real por esto sólo, aunque la libertad misma, como condición formal de este mundo, sea para nosotros un concepto transcendente, que no pueda suministrarnos ningún principio constitutivo para determinar un objeto y su realidad objetiva, sin embargo, conforme a la constitución de nuestra naturaleza (en parte sensible), la libertad es para nosotros, y para todos los seres racionales, en relación con el mundo sensible, en tanto que podemos representárnoslos conforme a la naturaleza de nuestra razón, un principio regulador universal, que no determina objetivamente la naturaleza de la libertad, como forma de la causalidad, pero que no prescribe menos imperiosamente a cada uno conforme a esta idea, la regla de sus acciones. Del mismo modo, también, en cuanto a la cuestión que nos ocupa, se puede asegurar que no encontraríamos distinción entre el mecanismo y la técnica de la naturaleza, es decir, en el enlace de los fines de la naturaleza, si nuestro entendimiento no estuviera formado de tal suerte que debe ir de lo general a lo particular, y que la facultad de juzgar no puede, relativamente a lo particular, reconocer finalidad, y, por consiguiente, formar juicios determinantes, sin tener una ley general bajo la cual pueda subsumirlo. Luego, como lo particular; como tal, contiene relativamente a lo general, algo de contingente, pero que, sin embargo, la razon exige también unidad en el enlace de las leyes particulares de la naturaleza, y por consiguiente, conformidad a leyes (la cual aplicada a lo contingente se llama finalidad) y como es imposible derivar a priori, por la determinación del concepto del objeto, las leyes particulares de las leyes generales, relativamente a lo que ellas tienen de contingente, el concepto de la finalidad de la naturaleza en sus producciones es un concepto necesario al juicio humano, relativamente a la naturaleza, pero no concierne a la determinación de los objetos mismos. Es, por consiguiente, un principio subjetivo de la razón para el juicio, y este principio, en tanto que regulador (y no en tanto que constitutivo), es tan necesario a nuestro juicio humano, como si fuera un principio objetivo.

## § LXXVI De la propiedad del entendimiento humano por la cual el concepto de un fin de la naturaleza es posible para nosotros

Hemos indicado en la precedente observación las propiedades de nuestra facultad de conocer (superior), que somos inclinados a transportar a las cosas mismas como predicados objetivos; mas ellas no conciernen más que a ideas a las cuales no se puede llegar en la experiencia del objeto correspondiente, y no pueden servir más que de principios reguladores en las investigaciones empíricas. Es al concepto de un fin de la naturaleza como a lo que concierne la causa de la posibilidad de esta suerte de predicados, la cual no puede descansar más que en la idea; pero el efecto, conforme a esta idea (la producción misma), es, sin embargo, dada en la naturaleza, y el concepto de una causalidad de la naturaleza, considerado como un ser que obra conforme a fines, parece hacer de la idea de un fin de la naturaleza un principio constitutivo de este fin, y por esto esta idea se distingue de todas las demás.

Este carácter distintivo consiste en que la idela concebida no es un principio racional para el entendimiento, sino para el juicio, y no es, por consiguiente, más que la aplicación de un entendimiento en general a los objetos empíricos posibles, en los casos en que el juicio no puede ser determinante, sino simplemente reflexivo, y en donde, por consiguiente, aunque el objeto sea dado en la apariencia, no se puede juzgar de él, conforme a la idea, de una manera determinada (todavía menos de una manera perfectamente adecuada a esta idea), sino solamente reflexionar acerca de él. Se trata, pues, de una propiedad de nuestro (humano) entendimiento, relativa a la facultad de juzgar en su reflexión sobre las cosas de la naturaleza. Si es así, debemos tomar aquí por principio la idea de un entendimiento posible, otro que el entendimiento humano (del mismo modo que en la crítica de la razon pura), deberíamos concebir otra intuición posible para poder mirar la nuestra como una especie particular de intuición, es decir, como una intuición (por la cual los objetos no tuvieran valor más que en tanto que fenómenos), a fin de poder decir que, conforme a la naturaleza particular de nuestro entendimiento, debemos, para explicar la posibilidad de ciertas producciones de la naturaleza, considerar estas producciones como intencionales, y como habiendo sido producidas, conforme a fines, sin exigir por esto que haya una causa particular, determinada por la representación misma de un fin y por consiguiente, sin negar que un entendimiento, otro más elevado que el entendimiento humano, pueda hallar también el principio de la posibilidad de estas producciones (de la naturaleza) en el mecanismo de la misma, es decir, en una relación causal, cuya causa no se busca exclusivamente en un entendimiento.

No se trata, pues, aquí más que de la relación de nuestro entendimiento con el juicio: buscamos en su naturaleza una cierta contingencia que podríamos considerar como algo que le es particular y le distingue de otros elementos posibles.

Esta contingencia se halla naturalmente en lo que el juicio debe reducir a lo general, suministrado por los conceptos del entendimiento; porque, por lo general de nuestro (humano) entendimiento, no se determina lo particular. ¿De cuántos modos diversos cosas que, sin embargo, convienen en un carácter común, se pueden presentar a nuestra percepción? Es cosa contingente. Nuestro entendimiento es una facultad de conceptos, es decir, un entendimiento discursivo, por el cual la especie y la diferencia de los elementos particulares que halla en la naturaleza, y que puede reducir a sus conceptos son contingentes. Mas como la intuición pertenece también al conocimiento, y como una facultad que consistiera en una intuición enteramente espontánea[108], sería una facultad de conocer distinta y del todo independiente de la sensibilidad, y por consiguiente, un entendimiento en el sentido más general de la palabra, se puede también concebir (de una manera negativa, es decir, como un entendimiento que no es discursivo), un entendimiento intuitivo que no vaya de lo general a lo particular y a lo individual (por medio de conceptos), y para el cual no exista la contingencia del acuerdo de la naturaleza con el entendimiento en las cosas que produce conforme a leyes particulares, y cuya variedad es tan difícil a nuestro entendimiento

reducir a la unidad del conocimiento. Esto no es posible para nosotros más que por medio del concierto de los caracteres de la naturaleza con nuestra facultad de los conceptos, y este concierto es contingente, mas un entendimiento intuitivo no lo necesita.

Nuestro entendimiento tiene, pues, esto de particular en su relación con el juicio; que en el conocimiento que nos suministra, lo particular no es determinado por lo general, y que, por consiguiente, lo primero no puede derivarse de lo segundo, aunque debía haber entre los elementos particulares que componen la variedad de la naturaleza y lo general (suministrado por conceptos y leyes), una concordancia que permitiera subsumir, aquellos bajo este, y que, en tales circunstancias, debe ser enteramente contingente, y no supone principio determinado para el juicio.

Luego para poder al menos concebir la posibilidad de este concierto de las cosas de la naturaleza con el juicio (que nos representamos como contingente, por consiguiente, como no siendo posible más que para un fin), es necesario que concibamos al mismo tiempo otro entendimiento, por cuya relación podamos, aun antes de atribuirle ningún fin, representarnos como necesario este concierto de las leyes de la naturaleza con nuestro juicio, que no es concebible para nuestro entendimiento más que por medio de la relación de los fines.

Nuestro entendimiento tiene, pues, esta propiedad, que en su conocimiento, por ejemplo, de la causa de una producción, debe ir de lo general analítico (de los conceptos) a lo particular (o la intuición empírica dada), mas sin determinar nada por esto relativamente a la variedad que se puede encontrar en lo particular, porque esta determinación, de la que necesita el juicio, no puede buscarla más que en la subsunción de la intuición empírica (cuando el objeto es una producción de la naturaleza), bajo el concepto. Luego podemos también concebir un entendimiento que, no siendo discursivo como el nuestro, sino intuitivo, vaya de lo general sintético (de la intuición de un todo como tal) a lo particular, es decir, del todo a las partes, y que, por consiguiente, no se represente la contingencia del enlace de las partes para concebir la posibilidad de una forma determinada del todo, a diferencia de nuestro entendimiento que va de las partes, como de los principios universalmente concebidos, a las diversas formas posibles que pueden subsumirse como consecuencias. Conforme a la constitución de nuestro entendimiento, no podemos considerar un todo real de la naturaleza más que como un efecto del concurso de las fuerzas motrices de las partes. Si, pues, queremos representarnos no en la posibilidad del todo como dependiente de la parte, así como lo exige nuestro entendimiento discursivo, sino, por el contrario, conforme al modelo del entendimiento intuitivo, la posibilidad de las partes (consideradas en su naturaleza y en su relación) como dependientes del todo, no podemos concebir en virtud de la misma propiedad de nuestro entendimiento, que el todo contenga el principio de la posibilidad de la relación de las partes (lo que sería una contradicción en el conocimiento discursivo), sino en la representación del todo en que colocamos el principio de la posibilidad de la forma de este todo y de la relación de las partes que lo constituyen. Luego como el todo sería entonces un efecto (una producción) del que se considera como causa la representación de la posibilidad misma, y como se llama fin el producto de una causa, cuya razón determinante es la representación misma de un efecto, se sigue de aquí, que si no nos representamos la posibilidad de ciertas producciones de la naturaleza más que a favor de otra especie de causalidad que la de las leyes naturales de la materia, es decir, a favor de las causas finales, es únicamente en virtud de la naturaleza particular de nuestro entendimiento, y que este principio no concierne a la posibilidad de estas cosas (aun consideradas como fenómenos), para este modo de producción, sino a aquella solamente del juicio que nuestro entendimiento puede formar sobre estas cosas. Por esto veremos también por qué en la ciencia de la naturaleza no nos contentamos por mucho tiempo con esta explicación de las producciones de la naturaleza por medio de las causas finales. Es que, en efecto, en esta explicación no pretendemos juzgar la producción de la naturaleza más que conforme a nuestra facultad de juzgar, es decir, al juicio reflexivo, y no conforme a las cosas mismas, por el juicio determinante. Por lo demás no es necesario probar la posibilidad de semejante intellectus archetypus; basta

mostrar que la consideración de nuestro entendimiento discursivo, que tiene necesidad de imágenes (intellectus typus) y de su naturaleza contingente, nos conduce a esta idea (de un intellectus archetypus), y que esta idea no encierra contradicción.

Que si consideramos en su forma un todo material, como un producto de las partes o de las propiedades que estas tienen de unirse por sí mismas (y aun de agregarse a otras materias) nos representamos un modo mecánico de producciones. Mas entonces desaparece todo concepto de un todo concebido como fin, es decir, de un todo, cuya posibilidad interna supone una idea de este todo, de donde depende la naturaleza y la acción de las partes, de un todo, en fin, tal y como debemos representarnos los cuerpos organizados. Mas de aquí no se sigue, como hemos mostrado anteriormente, que la producción mecánica de un cuerpo semejante sea imposible, porque esto significaría que es imposible (es decir, contradictorio) a todo entendimiento representarse tal unidad en la relación de las partes, sin darle por causa productora la idea de esta misma unidad, es decir, sin admitir una producción intencional. Es, sin embargo, lo que sucedería, si tuviésemos el derecho de mirar los seres materiales como las cosas en sí. Porque entonces la unidad, que constituye el principio de la posibilidad de las formaciones de la naturaleza, sería simplemente la unidad del espacio, el cual no es un principio real de las producciones, aunque tenga con el principio real que buscamos alguna semejanza, puesto que en él ninguna parte puede ser determinada sin relación al todo (cuya representación sirve, por consiguiente, de principio a la posibilidad de las partes).

Mas como es al menos posible considerar el mundo material como un simple fenómeno, y concebir algo, en tanto que cosa en sí (que no sea fenómeno) como un substratum al cual correspondiera una intuición intelectual (diferente de la nuestra), se podría concebir un principio supra-sensible, real, aunque inaccesible a nuestra inteligencia, de donde derivaría la naturaleza de que nosotros mismos formamos parte, de suerte que consideraríamos conforme a leyes mecánicas lo que en la naturaleza es necesario como objeto de los sentidos, pero también conforme a leyes teleológicas, considerándola como objeto de la razón, la concordancia y la unidad de las leyes particulares y de las formas que debemos mirar como contingentes (y aun el conjunto de la naturaleza en tanto que sistema), y la juzgaríamos también según dos especies de principios, sin destruir la explicación mecánica por la explicación teleológica, como si fuesen contradictorias.

Se ve por esto, lo que era por otra parte fácil de suponer, pero que sería difícil de afirmar y de probar con certeza, que en las producciones de la naturaleza donde hallamos cierta finalidad, el principio mecánico puede subsistir sin duda al lado del principio teleológico, pero que sería imposible hacer este último enteramente inútil. Se puede, en efecto, en el estudio de una cosa que debemos juzgar como un fin de la naturaleza (en el estudio de un ser organizado), buscar todas las leyes, ya conocidas o todavía por descubrir, de la producción mecánica, y conseguirlo en este sentido; mas para explicar la posibilidad de una producción semejante, no se nos puede jamás dispensar de invocar un principio de producción enteramente diferente del principio mecánico, a saber, el de una causalidad determinada por fines, y no hay razón humana (una razón finita y semejante a la nuestra por la cualidad, por más superior que fuese en el grado) que pueda prometerse explicar la producción de un simple tallo de yerba por causas puramente mecánicas. En efecto; si el juicio necesita indispensablemente de la relación teleológica de las causas y los efectos, para explicar la posibilidad de semejante objeto, y aun para estudiarlo con el guía de la experiencia; si no se puede hallar para los objetos exteriores, considerados como fenómenos, un principio que se refiera a los fines, y si este principio, que reside también en la naturaleza, debe buscarse únicamente en su substratum supra-sensible que no nos es permitido penetrar, nos es absolutamente imposible explicar las relaciones de fines por principios llevados a la naturaleza misma, y nuestra humana facultad de conocer nos da una ley necesaria para buscar el supremo principio en un entendimiento originario como causa del mundo.

## § LXXVII De la unión del principio del mecanismo universal de la materia con el principio teleológico en la técnica de la naturaleza

Es de la mayor importancia para la razón no perder de vista el principio del mecanismo en la explicación de las producciones de la naturaleza, porque es imposible sin este principio adquirir el menor conocimiento de la naturaleza de las cosas. Aun cuando se nos concediera que un arquitecto supremo ha creado inmediatamente las formas de la naturaleza tal y como existen desde entonces, o que ha predeterminado aquellas que en el curso de la naturaleza se forman continuamente sobre el mismo modelo, nuestro conocimiento de la naturaleza no sería nada ilustrado, porque no conocemos la manera de obrar de este ser y sus ideas, que deben contener los principios de la posibilidad de las cosas de la naturaleza, y no podemos explicar la naturaleza por este ser, yendo, por decirlo así, de alto a bajo (a priori). Que si queremos, partiendo de las formas de los objetos de la experiencia y yendo así de abajo a arriba (a posteriori), invocar, para explicar la finalidad que creemos encontrar en ellos, una causa que obre conforme a fines, no daremos más que una explicación tantológica, y equivocaremos la razón con palabras, para no decir más, desde que nos dejamos extraviar por este género de explicación en lo trascendental a donde no puede seguirnos el conocimiento natural, que la razón cae en estas poéticas extravagancias que su principal deber es evitar.

De otro lado, es una máxima igualmente necesaria de la razón no omitir el principio de los fines en el estudio de las producciones de la naturaleza, porque si este principio no nos hace comprender mejor el modo de existencia de estas producciones, es un principio de descubierta en la investigación de las leyes particulares de la naturaleza, para suponer que no se ha querido hacer ningún uso de él para explicar la naturaleza misma, y que se ha continuado sirviéndose de la expresión fines de la naturaleza, aunque la naturaleza revela manifiestamente una unidad intencional, es decir, aunque no se busque más allá de la naturaleza el principio de la posibilidad de sus fines. Mas como es necesario venir en definitiva a averiguar esta posibilidad, es también necesario concebir, para explicarla, una especie particular de causalidad que no se presenta en la naturaleza, como la mecánica de las causas naturales tiene la suya, puesto que la receptividad que muestra la materia para muchas formas, distintas de aquellas de las cuales ella es capaz en virtud de esta última, supone la espontaneidad de una causa (que por consiguiente no puede ser materia), sin la cual no se podría hallar el principio de estas formas. La razón, en verdad, antes de dar este paso, debe mostrar mucha prudencia, y no pretender explicar como teleológica toda técnica de la naturaleza; hablo de cierto poder que tiene la naturaleza de producir figuras que muestran la finalidad para nuestra simple aprehensión (como los cuerpos regulares); es necesario que se limite siempre a mirarla como mecánicamente posible. Mas querer además excluir absolutamente el principio teleológico y allí dónde la razón, buscando la posibilidad de las formas de la naturaleza, halla una posibilidad que se muestra manifiestamente ligada a otra especie de causalidad, pretender seguir siempre el simple mecanismo, sería llevar la razón a divagaciones tan quiméricas sobre las impenetrables potencias de la naturaleza, como aquellas que pudiesen entrañar una explicación puramente teleológica y no teniendo en cuenta el mecanismo de la naturaleza.

En una sola y misma cosa no se pueden admitir juntamente los dos principios, explicando el uno por el otro (deduciendo el uno del otro), es decir, que no se pueden asociar como principios dogmáticos y constitutivos del conocimiento de la naturaleza para el juicio determinante. Si por ejemplo, yo digo que un gusano debe considerarse como una producción del simple mecanismo de la materia (un resultado de esta nueva formación que se produce por sí misma, cuando los elementos de la materia han sido puestos en libertad por la corrupción), no podemos derivar entonces esta producción de la misma materia como de una causalidad que obra conforme a fines. Recíprocamente, si miramos esta producción como un fin de la naturaleza, no podemos invocar un modo mecánico de explicación, y tomar este por un principio constitutivo en el juicio que debemos formar sobre la posibilidad de esta

producción, de modo que se asocien los dos principios. En efecto, un modo de explicación excluye el otro, aun cuando objetivamente estos dos principios descansaran sobre uno solo, en el cual no pensaríamos. El principio que debe hacer posible la unión de los dos en nuestro juicio sobre la naturaleza, debe colocarse en algo que resida fuera de ellos (por consiguiente también fuera de toda representación empírica posible de la naturaleza), pero que sea su fundamento, es decir, en lo supra-sensible, y a esto es a lo que se debe reducir los dos modos de explicación. Luego como no podemos obtener nada relativamente a lo supra-sensible más que el concepto indeterminado de un principio que permite juzgar la naturaleza, conforme a leyes empíricas, y como por otra parte no podemos determinarlo de antemano por ningún predicado, se sigue que la unión de los dos principios no puede descansar sobre otro que contenga la explicación de la posibilidad de una producción por leyes dadas para el juicio determinante, sino solamente sobre un principio que contenga la exposición para el juicio reflexivo. En efecto, explicar significa derivar de un principio que se debe, por consiguiente, poder conocer y mostrar claramente. Luego si se considera una sola y misma producción, el principio del mecanismo y el de la técnica de la naturaleza, deben, en verdad, unirse en un solo principio superior, su origen común; de otro modo no podrían subsistir el uno al lado del otra en la consideración de la naturaleza. Mas si este principio, que es objetivamente común a los dos, y que por consiguiente permite conciliar las máximas que dependen de ellos, en la investigación de la naturaleza, si este principio es tal que se puede muy bien indicar, pero no conocer de una manera determinada y mostrarlo bien claramente para que se pueda hacer uso de él en todos los casos dados, es imposible sacar ninguna explicación de tal principio, es decir, derivar de él de una manera clara y determinada la posibilidad de una producción de la naturaleza por medio de estos dos principios heterogéneos. Luego el principio común de donde derivan, de una parte el principio mecánico y de la otra el principio teleológico, es lo supra-sensible, que debemos colocar bajo la naturaleza considerada como fenómeno. Mas es imposible tener bajo el punto de vista teórico el menor concepto determinado y afirmativo. No podemos, pues, explicar en manera alguna cómo en virtud de este principio, la naturaleza (considerada en sus leyes particulares), constituye para nosotros un sistema, que podemos mirar como posible, tanto por el principio de las causas físicas como por el de las causas finales; pero solamente cuando hallamos en la naturaleza de los objetos, cuya posibilidad no podemos concebir a favor del principio del mecanismo (que reivindica siempre las cosas de la naturaleza), y sin apoyarnos sobre principios teleológicos, creemos poder estudiar con confianza las leyes de la naturaleza conforme a estos dos principios (cuando nuestro entendimiento ha reconocido la posibilidad de sus producciones por uno u otro principio), y no nos dejamos llevar por la aparente contradicción de los principios de nuestro juicio sobre estos objetos, porque es cierto que pueden unirse al menos objetivamente en un solo principio (pues que se forman sobre fenómenos que suponen un principio supra-sensible).

Aunque el principio del mecanismo y el de la técnica teleológica (intencional) de la naturaleza relativamente a la misma producción y a su posibilidad pudiesen subordinarse a un principio común de la naturaleza, considerada en sus leyes particulares, sin embargo, siendo transcendente este principio, los límites de nuestro entendimiento no nos permiten conciliar los dos principios en la explicación de la misma producción de la naturaleza, aun cuando no podamos concebir la posibilidad interior de esta producción más que por medio de una causalidad que obre conforme a fines (como sucede para las materias organizadas). Debemos siempre llegar a esta máxima del juicio teleológico, que conforme a la naturaleza del entendimiento humano, no podemos admitir otra causa para explicar la posibilidad de los seres organizados que una causa que obra según fines, y que el simple mecanismo de la naturaleza no nos da aquí una explicación suficiente, sin querer decidir nada por esto relativamente a la posibilidad de las cosas mismas.

Pero como este principio no es más que una máxima del juicio reflexivo y no del juicio determinante, y como, por consiguiente, no tiene para nosotros más que un valor subjetivo y no un valor objetivo, relativamente a la posibilidad misma de esta especie de cosas (en la cual los dos modos de producción podrían muy bien concertarse en un sólo y

mismo principio), como además, si a este modo de producción que se mira como teleológico, no se juntara algún concepto de un mecanismo de la naturaleza que debe hallarse también en él, no se podría juzgar esta producción como una producción de la naturaleza, esta máxima implica al mismo tiempo la necesidad de una unión de los dos principios en el juicio por el cual concebimos las cosas como fines de la naturaleza en sí, pero sin tener por objeto sustituir enteramente o en parte el uno al otro. En efecto, a lo que no se concibe (al menos por nosotros) como posible más que por un fin, no se puede sustituir el mecanismo, y a lo que es reconocido como necesario en virtud del mecanismo, no se puede sustituir una contingencia que necesitaría de un fin como razón determinante, sino que se debe solamente subordinar uno de estos principios (el mecanismo) al otro (el de la técnica intencional), lo que puede hacerse en virtud del principio transcendental de la finalidad de la naturaleza.

En efecto; allí donde se conciben fines como principios de la posibilidad de ciertas cosas, es necesario también admitir medios, cuya ley de acción no necesita por sí misma de nada que suponga un fin, y puede, por consiguiente, ser mecánica, estando en un todo subordinada a efectos intencionales.

Es por lo que, cuando consideramos las producciones organizadas de la naturaleza, y principalmente cuando, observando el número infinito de estas producciones, admitimos (al menos como una hipótesis permitida) algo intencional en la relación de las causas naturales, que obran según leyes particulares, y de las que formamos el principio universal del juicio reflexivo, aplicado al conjunto de la naturaleza (al mundo), concebimos una grande y aun universal combinación de las leyes mecánicas con las leyes teleológicas, sin confundir los principios en cuya virtud juzgamos estas producciones, y sin sustituir el uno al otro. Porque en un juicio teleológico, si la forma que recibe una materia no puede juzgarse posible más que por medio de un fin, esta materia, considerada en su naturaleza conforme a leyes mecánicas, puede subordinarse como medio a este fin propuesto. Mas como el principio de esta unión reside en algo que no es ni el mecanismo, ni la relación de los fines, sino el substratum supra-sensible de la naturaleza, del que nada conocemos, nuestra humana razón no puede reunir juntamente las dos maneras de representarse la posibilidad de estos objetos, y no podemos juzgarlos, fundados sobre un entendimiento supremo más que por medio de la relación de las causas finales, lo que, por consiguiente, no quita nada al modo de explicación teleológica.

Luego como es cosa completamente indeterminada, y aun siempre indeterminable para nuestra razón, hasta qué punto el mecanismo de la naturaleza obra como medio para cada fin de la misma, y como el principio inteligible, al cual hemos referido la posibilidad de una naturaleza en general, nos permite admitir que esto es enteramente posible por un acuerdo universal de las dos especies de leyes (las leyes físicas y las de las causas finales), aunque no podamos concebir el cómo de este acuerdo, no sabemos mejor hasta dónde se extiende el modo de explicación mecánico para nosotros; sino que solamente es cierto que, lejos de que pudiésemos marchar por este camino, él debe ser siempre insuficiente para las cosas que una vez hemos reconocido como fines de la naturaleza, y que así, conforme a la constitución de nuestro entendimiento, debemos subordinar todos estos principios juntamente a un principio teleológico.

De aquí el derecho, y también, a causa de la importancia del estudio mecánico de la naturaleza para la razón teórica, el deber de explicar mecánicamente, en tanto que esté en nosotros (y es imposible aquí trazar límites), todas las producciones y todos los hechos naturales, aun las cosas que revelan la mayor finalidad; mas también lo es no perder jamás de vista que las cosas que no podemos someter a la investigación de la razón más que bajo el concepto de fines, deben ser conformes a la naturaleza esencial de nuestra razón, sometidas en definitiva, a pesar de las causas mecánicas, a una causalidad que obra conforme a fines.

## Apéndice

**Metodología del juicio teleológico**

### § LXXVIII La teleología debe ser tratada como una parte de la física[109]

Cada ciencia debe tener su lugar determinado en la enciclopedia de todas ellas. Si se trata de una ciencia filosófica, su lugar debe señalarse en la parte teórica o en la parte práctica de la filosofía; y si entra en la primera, debe tener su puesto, o bien en la física, si estudia algo que pueda ser un objeto de experiencia (por consiguiente, o en la física propiamente dicha, o en la psicología, o en la cosmología general), o bien en la teología (ciencia de la causa primera del mundo, considerada como el conjunto de todos los objetos de experiencia).

Pero se pregunta en dónde tiene su puesto la teleología; ¿es en la física o en la teología? Es necesario que sea en la una o en la otra, porque no existe ciencia intermedia entre estas que pueda establecer el tránsito de la una a la otra, pues que este tránsito no indica más que una organización del sistema y no un puesto en el mismo.

Es evidente que no es una parte de la teología, aunque se pueda hacer de ella un uso muy importante. Porque tiene por objeto las producciones de la naturaleza y la causa de estas producciones; y aunque se dirige a un principio colocado fuera o más allá de la naturaleza (a una causa divina), no obra así por el juicio determinante, sino por el juicio reflexivo que quiere dirigir por esta idea como por un principio regulador, en el estudio de la naturaleza, conforme al entendimiento humano.

No parece que pertenezca tampoco a la física, que necesita principios determinados, y no simplemente principios reflexivos, para dar las razones objetivas de los efectos naturales. También la teoría de la naturaleza, o la producción mecánica de sus fenómenos por sus causas eficientes, no gana nada con que se les considera conforme a la relación de los fines. La exposición de los fines de la naturaleza en sus producciones, en tanto que constituyen un sistema según conceptos teleológicos, no es propiamente más que una descripción de la naturaleza emprendida con la ayuda de un guía particular, y en donde la razón cumple una obra noble, instructiva y prácticamente útil bajo muchos respectos, más sin que aprendamos nada del origen y de la posibilidad interna de estas formas, lo que, sin embargo, es el objeto de la ciencia teórica de la naturaleza.

La teleología como ciencia no pertenece, pues, a ninguna doctrina, sino solamente a la crítica, a la de una facultad particular de conocer que es el juicio. Mas en tanto que contiene principios a priori, puede y debe suministrar el método con el cual se debe juzgar la naturaleza según el principio de las causas finales, y así su metodología tiene al menos una influencia negativa sobre la marcha de la ciencia teórica de la naturaleza, y también sobre la relación que ésta pueda tener en la metafísica con la teología, como propedéntica de esta ciencia.

### § LXXIX De la subordinación necesaria del principio del mecanismo al principio teleológico en la explicación de una cosa como fin de la naturaleza

Nada limita el derecho que tenemos de buscar una explicación puramente mecánica de todas las producciones de la naturaleza; pero la facultad de contentarnos con este género de explicación no es solo muy limitada por la naturaleza de nuestro entendimiento, en tanto que considera las cosas como fines de la misma naturaleza; sino que lo es también muy claramente en el sentido de que conforme a un principio del juicio, el primer aspecto por sí solo no puede conducirnos en nada a la

explicación de estas cosas, y que por consiguiente, debemos siempre subordinar a un principio teleológico nuestro juicio sobre esta clase de producciones.

Por esto es por lo que es razonable y aun meritorio perseguir el mecanismo de la naturaleza para explicar sus producciones, tan lejos como se pueda llevar con verosimilitud, y si renunciamos a esta tentativa, no es que sea imposible en sí hallar en este camino la finalidad de la naturaleza, sino que esto es imposible para nosotros como hombres. Porque sería necesario para esto una intuición distinta de la intuición sensible, y un conocimiento determinado del substratum inteligible de la naturaleza, de donde se pudiera sacar el principio del mecanismo de los fenómenos de la naturaleza, considerada en sus leyes particulares, lo que excede en mucho el alcance de nuestras facultades.

Es necesario, pues, que el observador de la naturaleza, so pena de trabajar en su puro daño, tome por principio en el estudio de las cosas, cuyo concepto es indudablemente un concepto de fines de la naturaleza (de seres organizados), alguna organización primitiva que emplee este mismo mecanismo para producir otras formas organizadas, o para desarrollar aquellas que contienen ya nuevas formas (que derivan siempre de este fin y le son conformes).

Es bello el recorrer por medio de la anatomía comparada la gran creación de seres organizados con el fin de ver si en ellos no se encuentra algo parecido a un sistema, que derive de un principio generador, de suerte que no estemos obligados a atenernos a un simple principio del juicio (que nada nos enseña sobre la producción de estos seres), y renunciar sin esperanza a la pretensión de que penetre la naturaleza en este campo. El concierto de tantas especies de animales en un cierto esquema común, que no parece solamente servirles de principio en la estructura de sus huesos, sino también en la disposición de las demás partes, y esta admirable simplicidad de forma, que reduciendo ciertas partes y alargando otras, encubriendo éstas y desenvolviendo aquellas, ha podido producir tan gran variedad de especies, hacen nacer en nosotros la esperanza, muy débil por cierto, de poder llegar a algo con el principio del mecanismo de la naturaleza, sin el cual en general no puede haber ciencia de la naturaleza. Esta analogía de formas, que a pesar de su diversidad, parecen haber sido producidas conforme a un tipo común, fortifica la hipótesis de que dichas formas tienen una afinidad real y que salen de una madre común, y nos muestra cada especie acercándose gradualmente a otra, desde aquella dónde parece mejor establecido el principio de los fines, a saber, el hombre, hasta el pólipo, y desde el pólipo hasta los musgos y las algas, y por último, hasta el grado más inferior de la naturaleza que podemos conocer; hasta la materia bruta, de dónde parece derivar, conforme a leyes mecánicas (semejantes a las que ella sigue en sus cristalizaciones), toda esta técnica de la naturaleza, tan incomprensible para nosotros en los seres organizados, que nos creemos obligados a concebir otro principio.

Es permitido al arqueólogo de la naturaleza servirse de vestigios todavía subsistentes de sus antiguas producciones, para buscar en todo el mecanismo que se conoce o que se supone, el principio de esta gran familia de seres creados (porque así es como debemos representárnosla, si esta pretendida afinidad general tiene algún fundamento). Se puede hacer salir del seno de la tierra, que ha salido del caos (como un gran animal), seres creados donde no se encuentra todavía más que un poco de finalidad, pero que producen otros a su vez, mejor apropiados al lugar de su nacimiento y a sus relaciones recíprocas, hasta el momento en que esta matriz se osifica y limita sus partes a especies que no deben degenerar más, y donde subsiste la variedad de aquellas que ha producido, como si este poder creador y fecundo fuera, por último, satisfecho. Mas es necesario, siempre en definitiva, atribuir a esta madre universal una organización que tenga por objeto todos estos seres creados; de lo contrario sería imposible concebir la posibilidad de las producciones del reino animal y del reino vegetal[110]. Hay, pues, que retrotraer la explicación, y no se puede pretender que se hayan producido estos dos reinos independientemente de la condición de las causas finales.

Los mismos cambios, a que se hallan sometidos, sin influencia de causas contingentes, ciertos seres organizados, cuyo carácter así modificado viene a ser hereditario y pasa así en el principio generador; estos cambios no pueden casi ser modificados más que como el desenvolvimiento, ocasionalmente producido, de una disposición originariamente contenida en la especie y destinada a conservarla; porque admitir en un ser organizado, como una condición de la perpetuidad de su finalidad interior, la facultad de producir seres de la misma especie, es empeñarse en no admitir nada en el principio generador que no entre en este sistema de fines, y que no pertenezca a una disposición primitiva no desenvuelta. Desde que nos descartamos de este principio, no se puede saber con certeza si muchas partes de la forma que se halla actualmente en una especie, han tenido un origen accidental o independiente de todo fin; y este principio de la teleología, que en un ser organizado nada de lo que se conserva en la propagación debe juzgarse inútil, vendría a ser por esto incierto en su aplicación, y no tendría valor más que para la matriz (que nosotros no conocemos).

Hume objeta a los que se creen obligados a admitir, para todos estos fines de la naturaleza, un principio teleológico del juicio, es decir, un entendimiento arquitectónico, que con razón se les podría preguntar, cómo es posible tal entendimiento, es decir, cómo pueden hallarse así reunidas en un ser las diversas facultades y propiedades que constituyen la posibilidad de un entendimiento, capaz también de ejecutar lo que ha concebido. Mas esta objeción no tiene valor; porque la dificultad de concebir la primera producción de una cosa que encierra fines en sí misma, y que no se puede concebir más que por medio de estos fines, descansa por completo sobre la cuestión de saber, cuál es en esta producción el principio de la unidad del enlace de sus elementos diversos y exteriores los (para nuestra razón) resolverla, si no nos representamos este principio de las cosas como una sustancia simple, el atributo de esta sustancia sobre la cual se funda la cualidad específica de las formas de la naturaleza, a saber la unidad de fines, como una inteligencia, y por último la relación de estas formas con esta inteligencia (a causa de la contingencia que concebimos en todo lo que no podemos representarnos más que como fines) como una relación de causalidad.

## § LXXX De la unión del mecanismo al principio teleológico en la explicación de un fin de la naturaleza en tanto que producción de la misma

Hemos visto en el párrafo anterior que el mecanismo de la naturaleza no basta para hacernos concebir la posibilidad de un ser organizado, sino que debe ser (al menos según nuestra facultad de conocer) subordinado originariamente a una causa intencional; del mismo modo el principio teleológico no basta para hacernos considerar y juzgar este ser como una producción de la naturaleza, si no agregamos a este principio el del mecanismo, como instrumento de una causa intencional, a cuyos fines la naturaleza se halla subordinada en sus leyes mecánicas. Nuestra razón no comprende la posibilidad de esta unión de las dos especies de causalidad completamente diferentes, es decir, la unión de la causalidad de la naturaleza, considerada en sus leyes generales, con una idea que las restringe a una forma particular cuyo principio no contienen ellas por sí mismas. Esta posibilidad reside en el substratum supra-sensible de la naturaleza, del cual nada podemos determinar afirmativamente, sino que es el ser en sí, del cual no conocemos más que la apariencia. Mas este principio de que todo lo consideramos como perteneciente a la naturaleza (phoenomenon) y como su producto debe concebirse también como ligado a la naturaleza por leyes mecánicas, este principio no conserva al menos toda su fuerza, puesto que sin esta especie de causalidad, los casos organizados que concebimos como fines de la naturaleza, no serían producciones.

Luego, cuando se da a la producción de estos seres un principio teleológico (y ¿cómo puede ser de otro modo?), se puede admitir para explicar la causa de su finalidad interior, el ocasionalismo o el

prestabilismo. En la primera hipótesis, la causa suprema del mundo produciría inmediatamente el ser organizado, conforme a su idea, con ocasión de cada perfección material; en la segunda, habría puesto en las producciones primitivas de su sabiduría estas disposiciones que hacen que un ser organizado produzca su semejante, que la especie se conserve siempre, y que la naturaleza esté continuamente ocupada en reparar la pérdida de los individuos, al mismo tiempo que trabaja en su destrucción. Si se admite el ocasionalismo para explicar la producción de los seres organizados, se destruye con esto toda la naturaleza, y con ella todo uso de la razón en el juicio de la posibilidad de esta especie de producciones. No se puede, pues, suponer que este sistema pueda aceptarse por ninguno de los que un cultivan la filosofía.

En cuanto al prestabilismo, se puede entender de dos maneras. En efecto, se puede considerar cada ser organizado, engendrado por su semejante, o como la deducción, o como la producción[111] del primero. El primer sistema es el de la preformación individual, o si se quiere, la teoría de la evolución; el segundo, es el sistema de la epigénesis. Este último puede llamarse todavía el de la prefomación genérica, porque en él se considera el poder productor de los seres que engendran, y por consiguiente su forma específica, como virtualmente preformados, conforme a las disposiciones interiores, formando parte de la especie misma. Conforme a esto, la teoría opuesta de la preformación individual, debería llamarse con más propiedad teoría de la involución.

Los partidarios de la teoría de la evolución, que quitan todos los individuos a la potencia creadora de la naturaleza para hacerlos inmediatamente salir de la mano del creador, no se atreven hasta recurrir aquí a la hipótesis del ocasionalismo que no vería en su perfeccionamiento más que una simple formalidad, a propósito de la cual una causa suprema o inteligente del mundo habría resuelto formar inmediatamente un fruto, no dejando a la madre más que el cuidado de desarrollarlo y nutrirlo. Se han declarado por la preformación, como si desde que se explican estas formas de una manera sobrenatural, no hubiera también sabiduría para hacerlas aparecer en el curso del mundo más que desde el principio. Al contrario, el ocasionalismo, excusaría un gran número de disposiciones sobrenaturales, necesarias para salvar las fuerzas destructivas de la naturaleza, y conservar intacto hasta el momento de su desarrollo el embrión formado al principio del mundo, y una cantidad de seres de este modo preformados, infinitamente más considerable que la de los seres destinados a ser un día desenvueltos, y al mismo tiempo otras tantas creaciones, vendrían a ser de este modo inútiles y sin objeto. Mas quisieron dejar al menos algo a la naturaleza para no caer en completa superfísica, en donde se pasa de toda explicación natural. Es cierto que se han mostrado todavía tan firmemente adheridos a su superfísica, que han hallado, a un en los monstruos (que es imposible tomar por fines de la naturaleza), una admirable finalidad, aunque no les reconozcan otro objeto que el de sorprender al anatomista por este espectáculo de una finalidad irregular o inspirarle un triste asombro. Mas no han podido acomodar la producción de los bastardos con el sistema de la preformación, y les ha sido indispensable atribuir a la esperma de los seres masculinos, al que no han concedido por otra parte más que la propiedad mecánica de suministrar al embrión su primer alimento, una virtud creadora que no han querido, sin embargo, relativamente al producto del perfeccionamiento de los seres de la misma especie, atribuir a ninguno de los dos.

Al contrario, aun cuando los partidarios de la, epigénesis no tuvieran sobre los anteriores la ventaja de poder invocar la experiencia en favor de su teoría, la razón se pronunciaría todavía por ellos, porque atribuyen a la naturaleza, en las cosas en que no se puede concebir la posibilidad originaria más que por medio de la causalidad de los fines, cierto poder creador en cuanto a la propagación al menos, y no solamente un poder de desarrollo, y de este modo, sirviéndose lo menos posible del sobrenatural, abandonan a la naturaleza todo lo que sigue al primer principio, sin determinar nada sobre este primer principio contra el cual choca la física, cualquiera que sea el encadenamiento de causas que esta quiera ensayar.

Nadie ha hecho más que M. Blumenbach, tanto para probar esta teoría de la epigénesis, como para establecer los verdaderos principios y

prevenir el abuso. Ha colocado en la materia organizada el punto de partida de toda explicación física de las formaciones de que se ocupa. Porque, que la materia bruta se haya originariamente formado por sí misma según leyes mecánicas, que la vida haya podido salir de la naturaleza muerta, y que la materia haya podido tomar espontáneamente la forma de una finalidad que se conserve por sí misma, es lo que se mira justamente como absurdo; pero al mismo tiempo, bajo este principio impenetrable de una organización primitiva, se deja al mecanismo de la naturaleza una parte que no se puede determinar, porque tampoco se puede menospreciar, y es por lo que se llama tendencia a la formación[112], el poder de la materia en un cuerpo organizado (para distinguirlo, del poder creador[113], mecánico que ella posee generalmente, y que da a la primera su dirección y su aplicación).

**§ LXXXI Del sistema teleológico en las relaciones exteriores de los seres organizados**

Yo entiendo por finalidad exterior aquella en que una cosa de la naturaleza se halla con otra en la relación de medio o fin. Por lo que las cosas que no tienen ninguna finalidad interior o cuya posibilidad no supone ninguna, por ejemplo, la tierra, el aire, el agua, etc., tienen, sin embargo, una finalidad exterior, es decir, relativa a otros seres; mas es necesario que estos últimos, sean seres organizados, es decir, fines de la naturaleza, porque si no, los primeros no podrían considerarse como medios. Así no se puede considerar el agua, el aire y la tierra, como medios relativamente a la formación de las montañas, porque no hay nada en las montabas que exija que se explique su posibilidad por medio de fines, y no se puede representar la causa bajo el predicado de un medio (sirviendo a estos fines).

El concepto de la finalidad exterior es muy diferente del de la finalidad interior; nosotros enlazamos esta a la posibilidad de un objeto, sin considerar si la existencia misma de este objeto es o no un fin. Se puede preguntar además por qué tal ser organizado existe, mientras que no se presenta ciertamente la misma cuestión respecto al motivo de las cosas en las cuales no se reconoce más que el efecto del mecanismo de la naturaleza. Es que nos representamos ya, para explicar la posibilidad de los seres organizados, una causalidad determinada por fines, una inteligencia creadora, y referimos este poder activo a su principio de determinación, es decir, a su fin. Luego no hay más que una finalidad exterior que tenga conexión con la finalidad interior de la organización, y que contenga la relación exterior de medio a fin, sin que haya necesidad de preguntar en qué objeto deberían existir los seres así organizados. Es la organización de los dos sexos en las relaciones que existen entre ellos para la propagación de su especie; porque aquí se puede siempre preguntar, cómo un individuo, por qué una pareja semejante debe existir. La respuesta es que no constituye un todo organizante, sino un todo organizado, en un solo cuerpo.

Mas si se pregunta por qué, existe una cosa, la respuesta es, o bien que su existencia y su producción no tienen ninguna relación con ninguna causa intencional, y entonces se refiere siempre el origen de esta cosa al mecanismo de la naturaleza, o bien que tienen (como existencia y producción de una cosa contingente de la naturaleza) un principio intencional, y es difícil separar este pensamiento del concepto de un ser organizado; porque como estamos obligados a explicar la posibilidad interior de semejante ser por una causalidad de causas finales y por la idea que la determina, no podemos también concebir la existencia de esta producción más que como un fin. En efecto, se llama fin el efecto representado, cuya representación es al mismo tiempo el principio que determina la causa inteligente y eficiente para producirle. En este caso se puede decir, o bien que el fin de la existencia de un ser semejante de la naturaleza está en sí mismo, es decir, que este ser no es solamente un fin, sino un objeto final[114], o bien que este objeto existe fuera de sí en otros seres de la naturaleza, es decir, que este ser no existe como objeto final, sino solamente como medio necesario.

Mas si recorremos toda la naturaleza como tal no hallaremos en ella ser que pueda aspirar a rango de fin último de la creación; y aun se puede probar a priori que aquel que se pudiera dar por fin último a la naturaleza, adornándole de todas las cualidades y propiedades concebibles, no se debería nunca considerar como objeto final en tanto que cosa de la naturaleza.

Cuando se considera el reino vegetal y se ve la inmensa fecundidad con la cual se derrama por casi todo el suelo, estamos tentados al pronto de tomarlo por un simple producto de este mecanismo que la naturaleza revela en sus formaciones del reino mineral. Mas un conocimiento más profundo de la sabiduría inefable de la organización de este reino no nos permite llegar a este pensamiento, pero suscita esta cuestión: ¿por qué existen estos seres? Sí se contesta que existen para el reino animal, que se alimenta de aquel y puede por este medio extenderse sobre la tierra en especies tan variadas, entonces se presenta esta nueva cuestión: ¿por qué, pues, existen estos animales que se alimentan de estas plantas? Quizá se conteste que existen para los animales carnívoros, que no pueden alimentarse más que de seres vivientes. Por último, viene esta cuestión: ¿para qué existen estos animales así como los precedentes reinos de la naturaleza? Para el hombre, para los diversos usos que su inteligencia le muestra que debe hacer de todos estos seres, y es acá en la tierra el fin último de la creación, puesto que es el solo ser que puede formarse por medio de su razón un concepto de fin, y ver en un conjunto de cosas formadas según fines un sistema de estos.

Todavía se podría con el caballero Linneo seguir la vía opuesta en apariencia, y decir que los animales herbívoros existen para moderar la vegetación lujuriosa de las plantas, que podría ahogar muchas especies; los animales carnívoros para poner límites a la voracidad de los primeros, y últimamente, el hombre para establecer, persiguiendo estos últimos y disminuyendo su número, cierto equilibrio entre los poderes creadores y los poderes destructores de la naturaleza. Y así el hombre, tan digno como pueda ser bajo cierta relación de ser considerado como un fin, no tendría, sin embargo, bajo otro respecto, más que el rango de medio.

Si se admite en principio una finalidad objetiva en la variedad de especies terrestres y en las relaciones exteriores de estas especies entre sí, en tanto que cosas trazadas conforme a fines, es conforme a la razón concebir cierta organización en estas relaciones, y un sistema de todos los reinos de la naturaleza fundado sobre causas finales. Mas aquí la experiencia parece contradecir altamente la máxima de la razón, principalmente en lo que concierne al fin último de la naturaleza, fin que sin embargo es necesario para la posibilidad de semejante sistema y que no podemos colocar, además, más que en el hombre. Porque al considerar al hombre como una de las numerosas especies del reino animal, la naturaleza no ha hecho la menor excepción en su favor en la acción de las fuerzas destructoras como de las productoras, sino que lo ha sometido todo objeto alguno a su mecanismo.

Lo primero que debiera haberse establecido expresamente sobre la tierra en un orden en que las cosas de la naturaleza formasen un todo constituido conforme a fines, es su habitación, el suelo y el elemento sobre el cual o en el cual debe desenvolverse. Pero un conocimiento más exacto de la naturaleza de las cosas que llenasen esta condición de toda producción de seres organizados, no revelaría más que causas que obran del todo ciegamente, y más bien todavía causas destructoras, que causas favorables a esta producción, a un orden y a fines.

La tierra y el mar no contienen solamente monumentos de antiguas revoluciones que los trastornaron, a ellos y a todos los seres que encerraban, sino toda su estructura; las cuevas de la una y los límites del otro hacen por completo ser el aire el producto de las fuerzas salvajes y omnipotentes de una naturaleza que trabaja en el seno del caos. Por bien ordenadas que nos parezcan sin embargo la figura, la estructura y la inclinación de las tierras para recibir las aguas del cielo, para las fuentes que brotan a través de subterráneos de diversas especies (que sirven por sí mismas para diversas producciones), y para el curso de los torrentes, un examen más detenido de estas cosas prueba que no son más que los efectos de erupciones volcánicas y de inundaciones, o aun de

desbordamientos del Océano, y así se explican la primera producción de esta figura de la tierra, y principalmente su transformación sucesiva, como la desaparición de sus primeras producciones orgánicas[115]. Luego si la habitación de todos los seres organizados, si el suelo de la tierra o el seno del mar, no nos muestran más que un mecanismo completamente ciego, ¿cómo y con qué derecho podemos reclamar y afirmar otro origen para estas otras producciones? Aunque el hombre, como parece probarlo (según Camper) el examen detenido de los restos de estas devastaciones de la naturaleza, no se hallase comprendido en estas revoluciones, depende de tal modo de los demás seres terrestres, que sería imposible admitir para todos estos seres un mecanismo general de la naturaleza, sin comprender a aquél también en él, aunque su inteligencia (en gran parte al menos) le haya podido salvar de estas devastaciones.

Mas este argumento parece exceder el fin que nos proponemos, probando, no solamente que el hombre no puede ser el último fin de la naturaleza, y que por la misma razón la agregación de las cosas organizadas de ésta no puede constituir un sistema de fines, sino aunque estas producciones, que se han mirado hasta aquí como fines de la naturaleza, no tienen otro origen que el mecanismo de la misma.

Pero, conforme a la solución que anteriormente hemos dado de la antinomia de los principios del modo mecánico y del modo teleológico de la producción de los seres organizados, estos principios tienen su origen en el juicio reflexivo aplicado a las formas que produce la naturaleza, conforme a sus leyes particulares (cuyo sistema no podemos penetrar), es decir que no determinan el origen de estas cosas en sí, sino que significan solamente que, conforme a la naturaleza de nuestro entendimiento y de nuestra razón, no podemos concebir esta especie de seres más que por medio de causas finales; por consiguiente, nuestra razón no solamente nos autoriza, sino que nos empeña a intentar por medio de los mayores esfuerzos, y con el mayor atrevimiento, y el explicarlos mecánicamente aunque nos creamos incapaces de obtenerlos a causa de la naturaleza particular y los límites de nuestro entendimiento (y no porque hubiese contradicción entre el principios del mecanismo y el de la finalidad); y por último, estos dos principios con cuya ayuda nos explicamos la posibilidad de la naturaleza, pueden conciliarse con el principio suprasensible de la misma (tanto fuera de nosotros como en nosotros), porque la explicación por medio de causas finales no es más que una condición subjetiva del uso de nuestra razón, cuando, no solamente tiene por objeto juzgar los objetos como fenómenos, sino referir estos fenómenos, así como sus principios, a su substratum suprasensible, para comprender la posibilidad de ciertas leyes, a las cuales refiere su unidad, y no puede representarse más que por medio de fines (y ella los halla en sí misma supra-sensibles.)

## § LXXXII Del fin último de la naturaleza, considerado como sistema teleológico

Hemos demostrado anteriormente que hallamos en los principios de la razón motivos suficientes, sino por el juicio determinante, al menos por el juicio reflexivo, para mirar al hombre, no solamente como un fin de la naturaleza, como todos los seres organizados, sino también como su fin último acá en la tierra, como el fin en relación al cual todas las demás cosas de la naturaleza constituyen un sistema de fines. Luego si es necesario buscar en el hombre mismo el fin que supone su relación con la naturaleza, o bien este fin será tal que la naturaleza pueda cumplirlo para su beneficio, o será la aptitud y habilidad que muestre para toda clase de fines, a los cuales pueda someterse la naturaleza (interior y exteriormente). El primer fin de la naturaleza sería la dicha, y el segundo, la cultura del hombre.

El concepto de la dicha no es un concepto que el hombre pueda sacar de sus instintos y llevar en sí mismo en la animalidad, sino que es la simple idea de un estado que se quiere hacer adecuado a esta idea, bajo condiciones puramente empíricas (lo que es imposible). Se forma, pues, esta idea por sí mismo de tan diversos modos con la ayuda de su

entendimiento unido a su imaginación y a sus sentidos, y la cambia tan frecuentemente, que si la naturaleza estuviese sometida a su voluntad, no podría concertarse con este concepto que cambia y con los fines arbitrarios de cada uno, y quedar al mismo tiempo sometida a leyes determinadas, fijas y universales. Mas aun cuando quisiéramos, o bien reducir este concepto a las verdaderas necesidades de nuestra naturaleza, a aquellas en que nuestra especie se muestra enteramente de acuerdo consigo misma, o bien hacernos tan hábiles como posible fuera para procurarnos todas las cosas que podemos imaginarnos y proponernos, no alcanzaríamos jamás lo que entendemos por dicha, que es, en efecto, el verdadero fin último de nuestra naturaleza (no hablo de la libertad). Es que nuestra naturaleza no se ha hecho para reducirse y contenerse en el goce y el placer. Por otra parte, tan no es que la naturaleza haya tratado al hombre con favor y le haya concedido mayor bienestar que a todos los animales, que en sus malos efectos, como la peste, el hambre, las inundaciones, el frío, la hostilidad de los demás animales grandes y pequeños, no le distingue de cualquier otro animal. Y además, la lucha de los pensamientos de su naturaleza le arroja en los tormentos que él mismo se forja, y por el espíritu de dominación, por la barbarie de las guerras y otras cosas de este género, agobia a sus semejantes de males y trabajos cuanto puede, para la ruina de su propia especie; de suerte, que, si la naturaleza tuviera por objeto la dicha de nuestra especie, aunque en el exterior fuese tan benéfica como posible fuera, no la alcanzaría acá en la tierra, puesto que nuestra naturaleza no es capaz de ello para nosotros. El hombre no es, pues, siempre, más que un eslabón en la cadena de los fines de la naturaleza; principio, ciertamente, en relación a ciertos fines, para los cuales parece haber sido destinado por la misma, colocándose por sí mismo como un fin, pero también medio para la conservación de la finalidad en el mecanismo de los demás miembros. El que sólo posee en la tierra la inteligencia, y por consiguiente, la facultad de proponerse fines a su arbitrio, es, en verdad, el señor de la naturaleza por su título; y si se considera ésta como un sistema teleológico, es, por su destino, el fin último de la misma, mas con la condición de saber y de querer dar a ella y a sí mismo un fin que se pueda bastar a sí propio independientemente, y, por consiguiente, ser un objeto final, y este objeto final no debe buscarse en la naturaleza.

Luego para hallar dónde debe colocarse este último fin de la naturaleza, relativamente al hombre al menos, es necesario averiguar lo que puede hacer aquella para prepararlo a lo que debe hacer por si mismo para ser objeto final, y separar de él todos los fines cuya posibilidad descanse sobre condiciones que dependan de la naturaleza solamente, como la dicha terrestre, que no es otra cosa que el conjunto de todos los fines, a los cuales el hombre puede ser conducido por la naturaleza exterior y su propia naturaleza. Es la materia de todos sus fines sobre la tierra, y si se ha constituido como todo su fin, no puede ponerse de acuerdo con su destino, y hele aquí incapaz de dar un objeto final a su propia existencia. No queda, pues, más de todos los fines que el hombre puede proponerse en la naturaleza, que la condición formal, subjetiva, o la facultad de proponerse fines en general y (mostrándose independiente de la naturaleza en la determinación de sus fines) servirse de la misma como de un medio, conforme a las máximas de sus libres fines en general. Tal debe ser, en efecto, el círculo de la naturaleza, relativamente al objeto final que se halla colocado fuera de ella, y tal puede ser, por consiguiente, su último fin. La producción en un ser racional, de una facultad que le hace capaz de proponerse fines a su arbitrio, en general (por consiguiente, de la libertad), es lo que se llama la cultura. Es, pues, solo la cultura lo que debe mirarse como el último fin de la naturaleza, relativamente a la especie humana (y no nuestra dicha personal sobre la tierra, o solamente el privilegio que tenemos de ser el principal instrumento del orden y la armonía en la naturaleza irracional).

Mas toda cultura no constituye este último fin de la naturaleza. La de la habilidad[116], es sin duda la principal condición subjetiva de nuestra aptitud para perseguir fines en general, pero no basta para constituir la libertad en la determinación y elección de nuestros fines, la cual, sin embargo, forma parte esencial de la facultad que tenemos de proponérnoslos. La última condición de esta aptitud, podría llamarse la cultura de la disciplina; es negativa, y consiste en despojar a la voluntad

del despotismo de las pasiones, que relacionándonos con ciertas cosas de la naturaleza, nos hacen incapaces de elegir por nosotros mismos, porque nosotros nos formamos una cadena de inclinaciones que la naturaleza no nos ha dado más que para advertirnos que no se debe despreciar ni dañar el destino de la animalidad en nosotros, dejándonos completamente libres de retenerlos o dejarlos, de aumentarlos o disminuirlos, según lo que exijan los fines de la razón.

La habilidad no puede ser bien desenvuelta en la especie humana más que por medio de la desigualdad entre los hombres, porque la mayor parte de estos están encargados de proveer, por decirlo así mecánicamente, y sin tener necesidad de ningún arte, a las necesidades de la vida, y mientras que aquellos a quienes proporcionan una vida cómoda y de ocio, se entregan a la parte menos importante de la ciencia y del arte, ellos viven en el sufrimiento, trabajando mucho y gozando poco, aunque insensiblemente se aprovechan de la cultura de la clase superior. Pero si por ambas partes crecen los males igualmente con los progresos de esta cultura (que vienen a parar en lujo, cuando la necesidad de lo superfluo empieza ya a dañar la de lo necesario), puesto que los unos se hallan con esto más oprimidos y los otros más insaciables, en todo caso la miseria brillante se halla ligada al desenvolvimiento de las disposiciones naturales de la especie humana, y el fin de la misma naturaleza, si no nuestro propio fin, se alcanza por este medio. La condición formal sin la cual la naturaleza no puede alcanzar este fin último, es una constitución de las relaciones de los hombres entre sí, que en un todo que se llama la sociedad civil, opone un poder legal al abuso de la libertad, porque sólo en una constitución semejante es como las disposiciones de la naturaleza pueden recibir su mayor desenvolvimiento. Además, suponiendo que los hombres fuesen bastante entendidos para hallar esta constitución y bastante prudentes para someterse voluntariamente a su fuerza, se necesitaría todavía un todo cosmopolita, es decir, un sistema de todos los Estados expuestos para unirse los unos con los otros. En ausencia de este sistema, y con los obstáculos que la ambición, el deseo de la dominación y la avaricia, principalmente entre los que tienen el poder, oponen a la realización de semejante idea, no se puede evitar la guerra (en la cual se ven ya los Estados dividirse o resolverse en muchos Estados pequeños, ya un Estado unirse a otros más pequeños y tender a formar un todo mayor); mas si la guerra es de parte de los hombres una empresa inconsiderada (nacida del desarreglo de sus pasiones), quizás oculte también un designio de la suprema sabiduría, si no el de establecer, al menos preparar la unión de la legalidad y la libertad de los Estados, y con estas la unidad de un sistema de todos ellos, establecida sobre un fundamento moral; y no obstante las terribles desgracias de que agobia al género humano, y las desdichas quizá mayores todavía que trae en tiempo de paz la necesidad de hallarse siempre dispuestos para ella, es un móvil que conduce a los hombres a impulsar al más alto grado todos los talentos (alejando siempre la esperanza del reposo y la dicha pública).

En cuanto a la disciplina de las inclinaciones que hemos recibido de la naturaleza para llenar la parte animal de nuestro destino, pero que hacen muy difícil el desenvolvimiento de la humanidad, se halla en esta segunda condición de la cultura una feliz tendencia de la naturaleza hacia un perfeccionamiento que nos hace capaces de fines más elevados que los que puede suministrar la naturaleza. No se pueden evitar los males que se extienden sobre nosotros desenvolviendo una multitud de insaciables pasiones, el perfeccionamiento del gusto llevado hasta la idealización, el lujo en las ciencias, este alimento de la vanidad; pero no se puede desatender el objeto de la naturaleza, que tiende siempre a separarnos más de la rudeza y de la violencia de las inclinaciones (las inclinaciones al placer) que pertenecen en nosotros la animalidad y nos desvían de un más alto destino, a fin de dar lugar al desenvolvimiento de la humanidad. Las bellas artes y las ciencias, que hacen los hombres, si no moralmente mejores, al menos civilizados, y dándoles placeres que todos pueden participar y comunicando, a la sociedad la urbanidad y la elegancia, disminuyen mucho la tiranía de las inclinaciones físicas, y con esto preparan al hombre al ejercicio del dominio absoluto de la razón, mientras que al mismo tiempo en parte los males de que nos aflige la naturaleza, en parte el intratable egoísmo de los hombres, someten o ensayan las fuerzas del alma, los acrecientan y afirman, y nos hacen sentir esta aptitud para fines superiores que está oculta en nosotros[117].

## § LXXXIII Del objeto final de la existencia del mundo, es decir, de la creación misma

El objeto final es aquel que no supone ningún otro como condición de su posibilidad.

Si para explicar la finalidad de la naturaleza, no se admite otro principio que su mecanismo, no se puede preguntar por qué existen las cosas que hay en el mundo; porque en este sistema idealista no se trata más que de la posibilidad física de las cosas (que no se podrían concebir como fines sin disparatar), y sea que se atribuya esta forma de las cosas a la casualidad, sea que se atribuya a una pura necesidad, en los dos casos esta cuestión sería inútil. Mas si admitimos el enlace de los fines en el mundo como real y como suponiendo una especie particular de causalidad, a saber, la de una causa intencional, no podemos reducirnos a esta cuestión: ¿por qué ciertos seres del mundo (los seres organizados) tienen tal o cual forma, y se hallan en tales o cuales relaciones con los demás seres de la naturaleza? Desde que una vez se ha concebido un entendimiento como la causa de la posibilidad de esta formas, como las hallamos realmente en las cosas, es imposible no investigar el principio objetivo que ha podido determinar esta causa inteligente a producir un efecto de esta especie, y este principio es el objeto final por el que estas cosas existen.

He dicho más arriba que el objeto final no era un objeto que la naturaleza basta a determinar y alcanzar, puesto que es incondicional. En efecto, nada hay en la naturaleza (considerada como cosa sensible), cuyo principio determinante no sea a su vez condicional, si se busca este principio en la naturaleza misma, y esto no es cierto solamente en la naturaleza exterior (material) sino también en la naturaleza interior (pensante), a no considerar en mí, bien entendido, más que lo que es naturaleza. Mas una cosa que debe ser necesariamente, en virtud de su naturaleza objetiva, el objeto final de una causa inteligente, debe ser tal, que en el orden de los fines no dependa de ninguna otra condición más que de su idea.

Luego no hay más que una especie de seres en el mundo cuya causalidad sea teleológica, es decir, dirigida hacia los fines, y que al mismo tiempo se representen la ley, conforme a la cual han de determinarse aquellos, como incondicional e independiente de las condiciones de la naturaleza, como necesaria en sí. Esta especie de seres la constituye el hombre, mas el hombre considerado como fenómeno; es el solo ser de la naturaleza en quien podemos reconocer, como su carácter propio, una facultad supra-sensible (la libertad), y aun la ley y el objeto que esta facultad puede proponerse como fin supremo (el soberano bien en el mundo).

Considerando el hombre (así como todo ser racional en el mundo) como ser moral, no se puede preguntar, por qué (quem in finem) existe. Su existencia tiene en sí misma un fin supremo, y se puede someter a ella toda la naturaleza, en tanto que se halla en él, a menos que no pueda ceder a la influencia de la naturaleza, sin despojarse de ella. Si, pues, todas las cosas del mundo, en tanto que seres condicionales, en cuanto a su existencia, exigen una causa suprema que obre conforme a fines, el hombre es el objeto final de la creación, de lo contrario, la cadena de los fines subordinados unos a otros, no tendría principio; y es solamente en el hombre, pero en el hombre considerado como sujeto de la moralidad, en quien se halla esta legislación incondicional, relativamente a los fines que le hacen sólo capaz de ser el objeto final, al cual toda la naturaleza debe hallarse teleológicamente subordinada[118].

## § LXXXIV De la teología física

La teología física[119] es la tentativa, por la cual la razón, pretende deducir de los fines de la naturaleza (los cuales no pueden ser conocidos más que empíricamente) la causa suprema de la misma y los atributos de esta causa. La tentativa, por la cual la razón pretendiera el deducir del fin moral de los seres racionales de la naturaleza (fin que puede conocerse a priori) esta causa y sus atributos, constituiría la teología moral[120].

La primera precede naturalmente a la segunda. Porque cuando queremos deducir teleológicamente de las cosas que hay en el mundo una causa del mismo, es necesario que la naturaleza nos haya presentado primero fines que nos conduzcan a buscar un fin último, y de este modo al principio de la causalidad de esta causa suprema.

El principio teleológico nos permite y nos ordena someter la naturaleza a nuestra investigación, sin inquietarnos por el principio de esta finalidad que encontramos en ciertas producciones de aquella. Mas si de esto se quiere sacar un concepto, no se obtiene otra luz que esta simple máxima del juicio reflexivo, a saber: que aun cuando no hallásemos en la naturaleza más que una sola producción organizada, nos sería imposible, conforme a la constitución de nuestra facultad de conocer, el suponer otro principio que el de una causa inteligente de la naturaleza misma (sea de toda la naturaleza, sea solamente de esta producción). Luego este principio del juicio no nos hace dar un paso más en la explicación de las cosas y su origen, pero nos abre, sin embargo sobre la naturaleza una perspectiva que nos conducirá quizás a determinar mejor el concepto, tan estéril por otra parte, de un Ser supremo.

Yo pretendo que la teleología física, tan lejos como se quiere llevar, no puede enseñarnos nada del objeto final de la creación, porque no toca esta cuestión. Puede muy bien justificar el concepto de una causa inteligente del mundo, si no se trata más que de un concepto puramente subjetivo o relativo a nuestra facultad de conocer, sobre la posibilidad de las cosas que podemos comprender por medio de ciertos fines, pero no determina bastante este concepto, ni bajo el punto de vista teórico, ni bajo el punto de vista práctico, y no llega al término de sus esfuerzos, que es el fundar una teología; sino que ella no es más que una teleología física. En efecto, ella no considera y no debe considerar la relación de los fines más que como condicional o dependiente de la naturaleza, y por consiguiente, no puede haber cuestión acerca del fin por el cual la naturaleza misma existe (cuyo principio debe buscarse fuera de ella), y sin embargo es sobre la idea determinada, de este fin sobre la que descansa el concepto determinado de la causa suprema o inteligente del mundo, y por consiguiente, la posibilidad de una teología.

Cuál es la utilidad recíproca de una cosa en el mundo; en qué sirven a esta cosa los diversos elementos de ella; cómo estamos fundados para admitir que no hay nada inútil en el mundo, sino que todo es bueno para algo en la naturaleza, desde que se supone que ciertas cosas deben existir (como fines); todas estas cuestiones, en que nuestra facultad de pensar no halla en la razón otro principio, para explicar la posibilidad del objeto de sus juicios teleológicos necesarios, que el que consiste en subordinar el mecanismo de la naturaleza a la arquitectónica de una causa inteligente del mundo, las resuelve excelentemente el estudio teleológico del mundo con gran admiración nuestra. Mas como los datos, y por consiguiente los principios que sirven para determinar este concepto de una causa inteligente del mundo (como artista supremo son) puramente empíricos, no se pueden deducir otros atributos que los que la experiencia nos revela para los mismos efectos de esta causa. Luego la experiencia, no pudiendo jamás abrazar el sistema entero de la naturaleza, debe muchas veces (al menos en apariencia) contrariar este concepto y suministrar argumentos contradictorios; y si, por otra parte, estuviésemos en estado de abrazar empíricamente todo el sistema de la naturaleza, no podríamos nunca elevarnos por medio de la misma hasta el fin de su misma existencia, y por aquí, hasta el concepto determinado de la suprema inteligencia.

Si se aminora la cuestión, cuya solución se busca en la teología física esta solución parece fácil. En efecto; si se rebaja el concepto de la

Divinidad hasta concebirle como cualquiera ser inteligente, como un ser que puede indiferentemente ser o no único, que tiene muchos y muy grandes atributos, pero que no tiene los que exige en general una naturaleza con el fin más grande posible, o si no se tiene escrúpulos en llenar, en una teoría por medio de adiciones arbitrarias, los vacíos que han dejado los argumentos, y que allí donde no hay el derecho de reconocer más que mucha perfección (y ¿qué es lo mucho para nosotros?), nos creemos autorizados para suponer toda la perfección posible, entonces la teleología física puede aspirar al honor de fundar una teología. Mas si se nos pide el que mostremos lo que nos obliga y nos autoriza a hacer estas adiciones, buscaremos en vano nuestra justificación en los principios del uso teórico de la razón, porque exigen absolutamente que al explicar un objeto de la experiencia, no se le atribuyan más cualidades que las que se hallen como datos empíricos de su posibilidad. Un examen más detenido nos mostraría que no existe en nosotros a priori una idea de un Ser supremo que descanse sobre un procedimiento distinto de la razón (el procedimiento práctico), y que nos lleve a completar y elevar al rango de un concepto de la Divinidad la representación imperfecta que nos da del principio de los fines de la naturaleza la teleología física, y entonces no caeríamos más en el error de creer que hemos obtenido esta idea, y con ella la teología, y todavía menos, que con esto hemos probado la realidad por medio del uso teórico de la razón, aplicado al conocimiento físico del mundo.

No se debe hacer tan gran reproche a los antiguos por haber concebido dioses muy diferentes entre sí por sus atributos y por sus designios, y haberlos encerrado todos en los límites de nuestra condición, sin siquiera exceptuar el primero de ellos. En efecto; al considerar la disposición y la marcha de las cosas de la naturaleza, se creerían suficientemente autorizados para admitir como causa de la naturaleza algo más que un puro mecanismo, y a sospechar, tras de las causas mecánicas de este mundo, designios de ciertas causas superiores, que no podían concebir más que como sobre humanas. Mas como veían que en el mundo, a los ojos de los hombres al menos, el mal se halla mezclado con el bien, el desorden con la armonía, y que no podían permitirse el invocar en favor de la idea arbitraria de una causa única y soberanamente perfecta, fines sagrados y benéficos cuya prueba no encontraban, casi no podían formar otro juicio sobre la causa suprema del mundo, y seguían en esto con mucha consecuencia, las máximas del uso teórico de la razón. Otros queriendo ser teólogos, porque eran físicos, pensaron que satisfacerían a la razón, proponiendo, para llenar la condición que esta exige, a saber, la absoluta unidad del principio de la naturaleza de las cosas, la idea de un ser o de una sustancia única, de la cual todas las cosas en conjunto no fueran más que determinaciones. Según estos, este ser no sería la causa del mundo por su inteligencia, sino que contendría, en tanto que sustancia, toda la inteligencia de los seres del mundo. Por consiguiente, nada produciría según fines, sino todas las cosas, en virtud de la unidad de la sustancia de que ellas serían puras modificaciones, deberían necesariamente concertarse entre sí en esta sustancia, aunque en ella no hubiese ni fin ni designio. Así es que introdujeron el idealismo de las causas finales: en lugar de esta unidad, tan difícil de explicar, de multitud de sustancias ligadas entre sí, conforme a fines y dependientes de la causalidad de una sustancia, admitieron una simple inherencia en una sustancia. Este sistema, que muy pronto considerado respecto de los seres del mundo inherentes a esta sustancia, vino a constituir el panteísmo, y (más tarde) respecto de la materia única, el spinosismo, destruía, más bien que resolverla, la cuestión del primer principio de la finalidad de la naturaleza, no viendo en este último concepto, al que quitaba toda su realidad, más que una falsa interpretación del concepto ontológico universal de un ser en general.

Si, pues, nos limitamos a los principios teóricos de la razón (sobre los cuales solo se apoya la teología física), no llegaremos nunca a un concepto de la Divinidad, que baste para todas las cuestiones teleológicas que suscite la naturaleza. O bien, en efecto, tomaremos toda teleología por una pura ilusión de nuestra facultad de juzgar en los juicios que forma sobre la relación causal de las cosas, y nos limitarernos al principio del puro mecanismo de la naturaleza, explicando por medio de la unidad de la sustancia, cuya naturaleza no es más que la manifestación variada, esta apariencia de finalidad universal que en ella hallamos. O bien, si no

nos contentamos con este idealismo de causas finales, y queremos dejar relacionados con el realismo de esta especie de causalidad, podremos admitir indiferentemente para explicar los fines de la naturaleza muchos seres inteligentes o uno solo. En tanto que no podamos fundar el concepto de este ser más que sobre principios empíricos, sacados de la finalidad real de las cosas del mundo, nos será imposible de una parte hallar un remedio al desorden que nos muestra la naturaleza en muchos ejemplos, y por el cual parece violar la unidad de fines, y de otra parte, sacar de los principios un concepto de una causa inteligente y única, suficientemente determinada por una teología útil, de cualquier especie que sea (teórica o práctica).

La teleología física nos lleva ciertamente a buscar una teología, pero no puede producir ninguna, por lejos que vayamos en la investigación empírica de la naturaleza, aun cuando apeláramos a los medios de la relación final que en ella hallamos, ideas de la razón (las cuales en las cuestiones físicas deben ser teóricas). Pero ¿a qué, se preguntará con razón, dar por principio a todas estas disposiciones un entendimiento que no podemos medir, y que arregla este mundo, según fines, si la naturaleza no nos dice, ni puede decirnos, nada de su objeto final? Porque si no conocemos este objeto, no podemos referir todos estos fines de la naturaleza a un punto común, y formar un principio teleológico que nos baste, sea para servir todos estos fines juntamente en un sistema, sea para hacernos de la inteligencia suprema, considerada como causa de una naturaleza semejante, un concepto que pueda servir de medida al juicio en su reflexión teleológica sobre esta naturaleza. Yo tendría entonces ciertamente una inteligencia artista[121] para fines dispersos, pero no una sabiduría para un objeto final, y es, sin embargo, en este objeto final donde se debe buscar la razón determinante de esta inteligencia. Luego sin este objeto final que la razón pura puede solo indicar (puesto que todos los fines en el mundo se hallan sometidos a condiciones empíricas, y no pueden contener nada que sea absolutamente bueno, sino algo bueno para tal o cual objeto, por sí mismo contingente, y que me enseñara los atributos y el grado que debería concebir en la causa suprema, la relación que deba establecer entre ella y la naturaleza, para juzgar esta como un sistema teleológico, cómo y con qué derecho puedo yo extenderla a mi arbitrio y completarla hasta el punto de hacer de ella la idea de un ser infinito y todo sabio, este concepto tan limitado de una inteligencia primera, del poder y la voluntad que han de realizar sus ideas, etc., yo puedo fundarlo sobre mi débil conocimiento del mundo. Para que esto fuese teóricamente posible, sería necesario poseer la omnisciencia, a fin de satisfacer en su conjunto los fines de la naturaleza, y ser capaz además de concebir todos los demás planes posibles, en comparación de los cuales el plan actual debería juzgarse el mejor. Porque sin este conocimiento completo del efecto, no se puede llegar a un concepto determinado de la causa suprema, la cual no debe buscarse más que en el de una inteligencia finita bajo todos respectos, es decir, en el de la Divinidad, y no puede dar un fundamento a la teología.

Así, conforme al principio indicado anteriormente, cualquier extensión que tome la teleología física, debemos limitarnos a decir que en virtud de la constitución y de los principios de nuestra facultad de conocer, no podemos concebir la naturaleza en sus combinaciones, en donde no hallamos finalidad más que como la obra de una inteligencia, a la cual se halla subordinada. Mas en cuanto a saber si esta inteligencia ha concebido y producido el todo por un objeto final (que no residiría en la naturaleza del mundo sensible), es lo que la investigación teórica de la naturaleza no puede enseñarnos. Cualquiera que sea el conocimiento que tengamos de la naturaleza, es imposible decidir si esta causa suprema la ha producido en vista de un objeto final, o si su inteligencia no ha sido determinada para la producción de ciertas formas por la sola necesidad de su naturaleza (de una manera análoga a la que llamamos en los animales un arte instintivo), sin que se le deba atribuir por esto la sabiduría, y con menor razón una sabiduría suprema y ligada a todos los otros atributos necesarios a la perfección de su obra.

La teología física, que no es más que una mala aplicación de la teleología física, no es, pues, útil a la teología más que como preparación (como propedéntica), y no es propia para este fin más que con el auxilio

de un principio extraño, sobre el cual ella se apoya, y no por sí misma como su nombre parece indicar.

## § LXXXV De la teología moral

La interferencia más ordinaria, al pensar en la existencia de las cosas del mundo y en la del mundo mismo, no puede por menos de juzgar que todos los diversos seres creados de los que se halla el mundo lleno, cualquiera que sea el arte que se halle en su constitución, cualquiera que sea su variedad, y cualquiera la finalidad que se descubra en su constitución general, y el conjunto mismo de tantos sistemas existiría en vano, si en él no hubiera hombres (seres racionales en general), es decir, que sin los hombres, toda la creación estaría de más, sería inútil y no tendría un objeto final. Luego no es en el hombre la facultad de conocer (la razón teórica) la que da un valor a todo lo que existe en el mundo, es decir, que el hombre no existe para que haya alguien que pueda contemplarlo. En efecto, si esta contemplación no nos representa más que cosas sin objeto final, el sólo hecho de ser conocida no puede dar al mundo ningún valor, y es necesario ya suponerle un objeto final que, por sí mismo se lo de a la consideración del mundo. Tampoco buscaremos en el sentimiento del placer ni en la suma de placeres el objeto final de la creación: el bienestar, el placer (sea corporal o espiritual), la dicha, en una palabra, no contienen la medida de este valor absoluto. En efecto, de que el hombre, desde que existe, haga de la dicha su fin último, no se sigue, que sepamos, por qué existe en general, ni qué derecho tiene a hacer su existencia agradable. Es necesario que se considere ya como el fin último de la creación para tener una razón que necesite la armonía de la naturaleza con su dicha, cuando la consideración teleológicamente como un todo absoluto. Así la facultad de querer, no la que hace al hombre dependiente de la naturaleza (por los móviles de la sensibilidad), y que no da a su existencia otro valor que el que resulta de su capacidad para el placer, sino aquella por la cual puede darse un valor que proviene de sí mismo, y que consiste en lo que hace, en su manera de obrar y en los principios que le dirigen, no como miembro de la naturaleza, sino como agente libre, una buena voluntad, en una palabra: he aquí la sola cosa que puede dar a la existencia del hombre un valor absoluto, y a la del mundo un fin último.

Los espíritus más vulgares, por poco que se llame su atención sobre esta cuestión, están contestes en afirmar que el hombre no puede ser el fin último de la creación, más que como ser moral. ¿De qué sirve, se dirá, que este hombre tenga tanto talento y actividad a la vez, que ejerza por este medio una influencia tan útil sobre la república, y que relativamente a sus propios intereses como a los de otro, tenga tan gran valor, si carece de una buena voluntad? Es un objeto de desprecio, si se considera en su interior; y a menos que la creación no tenga absolutamente fin último, es necesario que este hombre, que como tal también pertenece a ella, pero que en tanto que hombre malo es el sujeto de un mundo sometido a leyes morales, haga abstracción conforme a estas leyes, de su fin subjetivo (de su dicha), para que su existencia pueda conformarse con el fin último de la creación.

Cuando, pues, descubrimos en el mundo un orden de fines, y que como la razón lo exige necesariamente, subordinamos los fines condicionales a uno último incondicional, es decir, a un objeto final, es evidente desde luego que no se trata entonces de un objeto interior de la naturaleza, dado como existente, sino del objeto de su existencia misma, así como de todas sus disposiciones, por consiguiente, del último objeto de la creación, y en este, de la condición suprema que solo puede determinar un objeto final (es decir, del motivo que determina una inteligencia suprema a producir las cosas del mundo).

Luego colocando en el hombre, considerado solamente como ser moral, el objeto de la creación, tenemos desde luego una razón, o al menos la principal condición para estar autorizados a mirar el mundo como un conjunto de fines, como un sistema de causas finales; pero tenemos principalmente, respecto a la relación, necesaria para nosotros,

conforme a la constitución misma de nuestra razón, de los fines de la naturaleza a una causa inteligente del mundo, un principio que nos permite concebir la naturaleza y los atributos de esta causa primera, considerada como el principio supremo de un reino de fines, y que determina en ella el concepto de este modo, lo que la teleología física era incapaz de hacer, puesto que no podía darnos más que conceptos indeterminados, y por consiguiente inútiles, bajo el punto de vista teórico y bajo el punto de vista práctico.

Apoyados sobre este principio así determinado de la causalidad del Ser supremo, no miramos solamente este ser como la inteligencia legisladora de la naturaleza, sino también como el supremo legislador del mundo moral. En su relación con el Soberano bien, que no es posible más que bajo su imperio, o con la existencia de seres racionales bajo leyes morales, le atribuiremos la omnisciencia, a fin de que pueda penetrar en lo más profundo de nuestros corazones (porque allí es verdaderamente donde se debe buscar el valor moral de las acciones de los seres racionales); la oninipotencia, a fin de que pueda apropiar la naturaleza entera a este fin supremo; la suma bondad y la suma justicia, para que estos atributos (en unión de la sabiduría) constituyan las condiciones de la causalidad de una causa suprema del mundo, considerada como produciendo el soberano bien, conforme a las leyes morales; y concebiremos también en este ser todos los atributos trascendentales, como la eternidad, la omnipresencia, etc. (porque el bien y la justicia son atributos morales), puesto que este mismo objeto final los supone. De esta manera, la teleología moral llena los vacíos de la teleología física, y funda, por último, una teología; porque si la teleología física nada da a la otra sin saberlo, y obra consecuentemente, no podrá fundar por sí misma más que una demonología incapaz de todo concepto determinado.

Mas el principio de relación del mundo a una causa suprema, concebida como Dios, en tanto que se considera en el mundo el destino moral de ciertos seres, este principio no funda sólo una teología, completando la prueba física teleológica, y por consiguiente, tomando esta por base, sino que se basta también a sí mismo, y él mismo llama la atención sobre los fines de la naturaleza, y nos provoca al estudio de este arte maravilloso que se oculta detrás de sus formas, empeñándonos en buscar incidentalmente en los fines de la naturaleza una confirmación de las ideas suministradas por la razón pura práctica. En efecto, el concepto de seres del mundo sometidos a leyes morales, es un principio a priori, conforme al cual el hombre debe juzgarse necesariamente, y la razón reconoce también a priori como un principio que le es necesario para juzgar teleológicamente la existencia del mundo, que si hay realmente una causa que obra con intención y en vista de un fin, esta relación moral debe contener la condición de la posibilidad de una creación tan necesariamente, como la que se funda sobre las leyes físicas (si esta causa inteligente tiene su objeto final). Toda la cuestión está en saber si tenemos un motivo suficiente por la razón (especulativa o práctica) para atribuir un objeto final a la causa suprema que obra conforme a fines. Porque que este objeto, conforme a la constitución subjetiva de nuestra razón, y aun conforme a lo que podemos concebir de la razón de otros seres, no puede ser más que el hombre sometido a leyes morales, es lo que podemos tener por cierto a priori; mientras que, por el contrario, es imposible a priori conocer los fines de la naturaleza en el orden físico, y principalmente comprender que una naturaleza no pueda existir sin ellos.

## OBSERVACIÓN

Supongamos un hombre en un momento en que su espíritu es llevado al sentimiento moral. Aunque halle en medio de una bella naturaleza un placer tranquilo y sereno en el sentimiento de su existencia, siente también en sí la necesidad de dar gracias por ello a cualquier ser, o bien si en otra ocasión halla el mismo placer en el sentimiento de sus deberes, que no puede ni quiere cumplir más que por un voluntario sacrificio, siente la necesidad de pensar que ha cumplido por esto mismo con una orden, y ha obedecido al señor soberano; o bien todavía, si ha obrado sin reflexión contra su deber, pero sin tener que responder a los hombres, siente que los remordimientos interiores levantan en él la voz severa, como si fuera la palabra de un juez, ante el cual hubiese de comparecer; en una palabra, tiene necesidad de una inteligencia moral, puesto que el

objeto mismo para que existe, exige un ser que sea su causa y ella del mundo, conforme a este objeto. Sería inútil suponer móviles ocultos detrás de estos sentimientos, porque se hallan inmediatamente ligados a las más puras disposiciones morales, puesto que el reconocimiento, la obediencia y la humildad (la sumisión a un castigo merecido), dicen disposiciones de espíritu favorables al deber, y que el que intente desenvolver sus disposiciones morales, coloca voluntariamente ante sí por el pensamiento un ser que no existe en el mundo, a fin de llenar también sus deberes para con él, si hay lugar. Es, pues, al menos una cosa posible, cuyo principio se halla en nuestros sentimientos morales, y es la necesidad puramente moral de admitir la existencia de un ser, que de a nuestra moralidad más fuerza y aun extensión (al menos según nuestro modo de representación), proponiéndose un nuevo objeto, es decir, el admitir fuera del mundo un legislador moral sin pensar en la prueba teórica, y todavía menos en nuestro interés personal, sino por un motivo puramente moral y libre de toda influencia extraña, (pero completamente subjetiva), bajo la sola autoridad de una razón puramente práctica que saca sus leyes de sí misma. Y aunque semejante disposición de espíritu se produzca rara vez o no se prolongue, aunque sea fugitiva y sin efecto duradero, a menos que no se aplique a discernir el objeto representado en esta sombra, y que se esfuerce en reducirla a conceptos claros, no se puede, sin embargo, negar que no hay en nosotros una disposición moral que nos lleve, como principio subjetivo, a no contentarnos, en la consideración de la naturaleza, con una finalidad establecida por medio de causas naturales, sino a suponerle una causa suprema que gobierna la naturaleza conforme a principios morales. Añadamos a esto que nos sentimos obligados por la ley moral a inclinarnos a un objeto supremo universal, pero incapaces al mismo tiempo, así como toda la naturaleza, para alcanzar este objeto, y que esto no es, sin embargo, más que inclinándonos en cuanto podemos a ponernos en armonía con el objeto final de una causa inteligente del mundo (si existe semejante causa), de suerte que hallamos en la razón práctica un motivo puramente moral para admitir esta causa (puesto que se puede sin contradicción), para no hallarnos expuestos a mirar nuestros esfuerzos como completamente perdidos y dejarnos desalentar por esto.

De todo esto, es necesario, pues, aquí deducir únicamente, que si el temor ha podido producir los dioses, la razón es la que por medio de sus principios morales, ha podido producir el concepto de Dios (aun cuando seamos muy ignorantes, como sucede comúnmente en la teleología de la naturaleza, o quizá embarazados por la dificultad de explicar, con la ayuda de un principio suficientemente establecido fenómenos contradictorios), y que el destino moral de nuestra existencia, añadido a lo que falta al conocimiento de la naturaleza, enseñándonos a concebir por objeto final, al cual es necesario referir la existencia de todas las cosas, y que no puede satisfacer la razón en tanto que es moral, una causa suprema dotada de atributos que la hacen capaz de someter toda la naturaleza a este sólo objeto (de la cual no es más que instrumento), es decir, un verdadero Dios.

## § LXXXVI De la prueba moral de la existencia de Dios

Hay una teleología física que suministra a nuestro juicio teórico reflexivo una prueba suficiente para admitir la existencia de una causa inteligente del mundo. Mas hallamos también en nosotros mismos, y principalmente en el concepto de un ser racional en general dotado de libertad, una teleología moral. En verdad, como aquí se trata de fines o de leyes que pueden ser determinadas a priori como necesarias, esta teleología no tiene necesidad, para establecer esta legislación interior de una causa inteligente existente fuera de nosotros; lo mismo que cuando hallamos en las propiedades geométricas alguna finalidad (para toda clase de aplicaciones en el arte), no tenemos necesidad de haber recurrido a un entendimiento supremo que se las haya asignado. Mas esta teleología moral se aplica a nosotros, en tanto que seres del mundo, y por consiguiente, en tanto que seres ligados en el mundo con las otras cosas, y estas mismas leyes morales nos imponen la necesidad de juzgar estas cosas, sea como fines, sea como objetos, relativamente a los cuales

nosotros mismos somos el objeto final. Luego una teleología moral, que implica una relación de nuestra propia causalidad a los fines y aun a un objeto final, que debemos tener en cuenta en el mundo, y recíprocamente una relación del mundo a este fin moral y a las condiciones exteriores que hacen posible su realización (lo que no puede enseñarnos ninguna teología física), esta teleología reduce necesariamente la cuestión a saber si nuestra razón nos obliga a salir del mundo para dar a esta relación de la naturaleza con nuestra moralidad interior una causa suprema inteligente, y poder de este modo representarnos la naturaleza como conforme a la legislación moral interior y a la ejecución posible de esta legislación. Hay, pues, ciertamente una teleología moral, y esta teleología se halla ligada de una parte a la nomotética de la libertad, y de otra a la de la naturaleza, tan necesariamente como la legislación civil a la cuestión de saber en dónde se debe colocar el poder ejecutivo; y en general, ella sirve de lazo en todas partes en donde la razón suministra un principio de realidad de cierto orden de cosas legal, que no es posible más que por medio de ideas. Mostremos a continuación cómo esta teleología moral y su relación a la teleología física conducen la razón a la teología, y examinaremos después la posibilidad y la solidez de esta manera de razonar.

Cuando se mira la existencia de ciertas cosas (o solamente de ciertas formas de las cosas) como contingente, y por consiguiente, como no siendo posible más que por alguna otra cosa que sirve de causa, se puede buscar el principio supremo de esta causalidad, y por consiguiente, el principio incondicional de lo condicional, o bien en el orden físico, o bien en el orden teleológico (según el nexus effectivus o el nexus finalis). Es decir, que se puede preguntar cuál es la causa suprema que ha producido estas cosas, o bien cuál es el fin supremo (absolutamente incondicional), que ha determinado esta causa a producirlos, o en general a producir todo lo que existe. En este último caso, se supone evidentemente que esta causa es capaz de representarse fines, que por consiguiente es un ser inteligente, o al menos que debemos concebirla como obrando conforme a las leyes de un ser inteligente.

Luego, si existe cuestión acerca del orden teleológico, es un principio al cual la razón más vulgar se halla obligada a conceder inmediatamente su adhesión, que si debe haber necesariamente un objeto final que la razón suministre a priori, este objeto final no puede ser más que el hombre (o todo ser racional del mundo) en tanto que existiendo bajo leyes morales[122].

En efecto (según el juicio de cada uno), si el mundo no se compusiera más que de seres inanimados, o aun de seres animados, pero privados de razón, su existencia no tendría ningún valor puesto que no se hallaría en él ser que tuviese el menor concepto de valor. Por otra parte, si en él se hallasen seres racionales, pero cuya razón se limitara a colocar el valor de la existencia de las cosas en la relación de la naturaleza con ellos mismos (con el bienestar), sin ser capaces de procurarse un valor propio (por la libertad), serían muy bien fines (relativos) en el mundo, pero no un objeto final (absoluto), puesto que la existencia de estos seres racionales estaría ella misma sin objeto. Mas es carácter propio de las leyes morales prescribir a la razón un fin incondicional, y tal, por consiguiente, como lo exige el concepto de un objeto final; y la existencia de una razón que, en el orden de los fines, pueda ser para sí su ley suprema, o en otros términos, la existencia de seres racionales bajo leyes morales, he aquí lo que sólo puede ser mirado como el objeto final de la existencia del mundo. Si así no fuese, o bien la existencia de este mundo no tendría objeto para su causa, o bien tendría por principio, fines sin objeto final.

La ley moral como condición formal impuesta por la razón al uso de nuestra libertad, nos obliga por sí misma, sin depender de fin alguno como una condición material; pero al mismo tiempo determina a priori un objeto final, al cual nos obliga a inclinarnos, y este objeto final es el soberano bien, posible en el mundo para la libertad.

La condición subjetiva que, sin la ley moral, constituye para el hombre (y según nuestros conceptos para todo ser racional finito) el objeto final de su existencia es la dicha. Por consiguiente, el soberano bien físico que es posible en el mundo, y que es el objeto final que el hombre debe

perseguir en tanto que se halla en él, es la dicha, bajo la condición objetiva de que el hombre se conforme con la ley de la moralidad, es decir, que sea digno de ser dichoso.

Mas estas dos condiciones del objeto final que se nos ha asignado por la ley moral, no podemos con toda nuestra razón, representárnoslas reunidas conforme a la idea de este objeto final, por causas puramente naturales. El concepto de la necesidad práctica del fin propuesto a nuestras facultades, no se conforma con el concepto teórico de la posibilidad física de su realización, si no ligamos a nuestra libertad otra causalidad (intermediaria) más que la de la naturaleza.

Es necesario, pues, que admitamos una causa moral del mundo (un autor del mundo), para podernos proponer un objeto final, conforme a la ley moral; y en tanto este objeto es necesario en cuanto (en el mismo grado y por la misma razón), es necesario admitir que hay un Dios[123].

Esta prueba, a la cual es muy fácil dar una forma lógica y precisa, no significa que es tan necesarlo admitir la existencia de Dios, como reconocerel valor de la ley moral, de suerte que el que no pudiese convencerse de la primera pudiera creerse desligado de las obligaciones de la segunda. No. Solamente no habría para aquel objeto final que perseguir en el mundo para el cumplimiento de las leyes morales (o armonía posible en los seres racionales entre la dicha y el cumplimiento de las leyes morales, es decir, del soberano bien). Todo ser racional en este caso, no se debería reconocer menos estrechamente ligado a la regla de las costumbres, porque las leyes morales son formales, y ordenan sin condición, e independientemente de todo fin (como materia de la voluntad). En cuanto a la otra condición exigida por el objeto final, que la razón práctica propone a los seres del mundo, es un fin que les impone irresistiblemente su naturaleza (ser finitos), pero que la razón somete a la ley moral como a su condición inviolable, o aunque no quiera ver universalmente derivar más que de esta ley, dándonos así por objeto final la armonía de la dicha con la moralidad. Tender a este objeto en tanto que podamos, he aquí lo que ordena la ley moral, cualquiera que deba ser por otra parte el resultado de nuestros esfuerzos. La práctica del deber consiste en una voluntad que la cumple seriamente, y no por medio del acaso.

Supongamos que un hombre impresionado en parte por la debilidad de todas las pruebas especulativas tan vanas y en parte por las irregularidades que nota en la naturaleza y en el mundo moral, se persuade de que no hay Dios; sería todavía a sus propios ojos un ser despreciable, si quisiera deducir que las leyes del deber son imaginarias, sin valor, sin que obliguen, y si tomase en consecuencia la resolución de violarlas con atrevimiento. Supongamos también que este mismo hombre viene a convencerse en seguida de aquello que al principio había puesto en duda; será bello el cumplir sus deberes tan puntualmente como se pudiera desear; en cuanto a los efectos exteriores de su conducta, no se compadecería menos por un miserable si no obrase así más que por el temor o en la esperanza de una recompensa, sin ningún sentimiento de respeto por el mismo deber. Si, por el contrario, creyendo absolutamente en Dios, llenase sus deberes según el testimonio de su conciencia, de una manera sincera y desinteresada, pero que viniendo a suponer que pudiera muy bien un día ser convencido de que no hay Dios, se creyese en esta hipótesis desligado de toda obligación moral, esta conclusión se conformaría mal con su sentimiento moral interior.

Que se suponga, pues, un hombre honrado (como Spinosa, por ejemplo),[124] firmemente convencido de que no hay Dios y que no hay tampoco vida futura (puesto que el objeto de la moralidad se halla envuelto en la misma consecuencia), ¿cómo juzgará el destino interior que le asigna la ley moral que reverencia en sus acciones? Él no alcanza del cumplimiento de esta ley ninguna ventaja personal, ni en este mundo ni en el otro; quiere, por el contrario, cumplir de una manera desinteresada el bien que esta santa ley propone a su actividad. Mas su esfuerzo es limitado, y si puede hallar acá y allá en la naturaleza un concurso accidental, no puede alcanzar jamás un concierto regular y constante (como son y deben ser sus máximas interiores) con el fin que, sin embargo, se siente obligado y arrastrado a perseguir. El fraude, la

violencia y la envidia no cesan de cercarle, aunque sea honrado, paciente y benévolo; y los hombres honrados que encuentran bello el merecer ser dichosos, la naturaleza, que no tiene ningún respeto a esta consideración, los expone, como los otros animales de la tierra a todos los males, a la miseria, a las enfermedades, a una muerte prematura, hasta que una vasta destrucción los absorbe todos en junto (honrados o malvados, no importa), y los arroja a los que podían creerse el objeto final de la creación en el abismo de la ciega materia de donde han salido. Así este hombre honrado debería abandonar como absolutamente imposible este objeto que tenía y debía tener en consideración en el cumplimiento de leyes morales; o si se quiere, permanecerá la voz interior de su destino moral, y no debilitar el respeto que inmediatamente le inspira la ley moral; y teniendo por imposible el objeto final ideal que esta ley exige (lo que no puede dejar de llevar algún detrimento al sentimiento moral), será necesario, lo que es posible puesto que no hay menos contradicción que bajo el punto de vista práctico, para formar un concepto al menos de la posibilidad del objeto final que moralmente se le ha prescrito que reconozca la existencia de una causa moral del mundo, es decir, de Dios.

## § LXXXVII Limitación del valor de la prueba moral

La razón mira, en tanto que facultad práctica, es decir, en tanto que es capaz de determinar por medio de ideas (de conceptos puros de la razón) el libre uso de nuestra causalidad, no da solamente en la ley moral un principio regulador a nuestras acciones, sino que nos suministra al mismo tiempo un principio subjetivamente constitutivo en el concepto de un objeto que sólo la razón puede concebir, y que debe ser realizado en el mundo por nuestras acciones, conforme a esta ley. Esta idea de un objeto final de la libertad, en su conformidad con las leyes morales, tiene, pues, realidad subjetivamente práctica. Somos determinados a priori por la razón a concurrir, según nuestras fuerzas, al bien del mundo[125], el cual consiste en la unión del mayor bien físico de los seres racionales, con la suprema condición del bien moral[126], es decir, de la dicha general con la mayor moralidad. La posibilidad de una parte de este objeto final, a saber de la dicha, está sometida a condiciones empíricas, es decir, depende de la constitución de la naturaleza (se trata de saber si ésta se conforma o no con su objeto), y es problemático, bajo el punto de vista teórico; la de la otra al contrario, a saber, la de la moralidad que excede toda cooperación de la naturaleza, es firmemente establecida a priori, y es dogmáticamente cierta. La realidad objetiva y teórica del concepto de un objeto final, asignado en el mundo a los seres racionales, exige, pues, no solamente que un objeto final nos sea propuesto a priori, sino también que la existencia de la creación, es decir, del mundo mismo, tenga uno también, de tal suerte, que si este último pudiera ser demostrado a priori, añadiría la realidad objetiva a la realidad subjetiva del objeto final de los seres racionales. En efecto, si la creación tiene un objeto final, no podemos concebirlo de otro modo que conformándose con la moralidad (que solo hace posible el concepto de un fin). Encontramos sin duda fines en el mundo, y la teleología física nos descubre tanto de ellos, que nos hallamos autorizados para dar por fundamento a nuestra investigación de la naturaleza el principio de la razón, de que en la naturaleza no existe nada sin objeto; pero buscamos en vano el objeto final de la naturaleza en la naturaleza misma. No se puede ni se debe, por consiguiente, buscar la posibilidad de este objeto, cuya idea descansa únicamente sobre la razón, más que en los seres racionales. Mas la razón práctica de estos seres no da solamente este objeto final; determina también el concepto, en el sentido que determina las condiciones que solo nos permiten concebir un objeto final de la creación.

Luego la cuestión está en saber si la realidad objetiva del concepto de un objeto final de la creación no puede ser también demostrada de una manera propia para satisfacer las exigencias teóricas de la razón pura, sino apodícticamente por el juicio determinante, al menos suficientemente por las máximas del juicio teórico reflexivo. Es lo menos que se puede pedir a la filosofía especulativa, que tiene la pretensión de relacionar el fin moral con los fines de la naturaleza por medio de la idea

de un fin único; más también esto es todavía mucho más que lo que ella puede dar.

He aquí solamente lo que el principio del juicio teórico reflexivo nos autorizaría a decir: si tenemos razón en admitir para explicar la finalidad de las producciones de la naturaleza una causa suprema de la misma, cuya causalidad, en tanto que principio de la realidad de esta última (de la creación), debe ser concebida como siendo de otra especie que la que exige al mecanismo de la naturaleza, es decir, como la cualidad de una inteligencia, tenemos razón en concebir en este ser primero no solamente fines para todo lo que existe en la naturaleza, sino también un objeto final, no sin duda, de manera que demuestre la existencia de un ser semejante, sino de manera al menos (como sucede en la teleología física) que nos convenza de que, no solamente no podemos concebir la posibilidad de un mundo semejante más que suponiéndole creado conforme a fines, sino que todavía es necesario suponer un objeto final a su existencia.

Mas este objeto final no es más que un concepto de nuestra razón práctica, y no puede sacarse de los datos de la experiencia por servir para formar un juicio teórico sobre la naturaleza o un conocimiento de la misma. No hay uso posible de este concepto más que por medio de la razón práctica, considerada en sus leyes morales; y el objeto final de la creación es esta constitución del mundo que conforma con lo que no podemos determinar más que en virtud de ciertas leyes, es decir, con el objeto final de nuestra razón pura práctica, en tanto que práctica. Luego la ley moral, que nos asigna este objeto final, nos autoriza bajo el punto de vista práctico, es decir, por la necesidad misma en que nos hallamos de dirigir nuestras fuerzas hacia este objeto, a admitir la posibilidad, y por consiguiente también a admitir una naturaleza que conforme con ella (porque si la naturaleza no llenase por medio de su concurso la condición de este objeto final que no está en nuestro poder, sería imposible). Tenemos, pues, una razón moral para concebir un objeto final de la creación.

No deducimos todavía aquí de la teleología moral una teología, es decir, la existencia de una causa moral del mundo, sino solamente un objeto final de la creación que determinamos de esta manera. Que al presente esta creación, es decir, una existencia de las cosas subordinadas a un objeto final, exige que admitamos un ser inteligente, y no solamente un ser inteligente (para explicar la posibilidad de las cosas que debemos mirar como fines), sino un ser moral, en tanto que autor del mundo, es decir, un Dios, esta es una segunda conclusión que, como se ve, se funda sobre conceptos de la razón práctica, y por consiguiente, se dirige al juicio reflexivo, y no al juicio determinante. En efecto, no podemos lisonjearnos de comprender, que puesto que en nosotros la razón moralmente práctica es esencialmente diferente, en cuanto a sus principios, de la razón técnicamente práctica, debe ser también del mismo modo admitida como inteligencia en la causa suprema del mundo, y que una especie de causalidad particular y distinta de la que exigen los fines de la naturaleza, sea necesaria a esta causa para el objeto final; por consiguiente, no podemos lisonjearnos de comprender cómo nuestro objeto final nos produce una necesidad moral, no solamente de admitir un objeto final de la creación (en tanto que efecto), sino también de admitir un ser moral como principio de la creación. Mas podemos muy bien decir que conforme a la naturaleza de nuestra razón, nos es imposible concebir la posibilidad de una finalidad fundada sobre la ley moral y su objeto, tal como la supone este objeto final sin un autor y un soberano del mundo, que sea al mismo tiempo un legislador moral.

La realidad de un supremo autor y legislador moral del mundo no está suficientemente probada más que por el uso práctico de nuestra razón, y nada se halla teóricamente determinado relativamente a la existencia de este ser. En efecto, la razón para establecer la posibilidad de su fin, que nos asigna además por su propia legislación, tiene necesidad de una idea que separe (de una manera suficiente por el juicio reflexivo) el obstáculo opuesto a este fin por el mundo, considerado según el concepto de la naturaleza, y esta idea recibe por sí misma una realidad práctica; mas esta realidad no puede establecerse bajo el punto de vista teórico, por el conocimiento especulativo, de manera que sirva a la explicación de la

naturaleza y a la determinación de la causa suprema. La teleología física ha probado suficientemente por medio del juicio teórico reflexivo una causa inteligente del mundo para los fines de la naturaleza; la teleología moral la establece por medio del juicio práctico reflexivo para el concepto de un objeto final, que está obligada a atribuir a la creación bajo el punto de vista práctico. La realidad objetiva de la idea de Dios, considerado como autor moral del mundo, no puede ser ciertamente probada únicamente por medio de fines físicos; pero como el conocimiento de estos fines se halla ligado al del fin moral, en virtud de esta máxima de la razón pura de que es necesario perseguir la unidad de los principios en tanto que se pueda, son de una gran importancia para confirmar la realidad práctica de esta idea con la ayuda de lo que la razón, bajo el punto de vista teórico suministra al juicio.

Y aquí, para evitar una mala inteligencia en la cual sería fácil caer, es absolutamente necesario notar dos cosas. Primero, no podemos concebir estos atributos del Ser supremo más que por analogía. En efecto, ¿cómo querríamos sondar su naturaleza, cuando la experiencia no puede mostrarnos nada semejante? Después, estos atributos nos le hacen solamente concebir y no conocer, y no podemos referirlos, a él teóricamente, porque esto miraría al juicio determinante bajo el punto de vista especulativo de la razón; esto sería para él mostrarnos lo que es en sí la causa suprema del mundo. Mas como no se trata aquí más que de saber, qué concepto debemos formarnos de este ser conforme a la naturaleza de nuestras facultades de conocer, es necesario admitir su existencia para poder atribuir una realidad práctica a un objeto que la razón práctica nos propone anteriormente a toda suposición de este género, como el objeto de todos nuestros esfuerzos, es decir, para poder concebir como posible un efecto propuesto a nuestra actividad. Aunque este concepto sea transcendente para la razón especulativa; aunque los atributos que referimos al ser que ellos nos hacen concebir, empleados objetivamente, encubran el antropomorfismo, no deben servir más para determinarla naturaleza de este ser inaccesible para nosotros, sino nosotros mismos y nuestra voluntad. Del mismo modo que designamos una causa conforme al concepto que tenemos del efecto (pero en su relación, sólo con este efecto) sin querer determinar la naturaleza íntima de esta causa, por las propiedades que la experiencia descubre, la sola cosa que podemos conocer en esta causa, del mismo modo, por ejemplo, que atribuimos al alma, entre otras propiedades, una fuerza locomotiva, puesto que la vemos nacer realmente de los movimbentos corporales, cuya causa reside en sus representaciones, pero sin pretender atribuirle el único medio que conocemos en las fuerzas motrices (es decir, la atracción, la presión, la impulsión, y por consiguiente, el movimiento que suponen siempre un ser extenso), así también debemos admitir algo que contenga el principio de la posibilidad y de la realidad práctica de un objeto final, moralmente necesario; pero si concebimos este algo conforme a la naturaleza del efecto que se espera como un ser sabio, que gobierna el mundo según leyes morales, y si conforme a la constitución de nuestras facultades de conocer debemos concebirle como una causa distinta de la naturaleza, esto no es más que para expresar la relación de este ser, que excede todas nuestras facultades de conocer, con el objeto de nuestra razón práctica. No pretendemos aquí atribuirle teóricamente la sola causalidad de esta especie que nos sea conocida, a saber, una inteligencia y una voluntad: no pretendemos aún distinguir objetivamente la causalidad que concebimos en él, relativamente a lo que es para nosotros un objeto final, de lo que es relativo a la naturaleza (y a su finalidad en general), como si fuesen distintos en sí mismos: no podemos admitir esta distinción más que como subjetivamente necesaria, bajo el punto de vista de nuestra facultad de conocer y como válida para el juicio reflexivo, y no para el juicio objetivamente determinante. Mas si se trata de la práctica, un principio regulador (por la prudencia de la sabiduría) como el que nos ordena tomar por fin aquello cuya posibilidad no podemos concebir, conforme a la naturaleza de nuestra facultad de conocer, más que de una cierta manera, un tal principio es al mismo tiempo constitutivo, es decir, prácticamente determinante, mientras que este mismo principio, considerado como sirviendo para juzgar la posibilidad objetiva de las cosas, no es bajo ningún aspecto teóricamente determinante (no nos dice que no hay para el objeto otra posibilidad que la que concibe nuestra facultad de pensar), sino que es un principio puramente regulador por el juicio reflexivo.

OBSERVACIÓN

Esta prueba moral no es un argumento de nueva fecha, aunque la exposición de él lo sea, porque es anterior al primer desenvolvimiento de la razón humana, y ha seguido sus progresos. Desde que los hombres comenzaron a reflexionar sobre lo justo y lo injusto, en un tiempo en que permanecían todavía indiferentes a la finalidad de la naturaleza, y se servían de esto sin ver en ella otra cosa que el curso ordinario de la misma, debieron inevitablemente ser conducidos a juzgar que no se puede en definitiva llegar a esto mismo por un hombre, al conducirse honesta o deshonestamente, con equidad o con violencia, aunque no haya recogido antes de su muerte, al menos de una manera visible, ninguna recompensa para sus virtudes, ningún castigo para sus faltas. ¿No oían como una voz interior que les decía que no podía suceder así? Y por consiguiente, ¿no deberían representarse, aunque oscuramente algo hacia lo que se sentían obligados a inclinarse y en que descansase tal desenlace, o que no podían conformar con su destino interior, cuando miraban el curso de la naturaleza como el solo orden de las cosas? Podrían sin duda representarse groseramente la manera en que podía repararse una irregularidad de este género (que debe mucho más revelar el espíritu humano que la ciega casualidad de la que se querría hacer un principio para juzgar la naturaleza); mas no podrían sin embargo, concebir como principio de la posibilidad de la unión de la naturaleza con su ley moral interior, más que una causa suprema que gobierna el mundo conforme a las leyes morales, puesto que hay contradicción en asignar al hombre un objeto final como deber, y en no reconocer fuera de él objeto final a una naturaleza en la cual debe alcanzar este objeto. Podían todavía nacer muchos absurdos sobre la naturaleza interior de esta causa del mundo; mas la relación moral de esta causa con el mundo queda siempre lo que debe ser y es fácil de comprender por la razón más vulgar, en tanto que se considera como práctica, pero inaccesible a la razón especulativa.

Además, según toda verosimilitud, este interés moral atraerá la atención sobre la belleza y la finalidad de la naturaleza, que sirve entonces excelentemente para confirmar esta idea, sin todavía poderla fundar, cuanto menos todavía exceder de este medio, puesto que la investigación de los fines de la naturaleza no recibe más que de su relación con el objeto final este interés inmediato que se muestra tan altamente en la admiración que experimentamos por ella, sin pensar en las ventajas que de esto podemos sacar.

## § LXXXVIII De la utilidad del argumento moral

La condición impuesta a la razón relativamente a nuestras ideas de lo supra-sensible, de encerrarse en los límites de su ejercicio práctico, esta condición tiene, en lo que concierne a la idea de Dios, la incontestable ventaja de evitar a la teología de caer en la teosofía, (es decir, en los conceptos trascendentales en que se extravía la razón) o en la demonología (es decir, en una representación antropomórfica del Ser Supremo), y a la religión de cambiar en teúrgia, (la opinión mística conforme a la cual tendríamos el sentimiento de otros seres supra-sensibles y una influencia sobre estos seres) o en la idolatría (opinión superticiosa conforme a la cual podríamos hacernos agradables al Ser Supremo por otros medios que por nuestras disposiciones morales)[127].

En efecto, si se concede a la vanidad o a la presunción de los que intentan razonar sobre lo que excede de los límites del mundo sensible el poder de determinar la menor cosa en este campo bajo el punto de vista teórico (y de una manera que extiende el conocimiento), si se les permite ensalzar sus conocimientos sobre la existencia y la naturaleza de Dios, sobre su entendimiento y su voluntad, sobre las leyes de estos dos atributos y las cualidades que de ellos derivan en el mundo, yo desearía saber en dónde se limitarán las pretensiones de la razón. Porque desde que admiten estos conocimientos se pueden alcanzar muy bien otros (por poco que se aplique su reflexión, como se cree poder hacerlo). Decimos, sin embargo, que no se puede poner límites a estas pretensiones, más que

a nombre de cierto principio, y no por la sola razón de que hasta aquí todas las tentativas en este sentido han sido inútiles, porque esto no prueba nada contra la posibilidad de un éxito mejor. Luego no hay aquí otro partido posible que admitir, o bien que relativamente a lo suprasensible no se puede absolutamente determinar nada teóricamente (sino de una manera puramente negativa), o bien que nuestra razón encierra una mina, inútil hasta aquí de no sé qué vastos conocimientos reservados para nosotros y para nuestra posteridad. -Mas por lo que toca a la religión, es decir, a la moral en su relación con Dios considerado como legislador, si el conocimiento teórico de Dios debiera preceder, sería necesario que la moral se acomodase a la teología; y no solamente la legislación exterior y arbitraria de un Ser Supremo ocuparía entonces el lugar de la legislación interior y necesaria de la razón, sino también todo lo que nuestro conocimiento de la naturaleza de este ser tuviera de defectuoso influiría sobre las prescripciones de la moral, y haría la religión contraria a la moralidad.

En cuanto a la esperanza de una vida futura, si en lugar del objeto final que debemos perseguir, conforme a la prescripción de la ley moral, pedimos a nuestra facultad teórica de conocer el principio del juicio que debe formar la razón sobre nuestro destino (juicio que no debe considerar como necesario o como admisible más que bajo el punto de vista práctico), la psicología, aquí como la teología en todos los tiempos, no nos da más que un concepto negativo de nuestro ser pensante. Lo que quiere decir solamente que ninguno de los actos de este ser o de los fenómenos del sentido íntimo pueden recibir una explicación materialista pero que sobre su naturaleza separada, sobre la duración o el aniquilamiento de su personalidad después de la muerte, toda nuestra facultad de conocer no puede obtener por principios especulativos ningún juicio determinante y extensivo. Es necesario, pues, aquí remitirse enteramente al juicio teleológico que considera nuestra existencia bajo un punto de vista práctico necesario, y que admite nuestra duración como la condición exigida por el objeto que la razón nos impone de una manera absoluta. Mas al mismo tiempo vemos aparecer (en lugar de lo que nos parecía un perjuicio) esta ventaja; que como la teología no puede jamás degenerar para nosotros en teosofía, la psicología racional no puede jamás venir a ser una pneumatología a título de ciencia extensiva, del mismo modo que, de otro lado, ella está segura de no caer en el materialismo. La psicología viene a ser así una antropología del sentido íntimo, es decir, un conocimiento de nuestro yo pensante en vida, y a título de conocimiento teórico, un conocimiento puramente empírico, porque relativamente a la cuestión de nuestra existencia eterna, la psicología racional no es una ciencia teórica, sino que descansa sobre una conclusión única de la teología moral; tanto que ella no es necesaria más que relativamente a esta teleología, es decir, a nuestro destino práctico.

## § LXXXIX De la especie de adhesión que reclama una prueba moral de la existencia de Dios

Desde luego, toda prueba ya esté fundada sobra una exhibición empírica inmediata de lo que debe ser probado (como la prueba por la observación del objeto o por la experiencia), o bien que se saque a priori de ciertos principios por medio de la razón, está sometida a la condición de no persuadir solamente, sino de convencer, o al menos de tender a la convicción; es decir, que el principio o la conclusión, no debe solamente ser un motivo subjetivo (estético), de adhesión[128] (una simple apariencia), sino tener un valor objetivo o ser un principio lógico de conocimiento; si no el entendimiento sería sorprendido, pero no convencido. Es a esta especie de prueba ilusoria a la que pertenece la que se da en la teología natural, sin duda por consecuencia de una buena intención, pero ocultando exprofesa su debilidad cuando se invoca la gran cantidad de argumentos, que hablan en favor de una causa intencional de cosas de la naturaleza, y que se pone en práctica este principio puramente subjetivo de la razón humana, o esta inclinación que le lleva naturalmente a no admitir más que un solo principio en lugar de muchos, cuando esto puede hacerse sin contradicción, y para completar arbitrariamente el concepto de una cosa, juntando algunas condiciones que se hallan para determinar

este concepto todas las que le faltan. Porque en verdad, cuando encontramos en la naturaleza tantas producciones, que son para nosotros signos de una causa inteligente, ¿por qué en lugar de muchas causas de esta especie, no concebimos una sola, y por qué en esta causa, en lugar de una gran inteligencia, de un gran poder, y así sucesivamente, no concebimos la omnisciencia, la omnipotencia, etc.? En una palabra, ¿por qué no la concebimos tal como posee estos atributos, de manera que basten a todas las cosas posibles? Y además, ¿por qué no atribuimos a este ser único y omnipotente, no solamente una inteligencia para las leyes y las producciones de la naturaleza, sino una suprema razón moralmente práctica, como a una causa moral del mundo? Este concepto, así completado, ¿no suministra un principio suficiente para el conocimiento de la naturaleza, tanto como la sabiduría moral, y acaso se puede aducir una sola objeción fundada de alguna manera contra la posibilidad de semejante idea? Si además se ponen en acción los móviles del alma, y se realza su interés vivo por el poder de la elocuencia (de que son muy dignos), resultará una persuasión del valor objetivo de la prueba, y aun (en la mayor parte de los casos), cierta ilusión saludable, que no nos permitirá examinar el valor lógico, y que aun nos hará rechazar con indignación toda tentativa semejante, como fundada sobre una duda impía. No hay nada que decir si no se piensa más que en la utilidad pública. Mas como no se puede ni se debe olvidar que esta prueba contiene dos partes diferentes, la una, que se refiere a la teleología física, la otra, a la teleología moral, puesto que la confusión de estas dos partes no permite reconocer dónde reside la fuerza particular de la prueba, en qué parte y cómo se puede elaborar, a fin de poner el valor al abrigo del examen más severo (si se debe ver obligado a reconocer en parte la debilidad de nuestra razón), es un deber para el filósofo (aun cuando no contara para nada el de la sinceridad), de descubrir la ilusión, tan saludable como pueda ser, que pueda producir tal confusión, y distinguir lo que tiene relación con la persuasión de lo que conduce a la convicción (dos modos de adhesión que no difieren solamente en el grado, sino en la naturaleza), a fin de mostrar en toda su verdad el estado del espíritu en esta prueba, y de poderla someter libremente al examen más severo. Una prueba destinada a producir la convicción, puede ser de dos especies: o bien sirve para mostrar lo que el objeto es en sí, o bien lo que es para nosotros (para los hombres en general), conforme a los principios racionales que dirigen necesariamente el juicio que de él formamos (ella versa sobre la verdad o sobre el hombre; esta última expresión aplicándose en su acepción más lata a los hombres). El el primer caso se halla fundada sobre principios propios del juicio determinante; en el segundo, sobre principios propios del juicio reflexivo. En este segundo caso cuando descansa sobre principios puramente teóricos, no puede jamás tender a la convicción; mas si tiene por fundamento un principio racional práctico (que por consiguiente tiene un valor universal y necesario), puede muy bien entonces aspirar a una convicción suficiente, bajo el punto de vista puramente práctico, es decir, a una convicción moral. Una prueba tiende a la convicción, sin convencer todavía cuando es colocada bajo este aspecto, es decir, cuando no contiene más que razones objetivas, que aunque no bastan para dar la certeza, no son solamente principios subjetivos del juicio, propios para producir la persuasión.

Todas las pruebas teóricas se comprenden, o 1.º, en la prueba por un razonamiento lógicamente rigoroso, o 2.º, cuando este género de prueba no es posible, en la conclusión por analogía, o 3.º, si esto aún no puede tener lugar, en la opinión verosímil, o 4.º, en fin, lo que es el último grado, en la suposición de un principio puramente posible de explicación admitida a titulo de hipótesis. Por lo que yo digo que, desde el primero hasta el último grado, todas las pruebas en general, que tienden a la convicción teórica, no pueden producir ninguna adhesión de este género, cuando se trata de probar la proposición de la existencia de un primer ser, considerado como Dios en el sentido más lato que puede entenderse este concepto, es decir, como una causa moral del mundo, y por consiguiente, como un ser capaz de dar al mundo su objeto final.

1.º En cuanto a la prueba lógicamente rigurosa que va de lo general a lo particular, se ha demostrado suficientemente en la crítica, que como no hay intuición posible correspondiente al concepto de un ser que es necesario buscar más allá de la naturaleza, y que así este concepto

mismo, en tanto que debe determinarse teóricamente por predicados sintéticos, queda siempre problemático para nosotros, no se puede tener de él ningún conocimiento (un conocimiento que ensanche nada la esfera de nuestro saber teórico), y no se puede subsumir el concepto de un ser supra-sensible, bajo los principios generales de la naturaleza de las cosas, para deducir aquel de estos, porque estos principios no tienen valor más que relativamente a la naturaleza, como objeto de los sentidos.

2.º Se puede muy bien de dos cosas heterogéneas, en el punto mismo de su heterogencidad, concebir la una por analogía[129] con la otra; mas no se puede, apoyándose sobre este punto deducir la una de la otra por analogía, es decir, transportar de la una a la otra este signo de la diferencia específica. Así yo puedo concebir la sociedad de los miembros de una república fundada sobre las reglas del derecho, sirviéndome por analogía de la ley de la igualdad de la acción, o de la reacción en la atracción y en la repulsión recíproca de los cuerpos, mas yo no puedo transportar estas determinaciones específicas (la atracción y repulsión materiales) a esta sociedad, y atribuirlas a los ciudadanos para constituir un sistema que se llama Estado. Del mismo modo podemos muy bien concebir la causalidad del Ser Supremo, relativamente a las cosas del mundo, consideradas como fines de la naturaleza, por analogía con la inteligencia que sirve de principio a las formas de ciertas producciones, que llamamos obras de arte (porque no se trata en esto más que del uso teórico o práctico que nuestra facultad de conocer puede hacer de este concepto, conforme a cierto principio relativamente a las cosas de la naturaleza): mas de que entre los seres del mundo es necesario atribuir inteligencia a la causa de un efecto que juzgamos como una obra de arte, no podemos en manera alguna deducir por analogía que el ser que es enteramente distinto de la naturaleza posee en su relación con ella esta misma causalidad que percibimos en el hombre; porque tocamos aquí justamente al punto de la diferencia que concebimos entre una causa sometida a condiciones sensibles, relativamente a sus efectos, y un ser supra-sensible, conforme al concepto mismo que tenemos de este ser; y no podemos, por consiguiente, transportarle esta cualidad. Precisamente porque no podemos concebir la causalidad divina más que por analogía con un entendimiento (facultad que no conocemos más que en un ser sometido a condiciones sensibles, en el hombre), somos advertidos de que no debemos atribuirle este entendimiento propio[130].

3. La opinión verosímil no tiene cabida en los juicios a priori, que nos hacen conocer algo como completamente cierto, o no nos hacen ponocer nada del todo. Mas cuando las pruebas dadas que nos sirven de punto de partida (como aquí los fines de la naturaleza) son empíricas, no se puede por su medio concebir nada más allá del mundo sensible, ni conceder a juicios que intentasen algo semejante el menor derecho a la verosimilitud. En efecto, la verosimilitud es una parte de una certeza posible en cierta serie de razones (razones que se hallan con la suficiente en la relación de las partes al todo) a las cuales se deben poder agregar de manera que completen la prueba insuficiente. Mas si estas razones deben ser homogéneas, como principios de la certeza de un solo y mismo juicio, puesto que sin esto no formarían juntamente un todo (tal como la certeza), no se puede que una parte de estas razones sea encerrada en los límites del mundo sensible, y otra más allá de toda experiencia posible. Por consiguiente, como pruebas puramente empíricas no conducen a nada supra-sensible, y nada puede llenar lo que falta bajo este respecto a la serie de este orden de pruebas, es bello intentar llegar por este medio a lo supra-sensible y a un conocimiento de esto, a lo que no nos aproximamos en nada, y por consiguiente, no puede haber verosimilitud en un juicio sobre lo supra-sensible, fundado sobre argumentos sacados de la experiencia.

4. Para que una cosa pueda servir como hipótesis a la explicación de un fenómeno dado, es necesario al menos que su posibilidad sea completamente cierta. Todo lo que yo puedo hacer en una hipótesis es renunciar al conocimiento de la realidad (la cual todavía se afirma en una opinión presentada como verosímil); yo no puedo ir más lejos. La posibilidad de lo que yo tomo por principio de explicación debe al menos hallarse fuera de duda, porque de otro modo no habría término para las vanas fantasías del espíritu. Por lo que sería una suposición destituida de todo fundamento el admitir la posibilidad de un ser supra-sensible

determinado conforme a ciertos conceptos, porque ninguna de las condiciones necesarias al conocimiento, en lo que concierne a la intuición, es dada, y no queda otro criterio de esta posibilidad, que el principio de contradicción (el cual no puede probar más que la posibilidad del pensamiento y no la del objeto mismo pensado).

De todo esto resulta que, relativamente a la existencia del ser primero, concebido como Dios, o del alma concebida como espíritu inmortal, no hay para la razón humana, bajo el punto de vista teórico, prueba que merezca obtener nuestra adhesión aún en el menor grado; y esto por la simple razón de que carecemos de todo fundamento para determinar las ideas de lo supra-sensible, puesto que deberíamos tomarlo de las cosas del mundo sensible, lo que no conviene de modo alguno a semejante objeto: y que así, en la determinación de toda ausencia de este objeto, no nos queda más que el concepto de algo que no es sensible, que contiene el último principio del mundo sensible, pero que no nos da ningún conocimiento (que extienda nuestro concepto) de su naturaleza interior.

## § XC De la especie de adhesión producida por una fe práctica

Cuando no se considera más que la manera en que una cosa puede ser para nosotros (conforme a la constitución subjetiva de nuestras facultades de representacion) objeto de conocimiento (res cognoscibilis) se aproxima entonces a los conceptos, no de los objetos, sino de nuestras facultades de conocer y del uso que estas pueden hacer de la representación dada (bajo el punto de vista teórico o práctico); y la cuestión de saber si alguna cosa es o no objeto de conocimiento, no es una cuestión que concierne a la posibilidad de las cosas mismas, sino a nuestro conocimiento de estas cosas.

Hay tres especies de objetos de conocimiento[131]: las cosas de opinión[132] (opinabile), las cosas de hecho[133] (scibile) y las cosas de fe[134] (mere credibile).

1. Los objetos de puras ideas de la razón no son objetos de conocimiento, porque no hay experiencia que pueda suministrar de ellos la exhibición para el conocimiento teórico, y por consiguiente, relativamente a estos objetos, no hay opinión posible. Así, hablar de opinión a priori, es decir un absurdo, y abrir la puerta a las puras ficciones. O bien nuestra proposición a priori es cierta, o bien no contiene nada que reclame nuestra adhesión. Las cosas de opinión son, pues, siempre objetos de un conocimiento, empírico al menos pasible en sí (de los objetos del mundo sensible), pero imposible para nosotros con el grado de penetración de nuestras facultades intelectuales. Así el éter de los nuevos físicos, fluido elástico que penetra todas las demás materias (que se halla íntimamente mezclado con ellas), no es más que una cosa de opinión; mas es tal que si la penetración de los sentidos exteriores fuese llevada al más alto grado, podría ser percibido aunque ninguna observación o ninguna experiencia lo pudiese percibir. Admitir habitantes racionales en los demás planetas, es una cosa de opinión; porque si pudiésemos aproximarnos a ellos, lo que es posible en sí, decidiríamos por la experiencia si los hay o no; mas no nos aproximamos nunca bastante para esto, y la cosa queda en el estado de opinión. Mas tener la opinión[135] que hay en el universo material espíritus puros, pensantes sin cuerpo, es la que se llama una ficción[136]. No es una cosa de opinión, sino una pura idea, la que subsiste cuando se abstrae de un ser pensante todo lo que tiene de material y se le deja el pensamiento. No podemos decidir si el pensamiento subsiste entonces (porque no lo conocemos más que en el hombre, es decir, unido con su cuerpo). Una cosa semejante es un ens rationis ratiocinantis[137] y no un ens rationis ratiocinatoe[138]. En cuanto al concepto de esta última especie de ser, es posible establecer suficientemente, al menos para el uso práctico de la razón, la realidad objetiva, puesto que este uso, que tiene sus principios a priori particulares y apodícticamente ciertos, pide este concepto.

2. Los objetos de los conceptos cuya realidad objetiva puede probarse (sea por la razón pura, sea por la experiencia, y en el primer caso por medio de datos teóricos o prácticos, mas en todos los casos por medio de una intuición correspondiente) son cosas de hecho (res facti)[139]. Tales son las propiedades matemáticas de las magnitudes (en la geometría), puesto que son capaces de una exhibición a priori, por el uso teórico de la razón. Tales son también las cosas o las cualidades de las cosas que pueden ser probadas por la experiencia (nuestra propia experiencia o la de otro, por medio del testimonio). Mas lo que hay de notable es que entre las cosas de hecho se halla también una idea de la razón (a la cual ninguna exhibición puede corresponder en la intuición, y cuya posibilidad por consiguiente, no puede probarse por ninguna prueba teórica): es la idea de la libertad, cuya realidad, como realidad de una especie particular de causalidad (cuyo concepto sería trascendente bajo el punto de vista teórico), tiene su prueba en las leyes prácticas de la razón pura, y conforme a estas leyes, en las acciones reales, por consiguiente, en la experiencia. Es de todas las ideas de la razón la sola cuyo objeto es una cosa de hecho, y debe colocarse entre las scibilia.

3. Los objetos que relativamente al uso obligatorio de la razón puramente práctica, deben concebirse a priori (sea como consecuencias, sea como principios), pero que son trascendentes para el uso teórico de esta facultad, son simplemente cosas de fe, tal es, el soberano bien para realizar en el mundo por la libertad. La realidad objetiva del concepto del soberano bien no puede demostrarse en ninguna experiencia posible para nosotros, y por consiguiente, de una manera suficiente para el uso teórico de la razón; pero la razón pura práctica nos ordena perseguir este objeto, y por consiguiente, es necesario admitir su posibilidad. Este efecto ordenado así como las solas condiciones de su posibilidad que pudiésemos concebir, a saber, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, son cosas de fe (res fidei), y de todas las cosas, las únicas que pueden ser designadas de este modo[140]. En efecto, aunque las cosas que no podemos aprender más que por la experiencia de otro, por medio del testimonio, sean creídas, estas no son, sin embargo, cosas de fe, porque estas cosas han sido, para uno al menos, testimonio de objetos de experiencia propia, y cosas de hecho o que, al menos se suponen tales. Además debe ser posible llegar por este camino (de la creencia histórica) a la ciencia; y los objetos de la historia y la geografía, como en general todo lo que es al menos posible de saber en condiciones de nuestras facultades de conocer, no entran en las cosas de fe, sino en las cosas de hecho. No hay más que los objetos de la razón pura que pueden ser cosas de fe, pero no en tanto que objetos de la razón pura especulativa, porque es imposible en este caso colocarlos con certeza entre las cosas, es decir, entre los objetos de este conocimiento posible para nosotros. Estas son ideas, es decir, conceptos, de los cuales no se puede asegurar teóricamente la realidad objetiva. Al contrario, el objeto final supremo que debemos perseguir y que sólo puede hacernos dignos de ser nosotros mismos el objeto final de la creación, es una idea que tiene para nosotros realidad objetiva bajo el punto de vista práctico, y es una cosa; mas como no podemos atribuir esta realidad a este concepto bajo el punto de vista teórico, esto no es más que una cosa de fe para la razón pura. Sucede lo mismo con Dios o con la inmortalidad, o con las condiciones que nos permiten, conforme a la naturaleza de nuestra (humana) razón, concebir la posibilidad de este efecto del uso legítimo de nuestra libertad. Mas la adhesión en las cosas de fe es una adhesión bajo el punto de vista práctico puro, es decir, una fe moral, que no prueba nada por el conocimiento de la razón pura especulativa, sino que no se reduce más que a la razón pura práctica, relativamente al cumplimiento de sus deberes y que no extiende la especulación o las reglas prácticas de la prudencia, fundadas sobre el principio del amor de sí mismo. Si el principio supremo de todas las leyes morales es un postulado, la posibilidad de un objeto supremo, y por consiguiente también las condiciones que por sí solas nos permiten concebir esta posibilidad se hallan pedidas por sí misma. Luego el conocimiento de esta posibilidad no nos da, en tanto que conocimiento teórico, ni saber ni opinión relativamente a la existencia y a la naturaleza de estas condiciones; esto no es más que una suposición[141] admitida bajo el punto de vista práctico y necesario de nuestra razón considerada en su uso moral.

Aun cuando pudiésemos fundar, con alguna verosimilitud, sobre los fines de la naturaleza que nos suministran tan abundantemente la teleología física, un concepto determinado de una causa inteligente del mundo, la existencia de este ser no sería todavía una cosa de fe. Porque como no la admitiríamos en favor del cumplimiento de nuestro deber, sino solamente para explicar la naturaleza, esto sería simplemente la opinión o la hipótesis más conforme a nuestra razón. Mas esta teleología no nos conduce en manera alguna a un concepto determinado de Dios; al contrario no se puede hallar este concepto más que en el de una causa moral del mundo, porque sólo este nos suministra el objeto final, al cual no podemos ligarnos más que conduciéndonos conforme a lo que nos prescribe la ley moral como objeto final, por consiguiente a los deberes que ella nos impone. Así no es más que de su relación con el objeto de nuestros deberes como el concepto de Dios, concebido como la condición de la posibilidad de alcanzar el objeto final de estos deberes, saca la ventaja de obtener nuestra adhesión, como cosa de fe; mas este mismo concepto no puede dar a su objeto el valor de una cosa de fe; porque si la necesidad del deber es bien clara para la razón práctica, sin embargo, la existencia del objeto final de este deber, en tanto que no se halla por completo en nuestro poder, no puede admitirse más que relativamente al uso práctico de la razón, y por consiguiente, no es prácticamente necesaria como el deber mismo[142].

La fe (como hábito, no como acto) es un estado moral de la razón en la adhesión que concede a las cosas inaccesibles al conocimiento teórico. Es, pues, este principio constante del espíritu, de tener por verdadero lo que es necesario suponer como condición de la posibilidad del objeto final que la moral[143] nos obliga a perseguir, aunque no pueda percibir ni la posibilidad ni la imposibilidad de este objeto final. La fe (en el sentido natural de la palabra) es la confianza que tenemos de conseguir un objeto, que es obligatorio el perseguir, pero cuya posibilidad no podemos percibir (así como la de las solas condiciones que podríamos concebir). Así la fe que se refiere a objetos particulares que no son objetos de ciencia o de opinión posible (en este último caso, principalmente en materia de historia, sería necesario llamarla credulidad y no fe), es por completo moral. Es una libre adhesión, no a cosas de las que se puede hallar pruebas dogmáticas para el juicio teórico determinante, ni a cosas a las cuales nos creemos obligados, sino a cosas que admitimos en favor de un objeto que nos proponemos conforme a las leyes de la libertad, y no las admitimos como cosas de opinión, sin principio suficiente, sino como teniendo su fundamento en la razón (pero solamente con respecto a su uso práctico) de un modo suficiente para el objeto de esta facultad. Porque sin esto, nuestras ideas; morales, no pudiendo satisfacer las exigencias de la razón especulativa que exige una prueba (de la posibilidad del objeto de la moralidad), no tienen nada de fijas, sino que vacilan entre las órdenes prácticas y la duda teórica. Ser incrédulo[144] significa adherirse a la máxima de que no se debe creer en general en el testimonio; pero falto de fe[145] es, el que, porque no encuentra fundamento teórico para la realidad de estas ideas racionales, les niega todo valor; juzga así dogmáticamente. Mas una falta de fe[146] dogmática no se puede hallar en un espíritu en que dominan las máximas morales (porque la razón no puede ordenar el inclinarse a un objeto mirado como quimérico); no se puede suponer más que una fe dudosa[147], que no ve en la ausencia de una convicción fundada sobre pruebas de la razón más que un obstáculo, al cual una mirada crítica de los límites de esta facultad puede quitar toda influencia sobre la conducta, concediendo en compensación el predominio a una adhesión práctica.

* * *

Cuando para poner fin a ciertas tentativas inútiles, se quiere introducir en la filosofía otro principio y darle influencia, se halla una gran satisfacción al ver cómo y por qué estas tentativas debían fracasar.

Dios, la libertad y la inmortalidad del alma son problemas a cuya solución tienden, como a su único y último fin, todos los trabajos de la metafísica. Por lo que se ha creído que el dogma de la libertad no era necesario más que como condición negativa para la filosofía práctica; pero que, por el contrario, los de la existencia de Dios y de la naturaleza

del alma, perteneciendo a la filosofía teórica, deben demostrarse por sí mismos y por hallarse después ligados a lo que exige la ley moral (la cual no es posible más que bajo la condición de la libertad) y constituir así una religión. Mas es fácil comprender que estas tentativas debían fracasar. En efecto, de simples conceptos ontológicos de cosas en general, o de la existencia de un ser necesario, no se puede sacar un concepto de un primer ser determinado por predicados que puedan ser dados en la experiencia y servir de este modo para el conocimiento; y aquel que se apoyara sobre la experiencia de la finalidad física de la naturaleza, no podría administrar una prueba suficiente para la moral, y por consiguiente, para el conocimiento de Dios. Del mismo modo, el conocimiento obtenemos del alma por la experiencia (a la cual nos hallamos limitados en esta vida) no puede darnos un concepto de una naturaleza espiritual, inmortal, y, por consiguiente, un concepto que baste a la moral. La teología y la pneumatología, como problemas de la razón especulativa, no pueden resaltar de datos y de predicados empíricos, puesto que su concepto es trascendente para toda nuestra facultad de conocer. Los dos conceptos de Dios y del alma (relativamente a su inmortalidad) no se pueden determinar más que por predicados, que aunque no sean posibles más que por un principio supra-sensible, deben, sin embargo, probar su realidad en la experiencia, porque así es solamente como es posible el conocimiento de un ser todo supra-sensible. Luego el solo concepto de esta especie que le puede hallar en la razón humana es el de la libertad del hombre sometida a leyes morales, así como al objeto final que la razón le prescribe por medio de estas leyes; y estas leyes y este objeto final sirven para atribuir las primeras a Dios, y el segundo al hombre, atributos que contienen la posibilidad de estas dos cosas, de suerte que de esta idea no se puede deducir la existencia y la naturaleza de estos seres, por otra parte, ocultos para nosotros.

Así la causa de la inutilidad de los ensayos intentados por el procedimiento teórico para demostración de Dios y la inmortalidad, vienen de que ningún conocimiento de lo supra-sensible es posible por este camino (de los conceptos de la naturaleza). Si, por el contrario, somos más felices por la vía moral (la de concepto de la libertad), es que aquí lo supra-sensible que sirve de principio (la libertad), no suministra solamente por medio de la ley determinada de la causalidad que deriva de él la ocasión del conocimiento de un otro supra-sensible (el objeto final moral y las condiciones de su posibilidad), sino que prueba también, como cosa de hecho, su realidad en acciones, aunque no pueda suministrar más que una prueba admisible únicamente bajo el punto de vista práctico (la sola de que la religión necesita).

Hay aquí algo muy notable. Entre las tres ideas de la razón pura, Dios, la libertad y la inmortalidad, la de la libertad es el solo concepto de lo supra-sensible que prueba su realidad objetiva en la naturaleza (por medio de la causalidad que en él se concibe) por el efecto que puede haber sen ella, y es precisamente por esto como viene a ser posible el enlace de las otras dos con la naturaleza, y de todas tres juntas con una religión. Nosotros hallamos de este modo un principio capaz de determinar la idea de lo supra-sensible fuera de nosotros, de manera que nos dé un conocimiento, aunque este conocimiento no sea posible más que bajo el punto de vista práctico, y que este mismo principio pueda ponerse en duda por la filosofía puramente especulativa (que también podría dar de la libertad un concepto puramente negativo). Por consiguiente, el concepto de la libertad (como concepto fundamental de las leyes prácticas incondicionales) puede extender la razón más allá de los límites en los cuales el concepto (teórico) de la naturaleza la tendría siempre encerrada sin esperanza.

* * *

## OBSERVACIÓN GENERAL SOBRE LA TELEOLOGÍA

Si se pregunta qué puesto debe concederse, entre las demás pruebas de la filosofía, al argumento moral que no prueba la existencia de Dios más que como una cosa de fe por la razón pura práctica, se reconocerá ciertamente el alcance de estas pruebas, y se verá que no hay aquí que

elegir, sino que la filosofía en presencia de una crítica imparcial, debe desechar todas sus pretensiones teóricas.

Toda adhesión del espíritu, si no carece por completo de fundamento, debe fundarse desde luego sobre una cosa de hecho, y no puede existir otra diferencia en la prueba, sino que la adhesión a la consecuencia que deriva de la cosa de hecho, pueda fundarse sobre esta cosa a título de saber[148], por el conocimiento teórico, o solamente a título de fe por la razón práctica. Todas las cosas de hecho se refieren, o bien al concepto de la naturaleza, el cual prueba su realidad en los objetos sensibles, dados (o pudiendo ser dados) antes de todos los conceptos de la naturaleza, o bien al concepto de la libertad, que prueba suficientemente su realidad por la causalidad de la razón con referencia a ciertos efectos que esta facultad hace posibles en el mundo sensible y que pide de una manera indispensable en la ley moral. Por lo que, o bien el concepto de la naturaleza (que no pertenece más que al conocimiento teórico), es metafísico y completamente a priori, o bien es físico, es decir, a posteriori, y no puede absolutamente ser concebido más que por medio de una experiencia determinada. El concepto metafísico de la naturaleza (que no supone ninguna experiencia determinada) es, pues, ontológico.

El argumento ontológico de la existencia de Dios por el concepto de un ser primero es doble: él deriva o bien de predicados ontológicos, que por sí solos nos permiten concebir este ser como completamente determinado, la existencia absolutamente necesaria, o bien de la necesidad absoluta de la existencia de alguna cosa, cualquiera que sea, los predicados del primer ser. En efecto, al concepto de un primer ser pertenecen, para que este ser no sea por sí mismo derivado, la absoluta necesidad de su existencia, y (para que se pueda concebirla) la determinación absoluta de este ser por un concepto, Dos condiciones que no se creía hallar más que en el concepto de la idea ontológica de un ser soberanamente real[149], y así se formaron dos pruebas metafísicas.

La prueba que se apoya sobre un concepto puramente metafísico de la naturaleza (y que se llama particularmente prueba ontológica) deriva del concepto del ser soberanamente real su existencia absolutamente necesaria; porque (se dice), si no existiera, le faltaría una realidad, a saber, la existencia. La otra prueba (que se llama también prueba metafísica-cosmológica) deriva de la necesidad de la existencia de alguna cosa (como lo que debe ser necesariamente concebido, cuando una existencia no es dada en la conciencia de mí mismo), la determinación absoluta de este ser, como ser soberanamente real; porque todo lo que existe debe ser enteramente determinado, mas lo que es absolutamente necesario (es decir, lo que debemos reconocer como tal, por consiguiente, a priori) debe ser enteramente determinado por un concepto, condición que puede llevar sólo el concepto de un ser soberanamente real. No es necesario descubrir aquí lo que hay de sofístico en estas conclusiones; ya lo hemos hecho en otra parte; notaremos solamente que si se puede defender esta especie de pruebas a fuerza de sutileza dialéctica, no se puede jamás hacerlas pasar de la escuela al mundo, y darles la menor influencia sobre el sentido común.

La prueba fundada sobre un concepto de la naturaleza, que no puede ser más que empírica, pero que, sin embargo, debe conducir más allá de los límites de la naturaleza, o del conjunto de objetos de los sentidos, no puede ser más que la de los fines de la naturaleza. El concepto de estos fines no puede ser dado a priori, sino solamente por la experiencia, y sin embargo, promete un concepto de la causa primera de la naturaleza, que entre todos los que podemos concebir conviene sólo a lo supra-sensible, a saber, el concepto de una profunda inteligencia como causa del mundo; y tiene en efecto su promesa, siguiendo los principios del juicio reflexivo, es decir, en virtud de la constitución de nuestra (humana) facultad de conocer. Mas si este argumento puede sacar de los mismos datos este concepto de una inteligencia suprema, es decir, independiente, que es el de Dios, es decir, del autor de un mundo sometido a leyes morales, y por consiguiente un concepto suficientemente determinado por la idea de un objeto final de la existencia del mundo, es esta una cuestión de la que depende todo, sea que deseemos tener un concepto del ser primero que baste teóricamente, al uso de todo el conocimiento de la naturaleza, sea que busquemos un concepto práctico para la religión.

El argumento que se saca de la teleología física es digno de respeto. Convence al sentido común como al pensador más sutil, y Reimar ha adquirido un honor inmortal por esta obra, que no se ha presentado todavía otra mejor, en donde desenvuelve abundantemente esta prueba, con la solidez y la claridad que le son propias. Mas ¿de dónde saca este argumento una tan poderosa influencia sobre el espíritu, y se trata aquí de una adhesión tranquila, libre, y que no funda sus juicios más que sobre la fría razón (porque se podría referir a la persuasión la emoción y la elevación que dan al espíritu las maravillas de la naturaleza)? Estos no son fines físicos, que todos indican en la causa del mundo una inteligencia impenetrable; son insuficientes, porque no responden a las imperiosas cuestiones de la razón. En efecto (pregunta la razón), ¿por qué estas cosas de la naturaleza hechas con tanto arte; por qué el hombre mismo en el cual debemos detenernos como en el último fin de la naturaleza que podríamos concebir; por qué la naturaleza toda entera, y cuál es el objeto final de un arte tan grande y tan vario? Si se responde que todo esto existe para nuestro placer o para ser contemplado y admirado por nosotros (la admiración cuando uno se detiene, no es otra cosa que un goce de una especie particular), y que en esto consiste el objeto final para el cual el mundo y el hombre mismo han sido creados, la razón no sabría contentarse con esta respuesta; porque por ella el valor personal que el hombre puede darse a sí mismo es una condición sin la cual su existencia no puede ser objeto final. Sin este valor (que sólo puede suministrar un concepto determinado), los fines de la naturaleza no podrían responder a nuestras cuestiones, principalmente porque ellas no pueden darnos un concepto determinado de un Ser Supremo que baste a todo (y que por consiguiente sea único y merezca por esto el nombre de supremo) y de las leyes conforme a los cuales su inteligencia es la causa del mundo.

Si, pues, la prueba físico-teleológica convence el espíritu como si fuese realmente teológica, esto no es más que para que las ideas de los fines de la naturaleza puedan servir como otras tantas pruebas empíricas para probar una suprema inteligencia; mas es que la prueba moral oculta en el hombre y el ejerciendo sobre él una influencia secreta, se mezcla imperceptiblemente en la conclusión por la cual atribuye un objeto final, encaminándose a la sabiduría, al ser que se manifiesta por un arte, tan impenetrable en los fines de la naturaleza (aunque la percepción de la naturaleza no lo autorice), y llena de este modo arbitrariamente los vacíos de esta prueba. No hay, pues, en realidad, más que la prueba moral que produzca la convicción, y aún no la produce más que bajo el aspecto moral, al cual cada uno se adhiere interiormente. En cuanto al argumento físico-teleológico, tiene otro mérito que el de dirigir el espíritu en la contemplación del mundo de parte de los fines, y por tanto, hacia una causa inteligente del mundo; más la relación moral de esta causa con los fines y la idea de un legislador y de un autor moral del mundo, como concepto teológico, parecen salir naturalmente de esta prueba, aunque esto sea una pura adición.

Se puede obtener esto también por medio de una exposición ordinaria. En efecto, el sentido común tiene muchas veces gran trabajo para distinguir y separar los diversos principios que confunde más, de los que uno solo le suministra legítimamente su conclusión, porque esta separación reclama mucha reflexión. Mas la prueba moral de la existencia de Dios no se limita a completar la prueba físico-teleológica para hacerla perfecta; ella es por sí misma una prueba particular que restituye la convicción que la otra no da. Esta no puede tener, en efecto, otra misión que elevar la razón, en su juicio sobre el principio de la naturaleza y sobre el orden contingente, pero admirable, que la experiencia sola puede mostrarnos, hacia una causa cuya causalidad tiene su principio en los fines (causa que debemos concebir como inteligente conforme a la naturaleza de nuestra facultad de conocer), y llamando su atención sobre esta causa, hacerla por esto mismo más capaz de la prueba moral. Porque lo que exige este último concepto es tan esencialmente diferente de todo lo que pueden contener y aprender los conceptos de la naturaleza, que se necesita una prueba particular y completamente independiente de la otra, para dar a la teología un concepto suficientemente establecido del Ser supremo y derivar su existencia. La prueba moral (que ciertamente no prueba la existencia de Dios más que

bajo el aspecto práctico, pero necesario, de la razón) conservaría todavía toda su fuerza, aun cuando no se hallara en el mundo o que no se hallara más que de una manera equívoca la materia de una teleología física. Se pueden concebir seres racionales rodeados de una naturaleza que no ofrecería ninguna verdad evidente de organización, y que no presentaría, no obstante, más que los efectos de un puro mecanismo de la materia; estos efectos y ciertas formas o ciertas relaciones en las cuales podrían hallar una finalidad puramente accidental, no los conducirían a una causa inteligente, y no hallarían ocasión de fundar una teleología física; mas la razón, que no podría recibir aquí ninguna dirección de los conceptos de la naturaleza, hallaría todavía, en el concepto de la libertad y en las ideas morales que en él se fundan, un motivo prácticamente suficiente de pedir, mas solamente por lo que se refiere al orden irrecusable de la razón práctica, el concepto del Ser Supremo, conforme a este concepto y a estas ideas, es decir, como un verdadero concepto de Dios, y de pedir también la naturaleza (aun nuestra propia existencia) como un objeto final fundado sobre las leyes morales. Mas como el mundo real ofrece a los seres racionales que encierra, una abundante materia para la teleología física (lo que no sería por otra parte necesario), el argumento moral halla aquí la confirmación que puede desear, en el sentido de que la naturaleza puede presentar algo análogo a las ideas (morales) de la razón. El concepto de una causa suprema inteligente (concepto que está muy lejos de bastar a la teología) recibe efectivamente por esto una realidad suficiente para el juicio reflexivo; mas no es necesario para fundar la prueba moral, y esta prueba no sirve para completar y elevar al rango de una prueba el concepto que por sí mismo no contiene nada tocante a la moralidad, desenvolviéndolo conforme al mismo principio. Dos principios también heterogéneos, que la naturaleza y la libertad no pueden dar más que dos pruebas diferentes, y toda tentativa para sacar este de aquella es insuficiente relativamente a lo que debe probar.

Sería muy satisfactorio para la razón especulativa que la teleología física pudiese dar la prueba que se pide, porque tendríamos la esperanza de fundar una teosofía (se llamaría así este conocimiento teórico de la naturaleza divina o de su existencia que bastara para la explicación de la constitución del mundo, y al mismo tiempo para la determinación de las leyes morales). Del mismo modo si la psicología pudiera suministrarnos el conocimiento de la inmortalidad del alma, daría lugar a la pneumatología, que sería muy agradable a la razón especulativa. Mas por vano que esto pueda ser para nuestra presuntuosa curiosidad, ni la una ni la otra llenan el deseo que experimenta la razón de poseer una teoría fundada sobre la naturaleza de las cosas. Mas la primera en tanto que teología, y la segunda en tanto que antropología, no alcanzan mejor su objeto, tomando por fundamento el principio moral, es decir, el principio de la libertad, y, por consiguiente, conformándose al uso práctico de la razón; es una cuestión que no es necesario perseguir aquí por más tiempo.

La prueba físico-teleológica no basta a la teología, porque ella no le da ni puede darle un concepto suficientemente determinado del Ser Supremo; porque es necesario llevar este concepto a otro origen, o suplir lo que falta a esta prueba con una adición arbitraria. Vosotros deduciréis de la gran finalidad de las formas de la naturaleza y de sus relaciones recíprocas a una causa inteligente del mundo; mas ¿cuál es el grado de esta inteligencia? Sin ninguna duda vosotros no os podréis lisonjear de llegar por aquí a la inteligencia más alta posible, porque deberíais reconocer entonces que no se puede concebir una inteligencia mayor que aquella de que halláis pruebas en el mundo, y sería atribuiros la omnisciencia. Del mismo modo deduciríais de la magnitud del mundo un grande poder en su autor; mas convendréis que esto no tiene sentido más que relativamente a vuestra facultad de comprender, y como no conocéis lo posible para compararlo con la magnitud del mundo que conocéis, no podréis con tan pequeña medida llegar a la omnipotencia de la causa primera. No obtenéis, pues, por esto un concepto del Ser Supremo que sea determinado y baste a la teología, porque no podéis hallar este concepto más que en el de la totalidad de perfecciones compatibles con una inteligencia en que los datos puramente empíricos no pueden serviros de ningún auxilio. Por lo que, sin este concepto determinado, no podéis deducir una causa inteligente única, sino solamente suponerla (para cualquier uso que esto sea). Se puede sin duda (como la razón no tiene nada que pueda oponer con justo título) permitiros añadir arbitrariamente

que cuando se halla tanta perfección, se puede muy bien admitir toda perfección reunida a una causa del mundo, puesto que la razón se acomoda mejor teórica y prácticamente a un principio tan determinado. Mas no podéis, sin embargo, dar este concepto del Ser supremo como probado para vosotros, puesto que no lo habéis admitido más que para que esto sea más cómodo para vuestra razón. No os lamentéis, pues; no vayáis inútilmente contra la pretensión audaz de los que ponen en duda la solidez de vuestros razonamientos; esto sería una vana jactancia, que haría creer que pretendéis disimular la debilidad de vuestro argumento, queriendo convertir una duda libremente expresada sobre el valor de este argumento en una duda impía sobre la santa verdad.

La teleología moral, por el contrario, que no tiene un fundamento menos sólido que la teleología física, pero que tiene la ventaja de descansar a priori sobre principios inseparables de nuestra razón, suministra lo que es necesario al establecimiento de una teología, es decir, un concepto determinado de la causa suprema, concebida como causa del mundo según leyes morales, y, por consiguiente, como una causa que satisface a nuestro objeto final moral, lo que no supone nada menos que la omnisciencia, la omnipotencia, la omnipresencia, etc., todos atributos que debemos concebir ligados y adecuados al objeto final moral que es infinito; y así es solamente como se puede obtener el concepto de una causa única del mundo, tal como lo exige toda teología.

De esta manera, también la teología conduce inmediatamente a la religión, es, decir, al conocimiento de nuestros deberes como órdenes divinas, puesto que el conocimiento de nuestro deber y del objeto final que la razón nos propone para ello, puede producir un concepto determinado de Dios, y puesto que este concepto se halla así por su mismo origen inseparable de la obligación para con este ser. Al contrario, aun cuando se pudiera llegar por un procedimiento puramente teórico a un concepto determinado del Ser Supremo (es decir, del Ser Supremo concebido simplemente como causa de la naturaleza), sería todavía muy difícil, aun quizá imposible, sin tener medios para una adición arbitraria, el atribuir a este Ser, por medio de pruebas sólidas, una causalidad regulada sobre leyes morales; y sin esto, no obstante, este pretendido concepto teológico no puede dar un concepto a la religión. Y aun cuando se pudiera llegar a una religión por esta vía teórica, sería por el sentimiento que ella inspiraría (y que es en esto lo esencial), bien diferente de aquella en la cual el concepto de Dios y la convicción (práctica) de su existencia derivan de las ideas fundamentales de la moralidad. En efecto, si supusiéramos primero la omnipotencia, la omnisciencia y los demás atributos del Autor del mundo, como conceptos sacados de otra parte, para aplicar después nuestros conceptos de los deberes a nuestra relación con este ser, estos conceptos tomarían el color de la inocencia o de una sumisión forzada; al contrario, si la ley moral, por el libre respeto que nos inspira y conforme al precepto de nuestra propia razón, nos propone el objeto final de nuestro destino, admitiríamos entre nuestras ideas morales una causa que se conformara con este objeto y pudiese hacerlo posible, y llenos de un verdadero respeto por esta causa, sentimiento que es necesario distinguir bien del temor físico, nos someteríamos a ella voluntariamente[150].

Si se pregunta qué nos importa tener una teología en general, es claro que no es necesaria para la extensión o a la rectificación de nuestro conocimiento de la naturaleza, y en general para cualquiera teoría, sino solamente para la religión, es decir, para el uso práctico, especialmente para el uso moral de la razón, bajo el punto de vista subjetivo. Si, pues, se halla que el solo argumento capaz de conducir a un concepto determinado del objeto de la teología es el argumento moral, y si se concede que este argumento no demuestra suficientemente la existencia de Dios más que relativamente a nuestro destino moral, es decir, bajo el punto de vista práctico, y que la especulación queda aquí por completo extraña y no aumenta la menor cosa del mundo la extensión de su dominio, no solamente no nos deberá admirar, sino que no se podrá hallar la adhesión que reclama este género de prueba insuficiente. En cuanto a la pretendida contradicción que se podría hallar entre lo que afirmamos aquí de la posibilidad de una teología, y lo que diría de las categorías la crítica de la razón especulativa, a saber, que ellas no pueden producir un conocimiento más que aplicándose a los objetos sensibles y no a lo supra-

sensible, basta para disiparla notar, que las categorías aplicadas aquí a un conocimiento de Dios, no lo son bajo el punto de vista teórico (de manera que determinen lo que es en sí su impenetrable naturaleza), sino solamente bajo el punto de vista práctico. Puesto que yo hallo la ocasión para poner fin a toda falsa interpretación de esta doctrina de la crítica, que es tan necesaria, y que con gran disgusto de los ciegos dogmáticos reduce la razón a sus límites, añadiré aquí la aclaración siguiente:

Cuando yo atribuyo a un cuerpo la fuerza motriz, y por consiguiente, lo concibo por medio de la categoría de la causalidad, yo lo conozco por esto mismo, es decir, determino el concepto de este cuerpo como objeto en general, por lo que en sí (como condición de la posibilidad de esta relación) conviene a este cuerpo como objeto de los sentidos. En efecto, como la fuerza motriz que yo le atribuyo es una fuerza de repulsión, le es necesario (aunque yo no coloque al lado de él otro cuerpo sobre el cual se ejerza esta fuerza) un lugar en el espacio, y una extensión, es decir, que ocupe cierta porción en aquel; además ocupa esta porción del espacio por las fuerzas repulsivas de sus partes; y, en fin, él no tiene ley según la cual lo ocupe (es decir, que la fuerza repulsiva de las partes debe decrecer en la misma proporción en que crece la extensión del cuerpo, y el espacio que llena con estas partes por medio de esta fuerza). Al contrario, cuando yo concibo un ser supra-sensible como el primer motor, y por consiguiente, por medio de la categoría de la causalidad aplicada a esta determinación del mundo (el movimiento de la materia), yo no lo he de concebir en cualquier lugar del espacio ni como extenso; yo no he de concebirlo ni aun como existente en el tiempo, ni como existente con otro. Yo no poseo, pues, ninguna de las determinaciones que podrían hacerme comprender la condición de la posibilidad de la producción del movimiento para este ser como principio. Por consiguiente, yo no lo conozco, en manera alguna en sí por el predicado de la causa (como primer motor), sino que yo no tengo más que la representación de una cierta cosa que contiene el principio de los movimientos en el mundo, y la relación de estos movimientos a este ser, como a su causa, no suministrándome por otra parte nada que sea propio para la naturaleza de la cosa que es causa, deja por completo vacío el concepto de esta causa. La razón de esto es, que con predicados que no hallan su objeto más que en el mundo, puedo muy bien llegar hasta la existencia de algo que contenga el principio de este mundo, mas no basta la determinación del concepto de este ser, en tanto que ser supra-sensible, porque este concepto rechaza todos estos predicados. Así pues, la categoría de la causalidad, determinada por el concepto de un primer motor, no me enseña en manera alguna lo que es Dios; mas quizá sería yo más afortunado, si buscase en el orden del mundo un medio, no solamente de concebir su causalidad como la de una inteligencia suprema, sino el conocerla por la determinación de este concepto, puesto que la embarazosa condición del espacio y el tiempo aquí ya desaparece. Sin duda la gran finalidad que hallamos en el mundo nos obliga a concebir una causa suprema para esta finalidad, y su causalidad como la de una inteligencia; mas no tenemos el derecho por esto de atribuirle esta inteligencia (como, por ejemplo, podemos concebir la eternidad de Dios o su existencia en todos los tiempos, puesto que no podemos, por otra parte, formamos ningún concepto de la pura existencia en tanto que magnitud, es decir, en tanto que duración, o como podemos concebir la omnipresencia divina o la existencia de Dios en todas partes, para explicarnos su presencia inmediata en cosas exteriores las unas a las otras, sin que, no obstante, podamos atribuir ninguna de estas determinaciones a Dios como algo que nos sea conocido en sí). Cuando yo determino la causalidad del hombre, relativamente a ciertas producciones que no son explicables más que por una finalidad intencional, y concibiéndola como una inteligencia de este ser, no hay razón para que yo me reduzca a esto, pues que yo puedo atribuirle este predicado como una propiedad muy conocida, y conocerle de este modo. Porque yo sé que las intuiciones son dadas a los sentidos del hombre, y son subsumidas por su entendimiento bajo un concepto, y por esto bajo una regla; que este concepto no contiene más que un signo general (abstracción hecha de lo particular) y así es discursivo; que las reglas de que se sirve para subsumir intuiciones dadas bajo una conciencia en general, son suministradas por este entendimiento anteriormente a estas intuiciones, etc.; yo atribuyo, pues, la inteligencia al hombre, como una propiedad por la cual le conozco. Mas si es permitido, y aun inevitable,

relativamente a cierto uso de la razón, concebir un ser supra-sensible (Dios) como inteligencia, no es permitido atribuírle esta inteligencia, y lisonjearse de poderle conocer por esto como por uno de sus atributos; porque es necesario descartar aquí todas estas condiciones, bajo las cuales solamente yo conozco un entendimiento. Yo no puedo transportar a un objeto supra-sensible el predicado que no sirve más que para la determinación del hombre, y por consiguiente, yo no puedo conocer por una causalidad así determinada lo que es Dios. Lo mismo sucede con todas las categorías que no tienen sentido para el conocimiento, bajo el punto de vista teórico, cuando no son aplicadas a objetos de experiencia posible. Mas, bajo otro punto de vista, yo puedo y debo concebir aun un ser suprasensible por analogía con un entendimiento, sin pretender conocerlo teóricamente por esto; es cuando esta determinación de su causalidad concierne a un efecto en el mundo que contiene un objeto moralmente necesario, pero imposible para seres sensibles. Porque entonces se puede fundar sobre propiedades y determinaciones de su causalidad concebidas en él simplemente por analogía, un conocimiento de Dios y de su existencia (una teología) que bajo el punto de vista práctico, pero solo bajo este punto de vista (moral) tiene toda la realidad necesaria. Hay, pues, una teología moral posible, porque si la moral puede exceder a la teología en cuanto a sus reglas, no puede en cuanto al objeto final que proponen estas mismas reglas, a menos que no se renuncie a toda aplicación de la razón a la teología. Mas una moral teológica (de la razón pura) es imposible, porque las leyes que la razón no da por sí misma originariamente, y cuya ejecución no ordena en tanto que facultad pura práctica, no pueden ser morales. Del mismo modo, una física teológica no sería nada, porque no propondría leyes físicas, sino mandatos de una suprema voluntad, mientras que una teología física (propiamente físico-teleológica) puede al menos servir de propedéntica a la verdadera teología, sin poderla fundar sobre sus propias pruebas, despertando por la consideración de los fines de la naturaleza, de que ofrece una rica materia, la idea de un objeto final que la naturaleza no puede establecer, y por consiguiente, excitando la necesidad de una teología que determine el concepto de Dios de una manera suficiente para el uso práctico supremo de la razón.

FIN DE LA CRÍTICA DEL JUICIO

# Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime

1764

## Primera sección

### De los diferentes objetos del sentimiento de lo sublime y de lo bello

Los diversos sentimientos de placer o de pena, dependen menos de la naturaleza de las cosas exteriores que los excitan, que de la sensibilidad particular de cada hombre. De aquí proviene que los unos hallan placer donde otros no experimentan más que disgusto, y que la pasión del amor es muchas veces un enigma para todos, o que este es vivamente contrariado por una cosa que es completamente indiferente a aquel. El campo de las observaciones de estas particularidades de la naturaleza humana se extiende muy lejos, y aun oculta una rica provisión de descubrimientos tan agradables como instructivos. Yo no dirigiré mi atención por el momento más que sobre algunos puntos notables de este campo, y emplearé más bien el ojo de un observador que el de un filósofo. Como el hombre no se encuentra feliz más que en tanto que satisface una inclinación, el sentimiento que le hace capaz de experimentar grandes goces, sin tener necesidad por esto de talentos extraordinarios, no es ciertamente, poca cosa. Personas muy importantes que no conocen autor más espiritual que su cocinero, ni obras de mejor gusto que las que hay en su bodega, hallarán en propósitos cínicos y en pesadas burlas, un placer tan vivo como el de que se jactan personas dotadas de una sensibilidad muy delicada. El rico que ama la lectura de los libros porque le distrae extraordinariamente; el mercader que no estima otro placer que el de que goza el hombre prudente que calcula las ventajas de su comercio; el voluptuoso que no ama las mujeres más que por el goce físico; el aficionado a la caza que se complace en la de las moscas, como Domiciano, o en la de las bestias salvajes, como A..., todos tienen una sensibilidad que los hace capaces de gozar a su manera, sin tener necesidad de envidiar otros placeres, o aun sin poder formarse una idea de ellos; mas esto no es, sin embargo, lo que debe fijar mi atención. Hay además un sentimiento más delicado, al cual se da este epíteto, sea porque de él se puede gozar mucho más tiempo sin hastío ni fatiga; sea porque suponga, por decirlo así, cierta irritabilidad del alma, que la hace propia al mismo tiempo, para las buenas inclinaciones; sea, en fin, porque anuncie talentos y cualidades superiores de espíritu mientras que, por el contrario, los demás sentimientos pueden hallarse en el hombre más desprovisto de ideas. Este es el sentimiento que quiero considerar bajo uno de sus aspectos. Yo descarto de él esta inclinación para los altos conocimientos, y este atractivo al cual un Keplero era tan sensible, cuando decía, como Bayle refiere, que no daría uno de sus descubrimientos por un reino. Este sentimiento es muy delicado para entrar en esta investigación, que no tocará más que a este otro sentimiento de los sentidos, del cual son capaces también las almas más comunes.

El sentimiento delicado que queremos examinar aquí, comprende dos especies: el sentimiento de lo sublime y el de lo bello. Los dos nos conmueven agradablemente, mas de diversa manera. El aspecto de una cadena de montañas cuyas cimas cubiertas de nieve se elevan sobre las nubes; la descripción de un violento huracán, o la pintura que nos hace Milton del reino infernal, excitan en todos una satisfacción mezclada de horror. Al contrario, la vista de praderas esmaltadas de flores, valles donde revolotean ruiseñores y por donde pasan numerosos rebaños; la descripción del Elíseo, o la pintura que hace Homero de la cintura de Venus, nos causan también un sentimiento de placer, pero que no tiene nada de divertido y alegre. Para ser capaz de recibir la primera impresión en toda su fuerza, es necesario estar dotado del sentimiento de lo sublime, y para gozar bien de la segunda, del sentimiento de lo bello. Robles elevados y umbrías solitarias en un bosque sagrado son sublimes; tallos de flores, pequeños zarzales y árboles dispuestos en figuras, son bellos. La noche es sublime, el día es bello. Los espíritus que poseen el sentimiento de lo sublime son inclinados insensiblemente hacia los

sentimientos elevados de la amistad, del desprecio del mundo, de la eternidad, por la calma y el silencio de una soirée de verano, cuando la luz brillante de las estrellas disipa las sombras de la noche, y cuando la luna solitaria aparece en el horizonte. El día brillante inspira el ardor del trabajo y el sentimiento de la alegría. Lo sublime conmueve, lo bello encanta. La figura del hombre absorbida por el sentimiento de lo sublime, es seria y alguna vez fija y elevada. Al contrario, el vivo sentimiento de lo bello se manifiesta por cierto esplendor brillante en los ojos, por la sonrisa, y muchas veces por una alegría estrepitosa. Alguna vez el sentimiento de lo sublime se halla acompañado de horror o de tristeza; en algunos casos de una tranquila admiración, y en otros se halla ligado al de una belleza extendida sobre un vasto plano. Yo llamaría la primera especie de sublime, lo sublime terrible, la segunda, sublime noble, y la tercera, sublime magnífico. Una profunda soledad es sublime, mas sublime terrible[151]. De aquí viene que las soledades de una inmensa extensión, como los pavorosos desiertos de Chamo en la Tartaria, han llevado siempre a la imaginación a colocar en ellos sombras terribles, duendes y fantasmas. Lo sublime debe siempre ser grande; lo bello puede también ser pequeño. Lo sublime debe ser simple, lo bello puede ser arreglado y adornado. Una gran altura es tan sublime como una gran profundidad; mas esta hace estremecerse, y aquella excita la admiración. De un lado, el sentimiento de lo sublime es terrible; de otro, es noble. El aspecto de una pirámide de Egipto, según refiere Hasselquist, conmueve mucho más que puede uno figurarse por una descripción escrita; mas la arquitectura de ella es simple y noble. La iglesia de San Pedro de Roma es magnífica. Como en este vasto y simple edificio, la belleza, por ejemplo, el oro, los mosaicos, etc., están de tal modo repartidos que el sentimiento que prevale es el de lo sublime, se llama este objeto magnífico. Un arsenal debe ser noble y simple; un palacio de residencia magnífico; un palacio de recreo, bello y adornado.

Una larga duración es sublime. Si pertenece al pasado, es noble; si se coloca en un porvenir indefinido, tiene algo de imponente. Un edificio que se remonta a la más grande antigüedad, es respetable. La descripción que hace Haller de la eternidad futura inspira un dulce temor, y la que hace de la eternidad pasada, una admiración fija.

## Segunda sección

### De las cualidades de lo sublime y de lo bello en el hombre en general

La inteligencia es sublime, el espíritu es bello. El atrevimiento es sublime y grande; la astucia, pequeña, pero bella. La circunspección, decía Cromwell, es la virtud de un burgomaestre. La veracidad y la rectitud son simples y nobles; la burla y la adulación amable, son delicadas y bellas. La gracia es la belleza de la virtud. La actividad desinteresada para prestar servicios es noble; la urbanidad y la honradez, son bellas. Las cualidades sublimes inspiran respeto; las bellas, amor. Las personas que están principalmente dispuestas al sentimiento de lo bello, no buscan amigos sinceros, constantes y verdaderos, más que en las circunstancias difíciles; escogen para su sociedad amigos alegres, amables y graciosos. Hay un hombre de tal naturaleza que se estima mucho, demasiado para poderle amar. Inspira admiración, pero está muy por cima de nosotros para que nos atrevamos a acercarnos a él con la familiaridad del amor.

Los que reunieran en sí las dos clases de sentimientos hallarían que la emoción de lo sublime es más poderosa que la de lo bello, pero que fatiga y no se puede experimentar mucho tiempo, si no alterna con esta última o no se halla acompañada de ella[152]. Es necesario que los grandes sentimientos a que se eleva algunas veces la conversación en una sociedad escogida, se cambien de tiempo en tiempo con ligeras bromas, y que las figuras que agradan hagan, con las figuras serias que conmueven, un bello contraste que introduzca alternativamente y sin esfuerzo las dos especies de sentimiento. La amistad tiene principalmente el carácter de lo sublime, el del amor, el de lo bello. Sin embargo, la ternura y el profundo

respeto que entran en el amor, le comunican cierta dignidad y cierta elevación, mientras que la broma y la familiaridad le dan el color de lo bello. La tragedia, según yo, se distingue principalmente de la comedia, en que aquella excita el sentimiento de lo sublime, mientras que esta excita el de lo bello.

La primera, en efecto, nos muestra generosos sacrificios por el bien de otros, resoluciones atrevidas, en el peligro, y una fidelidad probada. El amor en ella es melancólico, tierno y lleno de respeto. La desgracia de otro en ella excita en el alma del espectador sentimientos simpáticos, y hace latir su generoso corazón; entonces somos dulcemente conmovidos, y sentimos la dignidad de nuestra propia naturaleza. Al contrario, la comedia pone en escena ingeniosas tramas, intrigas sorprendentes, personas de espíritu que saben sacar partido del asunto, tontos que se dejan engañar, bufonerías, y ridículos caracteres. El amor no tiene en ella el aire de pena; es alegre y familiar. Aquí, sin embargo, como en otras cosas, lo noble puede juntarse a lo bello en cierta medida.

Los mismos vicios y las faltas morales toman algunas veces algunos de los rasgos de lo sublime o de lo bello; al menos hieren así nuestros sentidos, cuando la razón no los ha juzgado todavía. La cólera de un hombre formidable es sublime, como la de Aquiles en la Iliada. En general, los héroes de Homero son sublimes en el género terrible; los de Virgilio, lo son en el género noble. Hay algo de noble en la venganza abierta y atrevida que persigue un violento ultraje, y por ilegítima que pueda ser, el relato que se nos hace de ella, nos causa una emoción mezclada de placer y de terror. Cuando Schah Nadir fue atacado en su tienda por algunos conjurados, Hanway refiere que exclamaba después de haber recibido ya algunas heridas y de haberse defendido con desesperación: Piedad, y os perdono a todos. Uno de ellos le respondía, levantando un sable sobre él: Tú no has mostrado nunca piedad para nadie, y no mereces ninguna. La audacia y la resolución en un malvado son muy dañosas, pero no podemos comprender que se hable de ellas sin estar poseído de las mismas, y entonces, aun cuando se le lleve al suplicio, ennoblece en cierto modo, el que marche con fiereza y desdén. Por otra parte, un proyecto de astucia bien concebido, aun cuando tenga por objeto una picardía, encierra algo que se refiere a un fin y hace reír. La coquetería en el buen sentido, es decir, el deseo de seducir y encantar en una persona, por lo demás graciosa, es quizá reprensible, pero no deja de ser bello, y se prefiere ordinariamente a una continencia reservada y seria. El exterior que agrada en las personas, se refiere tanto al uno como al otro sentimiento. Una alta estatura inspira la consideración y el respeto; una pequeña, inspira más bien la confianza. Los caballos castaños y las yeguas negras nos acercan al de lo sublime; las yeguas cardosas y los caballos blondos se aproximan más al de lo bello. Una edad avanzada se asocia bien con las cualidades de lo sublime, y la juventud con las de lo bello. La misma distinción se aplica también a la diferencia de estados, y hasta en los sentidos debe conservarse esta distinción. Las personas grandes deben vestirse con sencillez cuando más con magnificencia; la compostura y el adorno hacen mejor a las personas pequeñas. Colores sombríos y una disposición uniforme convienen a la vejez; vestidos más claros y de un color vivo y chillón, hacen brillar la juventud. En los diversos estados, en igualdad de fortuna y de rango, el eclesiástico debe mostrar la mayor sencillez, el hombre de Estado, la mayor magnificencia. El chichisbén puede hacer la toilette que le agrade.

Aun en los accidentes exteriores de la fortuna, se halla algo que, al menos conforme a la opinión de los hombres, se refiere a estos sentimientos. El nacimiento y los títulos hallan ordinariamente los hombres dispuestos al respeto. La riqueza sin el mérito recibe homenajes desinteresados, sin duda porque la idea que de ella formamos se junta a la de las grandes cosas que ella permite realizar. Esta estima recae ocasionalmente sobre muchos pícaros ricos, que no emprenderán jamás nada semejante, y que no tienen la menor idea de los nobles sentimientos, únicos que pueden hacer las riquezas estimables. Lo que agrava la desgracia de la pobreza, es el desprecio que lleva consigo, y que el mérito no podrá enteramente destruir, al menos a los ojos del vulgo, cuando el rango y los títulos no engañan este sentimiento grosero de cualquier modo para su ventaja.

No hay en la naturaleza humana cualidades loables en que no se pueda ver descender por transiciones infinitas hasta el último grado de la imperfección. La cualidad de lo sublime terrible, desde que cesa de ser natural, viene a dar en lo raro[153]. Las cosas exageradas, en las que se supone sublimidad, aunque no presenten de ella casi nada; son necedades[154]; el que ama lo extravagante y cree en ello, es caprichoso[155]; el gusto de las cosas exageradas hace lo extravagante[156]. Por otra parte, el sentimiento de lo bello degenera; cuando está enteramente dotado de nobleza, viene a ser insípido[157]. Un hombre que cae en este defecto, cuando es joven, es un bobalicón[158]; en una edad mediana es un fatuo[159].

Y como es principalmente a la vejez a la que es necesario lo sublime, un viejo fatuo, es la criatura más despreciable del mundo, lo mismo que un joven extravagante es lo más insoportable. La broma y el chiste se refieren al sentimiento de lo bello. Sin embargo, se puede mostrar en esto mucha razón , y por ello referirlos más o menos a lo sublime. Aquel cuya gracia no anuncia esta marcha, bromea[160], el que bromea sin cesar, es un simple[161]. Se ven algunas veces personas prudentes bromear, y no es necesario poco espíritu para hacer descender la razón de su puesto sin causar ningún daño. Aquel cuyos discursos y acciones no distraen ni entretienen, es fastidioso[162]. El fastidioso que busca, sin embargo, hacer lo uno o lo otro, es insípido[163]. El insípido orgulloso, es un necio[164] y [165].

Yo quiero hacer un poco más clara, por medio de ejemplos, esta singular investigación de las debilidades humanas, porque cuando no se tiene el buril de Hogarth, es necesario suplir con descripciones lo que falta a la expresión del dibujo. Afrontar resueltamente los peligros para defender los derechos de su patria o de sus amigos, es sublime. Las cruzadas y la antigua caballería, eran raras; los duelos, miserables restos de las falsas ideas que ésta se había formado del honor, son necedades. Retirarse tristemente del ruido del mundo porque nos hallamos justamente fatigados, es noble. La piedad solitaria de los antiguos anacoretas, era rara. Refrenar sus pasiones por principios, es sublime. Las maceraciones, los votos y las demás virtudes monacales, son necedades. Huesos santos, madera santa y otras bagatelas de este género, comprendiendo entre ellos los santos escrementos del gran Lama del Thibet, son necedades. Entre las obras del espíritu y del sentimiento, los poemas épicos de Virgilio y de Klopstok, entran en el género noble, los de Homero y de Milton, en lo gigantesco[166]. Las Metamorfosis de Ovidio, son necedades, y todas las necedades de este género, los cuentos de hadas nacidos de la chochez francesa, son los más miserables que se puede imaginar. Las poesías de Anacreonte se hallan muy cerca de las que se dicen tonterías.

Las obras de inteligencia, en tanto que los objetos a que se consagran tienen también alguna relación con el sentimiento, se distinguen por los mismos caracteres. La idea matemática de la magnitud inmensa del universo, las meditaciones de la metafísica sobre la eternidad, la Providencia, la inmortalidad del alma, tienen cierta dignidad y contienen algo de sublime. En desquite la filosofía se deshonra muchas veces con vanas sutilezas, y sea cualquiera la profundidad que parezcan anunciar, las cuatro figuras silogísticas, no merecen menos ser colocadas entre las necedades de la escuela.

En las cualidades morales, la virtud solo es sublime. Hay, sin embargo, buenas cualidades morales que son amables y bellas, y que conformándose con la virtud, pueden considerarse como nobles, sin tener precisamente el derecho de ser colocadas en el número de los sentimientos virtuosos. Este juicio puede parecer, sutil y embrollado; expliquémonos. No se puede ciertamente llamar virtuosa esta disposición de espíritu, que es el origen de ciertas acciones, a las cuales podría la virtud inclinarse también, pero que derivando de un principio que no se conforma más que accidentalmente con la virtud, puede también por su naturaleza misma, hallarse en contradicción con las reglas universales de la misma. Cierta ternura del corazón, que se cambia fácilmente en un vivo sentimiento de compasión, es bella y amable, porque ella anuncia esta benevolente simpatía por la suerte de otros hombres, a la cual, tienden igualmente los principios de la virtud. Mas esta pasión benevolente, es débil, y siempre ciega. Suponed, en efecto, que os obliga a socorrer con vuestro dinero a un desgraciado, pero que hayáis contraído

una deuda para con nosotros, y que os habéis colocado por ella fuera de poder cumplir el estrecho deber de la honradez; evidentemente vuestra acción no ha podido provenir de una disposición verdaderamente virtuosa, porque una disposición tal no os habría llevado a sacrificar al entrañamiento de la emoción, una obligación más sagrada. Si, por el contrario, la benevolencia universal proviene en vosotros de un principio, al cual subordináis todas vuestras acciones, la piedad por los desgraciados, subsiste siempre, pero considerándola bajo un punto de vista más elevado, le conserváis su verdadero puesto en el conjunto de nuestros deberes; porque si la benevolencia general es un principio de simpatía por los males de nuestros semejantes, es también un principio de justicia, que os ordena no practicar esta acción. Desde que este sentimiento ha tomado el carácter de universalidad que le conviene, es sublime, pero más frío. Porque no es posible que nuestro corazón esté lleno de ternura por todo hombre, y que cada nueva desgracia extraña le sumerja en la pena; además, el hombre virtuoso no cesaría de derretirse en lágrimas como Heráclito, y toda esta bondad de corazón , no serviría más que para hacer un tierno perezoso[167].

En el número de los buenos sentimientos que son bellos y amables sin ser el fundamento de una verdadera virtud, es necesario contar también la complacencia, o esta inclinación que nos lleva a hacernos agradables a los demás, mostrándoles amistad, accediendo a sus deseos, y conformando nuestra manera de ser con sus sentimientos. Esta afabilidad seductora es bella, y la flexibilidad de un corazón donde reina denota la bondad. Mas está tan lejos de ser una virtud, que si principios superiores no le fijan límites y no le debilitan, puede engendrar todos los vicios. Porque sin considerar que esta complacencia, por las personas que tratamos viene a ser muchas veces injusticia, para aquellas que viven fuera de este pequeño círculo, un hombre que se entregase por completo a esta inclinación, podría tomar todos los vicios sin estar naturalmente dispuesto a ello sino por el deseo de agradar. Así es que, por efecto de una muy amable complacencia, vendría a ser embustero, holgazán, borracho, etc., porque no obra conforme a reglas de buena conducta, sino conforme a una inclinación que es bella en sí, pero que viene a ser insípida cuando no tiene sostén ni principios.

La virtud no puede, pues, ser ingerida más que sobre principios que la hagan tanto más sublime y tanto más noble cuanto son más generosos. Estos principios no son reglas especulativas, sino la conciencia de un sentimiento que existe en el corazón de todo hombre, y que se extiende mucho más lejos que los principios particulares de la piedad y de la complacencia. Yo creo abrazarlo todo, llamando este sentimiento el sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana. El sentimiento de la belleza de la naturaleza humana es el principio de la benevolencia universal, el de su dignidad, el de la estima universal; y si este sentimiento toca a su más alta perfección en el corazón de alguno, este hombre se amará y se estimará, pero solamente, como uno de aquellos a los cuales se extiende su vasto y noble sentimiento.

Esto no es que, subordinado a una inclinación tan general nuestras inclinaciones particulares, podamos asignar ciertas proporciones a nuestras inclinaciones benevolentes y adquirir esta noble creencia que es la belleza de la virtud.

Considerando la debilidad de la naturaleza humana y la poca influencia que el sentimiento moral universal habla de ejercer sobre la mayor parte de los corazones, la Providencia ha puesto en nosotros, como suplementos a la virtud, estas inclinaciones auxiliares que, llevando a bellas acciones ciertos hombres poco capaces de dirigirse conforme a principios, pueden servir también para estimular a los demás. La piedad y la complacencia son principios de bellas acciones, que serían quizá ahogadas sin esto por el interés personal; pero estos no son, como hemos visto, principios inmediatos de virtud, aunque sean ennoblecidos por su parentesco con la virtud y aunque tomen su nombre. Yo puedo, pues, llamarlas virtudes adoptivas, para distinguirlas de aquella que se funda sobre principios, y que es la verdadera virtud. Aquellas son bellas y de atractivo, ésta sola es sublime y respetable. Se llama buen corazón el natural en que reinan los buenos sentimientos, y bueno, el hombre que

posee este natural; mientras que se atribuye con razón un noble corazón a aquel que es virtuoso por principios, y se le da el título de hombre de bien. Estas virtudes adoptivas tienen al menos una gran semejanza con la verdadera, en que contienen el sentimiento de un placer inmediatamente ligado a las acciones buenas y benévolas. El hombre bueno sin ninguna mira ulterior, y por un efecto inmediato de su complacencia, os mostrará la dulzura y la honradez y experimentará una piedad sincera por la desgracia de otro.

Mas como esta simpatía moral no basta todavía para llenar la pereza natural del hombre para obrar por razón del interés general, la Providencia ha puesto todavía en nosotros cierto sentimiento delicado destinado a excitarnos o a servir de contrapeso al grosero egoísmo y a las voluptuosidades vulgares. Quiero decir el sentimiento del honor y de su consecuencia, la vergüenza. La opinión que los demás pueden tener de nuestro mérito y el juicio que pueden formar sobre nuestra conducta, son motivos muy poderosos y que obtienen de nosotros muchos sacrificios, y lo que la mayor parte de los hombres no hubiera hecho, ni por un movimiento inmediato de bondad, ni por respeto a los principios, sucede muchas veces por efecto de una simple deferencia a la opinión, muy útil, pero también muy superficial de los demás hombres, como si el juicio de otro determinara nuestro mérito y el de nuestras acciones. Lo que sucede por este impulso no es en manera alguna virtuoso; así el que quiere pasar por tal, oculta cuidadosamente el motivo que lo determina. Este impulso no está tan cerca de la verdadera virtud como la bondad, porque no es inmediatamente determinado por la belleza de las acciones, sino por el estado que produce en otro. Yo puedo, pues, como el sentimiento del honor es un sentimiento delicado, llamar todo lo que este sentimiento produce semejante a la virtud, una brillante apariencia de virtud[168].

Si comparamos los diferentes naturales de los hombres, en tanto que una de estas tres especies de sentimiento domina y determina su carácter moral, hallaremos que cada una de ellas se halla estrechamente ligada con uno de los temperamentos que se distinguen ordinariamente, y que además, el defecto del sentimiento moral es principalmente el propio del flemático. Esto no es que el signo característico de estos diversos naturales descanse sobre los rasgos que consideramos aquí, porque en la distinción que se hace ordinariamente, se piense principalmente en los sentimientos más groseros, como en el interés personal, la voluptuosidad vulgar, etc., que no debemos examinar en este tratado. Mas los sentimientos morales más delicados que estudiamos, pueden muy bien ir con tal o cuál de estos temperamentos, y se hallan ligados a ellos la mayor parte del tiempo.

Un sentimiento íntimo de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana, la resolución y la fuerza de referir a ella todas sus acciones como a un principio universal, son cosas serias y que no conforman ni con un carácter jovial y ligero, ni con la movilidad de un aturdido. Se aproximan aun a la melancolía, en tanto que este sentimiento dulce y noble nace del temor que experimenta un alma en presencia de ciertos obstáculos, cuando llena de una gran resolución, ve los peligros a que debe sobreponerse, y que tiene ante sus ojos una difícil, pero grande victoria que obtener sobre sí misma. La verdadera virtud, la que se funda sobre principios, lleva en sí algo que parece conformar con el carácter melancólico, en el sentido templado de la palabra.

La bondad, esta belleza y esta sensibilidad delicada del corazón que viene a ser en los casos particulares piedad o benevolencia, según la ocasión, está sometida al cambio de las circunstancias, y como el movimiento del alma no depende en esto de un principio general, toma fácilmente diversas formas, según que los objetos se presenten bajo tal o cuál aspecto. Cuando esta inclinación tiende a lo bello, parece unirse más naturalmente al temperamento que se llama sanguíneo, el cual es ligero y entregado a los placeres. En este temperamento es en donde habríamos de buscar las cualidades amables que hemos llamado virtudes adoptivas.

El sentimiento del honor es ordinariamente mirado como un signo de complexión colérica, y podemos hallar aquí ocasión de investigar, para retratar tal carácter, las consecuencias morales de este sentimiento

delicado, que la mayor parte del tiempo no tiene por objeto más que la envidia de brillar.

No hay hombre en el cual no se halle algún rasgo de sentimiento delicado, pero el carácter más desprovisto de esta especie de sentimiento, aquel en que se nota principalmente lo que se llama relativamente insensibilidad, es el carácter flemático, que se mira aun como privado de los móviles más groseros, tales como el amor al dinero, etc., móviles que podemos, en todo caso, dejar, porque no entran en este plan.

Consideremos, sin embargo, más de cerca los sentimientos de lo bello y lo sublime, principalmente en tanto que son morales, en sus relaciones con la división establecida de los temperamentos.

Aquel cuya sensibilidad se inclina a lo melancólico, no se llama así porque se prive de los goces de la vida y se abandone a una sombría tristeza, sino porque sus sentimientos le llevarán más bien hacia este estado que a ningún otro, si se elevan a cierto grado, o si reciben por cualquiera causa una falsa disección. Hay, principalmente, el sentimiento de lo sublime. La misma belleza, a la cual nos mostramos muy sensibles, no debe solamente encantarle, es necesario que le conmueva, inspirándole la admiración. El goce de los placeres es más serio en él, sin que por esto sea menor. Las emociones de lo sublime tienen algo de más seductor para él que los frívolos atractivos de lo bello. Su bienestar tendrá más contento que viveza. Es constante; así subordina sus sentimientos a los principios. Aquellos se hallan tanto menos sujetos a la inconstancia y al cambio, cuanto estos son más generosos, y cuanto el sentimiento que debe dominar los demás es más extenso. Todos los principios particulares de las inclinaciones se hallan sometidos a muchas excepciones y vicisitudes, cuando no derivan de este modo, de un principio superior. El vivo y amable Alcesto dice: «Yo amo y estimo a mi mujer, porque es bella, halagüeña y sensata.» Mas si una enfermedad la desfigura, o la edad la vuelve adusta, o si cuando se haya disipado el primer encanto no os parece más sensata que otra, ¿qué sucederá? ¿Qué vendrá a ser vuestra inclinación cuando no tenga pretexto? Ved, al contrario al sabio y benévolo Adrasto que se dice a sí mismo: «Yo mostraré a esta persona afección y estima, porque es mi mujer.» Esta manera de pensar es noble y generosa. Los atractivos efímeros tienen bella desaparición; ella no es menos su mujer. El noble principio subsiste, y no está sometido a las circunstancias exteriores. Tal es el carácter de los principios comparados con los movimientos que hacen nacer las circunstancias exteriores; y tal es el hombre que obra conforme a principios, comparado con el que sorprende la ocasión de un buen y generoso movimiento. ¿Qué será, pues, si la voz de su corazón habla así? Yo debo socorrer este hombre, porque sufre; esto no es que sea mi amigo o compañero; esto no es que yo lo crea capaz de pagar un día mi beneficio con su reconocimiento; no se trata en este momento de razonar o de concretarse a cuestiones; es un hombre, y todo lo que toca a los hombres me toca también. Su conducta se apoya entonces sobre el más alto principio de benevolencia que puede haber en la naturaleza humana, y es por completo sublime, tanto por la invariabilidad de este principio como por la universalidad de su aplicación.

Continúo mis observaciones. El hombre de un humor melancólico, se inquieta poco por el juicio de los demás, y de lo que ellos puedan tener por bueno o verdadero; no se fía más que de sus propias luces; como da a sus motivos el carácter de principios, no es fácil reducirle o llevarle a otras ideas; su constancia degenera en obstinación alguna vez. Ve con indiferencia el cambio de las modas, y desprecia su efecto. La amistad es un sentimiento que le conviene, porque es sublime. Puede muy bien perder un amigo inconstante; mas éste no lo perderá tan pronto; el recuerdo mismo de una amistad extinguida es todavía respetable a sus ojos. Para él la afabilidad es bella, pero un silencio elocuente es sublime. Guarda fielmente sus secretos y los de los demás. Halla la veracidad sublime, y odia la mentira y la disimulación. Tiene un elevado sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana. Se estima a sí mismo, y tiene a cada hombre por una criatura que merece la estima. No soporta ninguna baja servidumbre, y su noble corazón no respira más que por la libertad. Todas las cadenas le son odiosas, desde las cadenas doradas que se llevan al cuello, hasta las de pesado hierro que se llevan

en los presidios. Es un juez severo para sí mismo y los demás, y le hallaréis de una vez descontento de sí mismo y disgustado del mundo.

Cuando este carácter viene a degenerar, la gravedad inclina a la tristeza, la piedad al fanatismo, el amor de la libertad al entusiasmo. La ofensa y la injusticia encienden en él el deseo de la venganza; entonces es muy formidable, porque desafía el peligro y desprecia la muerte. Si su sensibilidad se halla turbada, y su razón no está suficientemente esclarecida, cae en lo raro. Inspiraciones, apariciones, tentaciones, todas estas cosas le asaltan. Su inteligencia es todavía más débil, cae todavía más bajo, en las necedades. Sueños proféticos, presentimientos y milagros, he aquí lo que hay para él. Corre el riesgo de llegar a lo caprichoso o extravagante.

En el hombre cuyo temperamento es sanguíneo, el sentimiento de lo bello domina. Así sus amigos son alegres y vivos. Si no se manifiesta alegre, es que está descontento; porque no sabe casi encerrar en sí mismo su satisfacción. Halla la variedad bella, y ama el cambio. Busca la alegría en sí mismo y alrededor de sí; alegra a los demás, y se muestra buen compañero. Tiene mucha simpatía moral. Goza con la alegría de los demás, y padece con sus pesares. Su sentimiento moral es bello; mas no descansa sobre principios; al contrario, depende siempre inmediatamente de la impresión del momento. Es amigo de todos los hombres, o lo que viene a ser lo mismo, no es propiamente amigo de nadie, aunque sea bueno y benévolo. No disimula. Hoy tendrá para nosotros maneras afables y amistosas, y mañana, si estamos enfermos o en la desgracia, se hallará verdadera y sinceramente enternecido, pero se separará de nosotros dulcemente, hasta que las circunstancias hayan cambiado. No hagáis jamás de él un juez; las leyes son ordinariamente muy severas para él, y se deja seducir por las lágrimas. Es un santo malvado, porque no es ni absolutamente bueno, ni absolutamente malo. Se extravía muchas veces, y viene a ser vicioso, más por complacencia que por inclinación. Es generoso y bienhechor, mas paga mal a sus acreedores, porque tiene más bien bondad que sentimiento de la justicia. Nadie tiene tan buena opinión de su corazón , como él mismo. Aun cuando no tiene mucha estima para sí, no se deja de amar. Cuando su carácter declina, cae en lo insípido, es decir, en las bagatelas y en las puerilidades. Si la edad no disminuye su vivacidad o no le da más inteligencia, corre el riesgo de venir a ser un viejo fatuo.

Aquel a quien se atribuye una naturaleza colérica, tiene un sentimiento dominante por esta especie de sublime, que se puede llamar lo magnífico. Lo magnífico es propiamente como la aparencia de lo sublime, o como un color muy chillón que nos oculta el interior de la cosa o de la persona, el cual es quizás ordinario y malo, y nos engaña y atrae por el aparato exterior. Del mismo modo que un edificio recubierto de una materia que representa piedras talladas, produce una impresión tan grande como si fuera construido de esta manera, y las cornisas y las pilastras despiertan en nosotros la idea de la solidez, aunque no tengan sostén, y ellas no sostengan nada; del propio modo brillan las virtudes ficticias, oropel de sabiduría y mérito en pintura.

El colérico juzga su propio mérito y el valor de sus acciones conforme a la apariencia que pueden tener a la vista de los demás. Es indiferente a la, cualidad interior de las cosas y a los motivos de las acciones; no se halla animado de ninguna verdadera benevolencia, ni atraído por la estima[169]. Su conducta es artificial. Es necesario que sepa colocarse en diferentes puntos de vista, a fin de juzgar el efecto que producirá según las diversas posiciones del espectador, porque no se inquieta de lo que es, sino de lo que aparece. Es necesario que conozca bien el efecto que su conducta debe producir fuera, sobre el gusto en general, y las diversas impresiones que hará nacer. Como esta atención y esta prudencia exigen mucha sangre fría y no dejarse cegar por el amor, la piedad ni la simpatía, se evitará también muchas locuras y disgustos en los cuales cae el hombre de temperamento sanguíneo que se entrega al entrañamiento del primer sentimiento. Así parece ordinariamente más razonable que lo es en efecto. Su benevolencia no es más que urbanidad; su estima, ceremonia; su amor, lisonja estudiada. Está siempre satisfecho de sí mismo, cuando toma el aire de un amante o de un amigo, y no es jamás ni lo uno ni lo otro. Busca el brillar por todos modos; mas como todo en él

es artificial y ficticio, es ruin y pequeño. Obra conforme a principios más que el de temperamento sanguíneo, que no se conmueve más que por impresiones accidentales; pero sus principios no son los de la virtud; estos son los del honor. No tiene el sentimiento de la belleza o el del valor de sus acciones, sino que no piensa más que en el juicio que de él formará el mundo. Como su conducta, cuando no se ven sus motivos; es por lo demás casi tan generalmente útil como la virtud misma, obtiene del vulgo la misma estima que el hombre virtuoso, mas él se oculta cuidadosamente a los ojos más penetrantes, porque sabe que el descubrimiento de los motivos que le determinan secretamente, le quitarían la estima. Así está muy sujeto a la disimulación; hipócrita en religión, adulador en el trato social, cambiando según las circunstancias en los partidos políticos. Se hace voluntariamente esclavo de los grandes, para venir a ser por este medio el tirano de los pequeños. La ingenuidad, esta bella y noble simplicidad que lleva el sello de la naturaleza y no del arte, le es completamente extraña. Es por lo que cuando sa gusto degenera, el estrépito que produce viene a dar en gritos, es decir, brilla de una manera desagradable. Su estilo y su compostura caen entonces en un galimatías y en la exageración, especie de necedad que es para lo magnífico lo que lo bizarro o lo fantástico, es a lo sublime serio. Cuando está ofendido, recurre a los duelos o a los procesos, y en sus relaciones civiles no se ocupa más que de sus antepasados, de su rango y de sus títulos. En tanto que no es más que vano, es decir, en tanto que no busca más que el honor y no piensa más que en agradar a la vista, es ya insoportable; mas si falto de toda superioridad real y de todo talento, está lleno de orgullo, viene a ser precisamente, como él más temería aparecer, un loco.

Como en el carácter flemático no entra ningún elemento de lo sublime o de lo bello, al menos en un grado que merezca llamar la atención, este carácter no pertenece al conjunto de nuestras observaciones.

De cualquier especie que sean los sentimientos delicados de los que nos hemos ocupado hasta aquí, que sean sublimes o bellos, es su suerte común de aparecer siempre falsos y absurdos a aquel que no es decididamente llevado a ellos por la naturaleza. Un hombre que no ama más que las ocupaciones tranquilas y útiles, falto, por decirlo así, de órganos para sentir lo que hay de noble en un poema o en una virtud heroica, prefiere Robinson a Grandisson, y Catón no es para él más que un loco obstinado. Del mismo modo, personas de un natural más serio hallan insípido lo que es un atractivo para los demás, y la simplicidad ingenua de una pastoral o égloga les parece insípida y pueril. Y aun los que no están enteramente privados de estos sentimientos delicados son afectados por ellos de muy diversas maneras, y se ve que este halla noble y lleno de confianza lo que aquel halla grande, pero bizarro. Las ocasiones que hemos tenido de observar el gusto en cosas que no tienen carácter moral, nos suministran el medio de deducir con bastante verosimilitud el carácter de las facultades superiores de su espíritu, y aun de los sentimientos de su corazón. Yo supondría muy bien que aquel que hallara el fastidio en una bella música, no es muy sensible a las bellezas del arte de escribir, o a las delicadas seducciones del amor.

Hay cierto espíritu de bagatelas[170] que anuncia una especie de sentimiento delicado directamente opuesto a lo sublime. Es el gusto de las cosas que suponen mucho arte y piden mucho trabajo, como los versos que se pueden leer al revés, enigmas, sortilegios, logogrifos, etc. Este es el gusto de todo lo que es compuesto y arreglado con mucho ingenio, mas sin ningún objeto de utilidad, por ejemplo, libros cuidadosamente arreglados sobre las largas tablas de una biblioteca, donde se pasea una cabeza vacía que se concreta a mirarlos; departamentos adornados como los gabinetes de óptica, sostenidos con la mayor propiedad, más habitados por un huésped duro y díscolo. Es el gusto, en fin, de todo lo que es raro, por mediano que pueda ser por otra parte su valor intrínseco, como la lámpara de Epicteto, un guante del rey Carlos XII, y bajo cierto respecto las medallas. Se puede suponer que los que tienen estos gustos son quisquillosos y raros en la ciencia, y que no tienen en sus costumbres el sentimiento de lo que es bello y noble en sí.

Nosotros tenemos muchas veces la culpa de acusar a los que no perciben el valor o la belleza de lo que nos inspira o nos encanta, por no

comprenderlo. No se trata tanto aquí de lo que comprende nuestra inteligencia, como de lo que experimenta nuestra sensibilidad. Sin embargo, las facultades del alma se hallan tan íntimamente ligadas, que se puede las más veces juzgar de los dones del espíritu por la manera en que el sentimiento se manifiesta. Porque es en vano que estos dones hubieran sido prodigados a aquel que no tuviera al mismo tiempo un vivo sentimiento de lo que es verdaderamente noble o bello, y que no hallara en esto un móvil para hacer de estos dones un uso bueno y legítimo[171].

Se llama ordinariamente útil, lo que puede satisfacer las necesidades más groseras, como lo que puede procurarnos lo superfluo en la comida y la bebida, o el lujo en nuestro vestido, en nuestros muebles, y la prodigalidad en los festines. Yo no veo, sin embargo, por qué no se pone entre las cosas útiles igualmente todo lo que nos hacen desear nuestros más vivos sentimientos. Si se estima todo sobre esta base, el que no tiene otra guía que el interés personal, no será jamás un hombre con quien se pueda razonar sobre las cosas que exigen un gusto delicado. Para este hombre una gallina valdrá ciertamente más que un papagayo, una holla de hierro más que un vaso de porcelana, un labrador más que todas las cabezas sabias del mundo, y tendrá como una gran falta el darse tanto trabajo para descubrir la distancia de las estrellas fijas, como por no haber hallado el mejor medio de servirse de la carne. ¡Mas qué locura discutir aquí, puesto que nuestros sentimientos no se conforman, y es imposible ponerlos de acuerdo! Sin embargo, no es el hombre, por groseros y vulgares que sean sus sentimientos, el que no puede apercibirse de que los encantos y goces de la vida; los menos indispensables en apariencia, atraen casi todos nuestros cuidados, y que si queremos excluirlos, casi todos nuestros esfuerzos serían sin motivo y sin objeto. Del mismo modo no hay nadie bastante grosero para no presentir que una acción moral, al menos en otro, nos atraerá tanto más cuanto sea desinteresada, y cuanto sus motivos sean más nobles.

Cuando yo observo alternativamente la parte noble y la débil del hombre, me repruebo a mí mismo de no poderme colocar bajo el punto de vista en que se ven armonizarse estos contrastes, de manera que den un carácter imponente al gran cuadro de la naturaleza humana. Porque yo no ignoro que las posiciones más grotescas, referidas al gran plan de la naturaleza, no pueden causar más que una noble impresión, aunque tengamos la vista muy corta para recibirlas bajo este respecto. Sin embargo, para tirar un golpe de vista rápido sobre este plan, yo creo poder agregar las observaciones siguientes. Aquellos de entre los hombres que obran conforme a principios, son poco numerosos, y esto es un bien en definitiva, porque es fácil extraviarse en estos principios, y el daño que de esto resulta, es tanto mayor, cuanto los principios son más generosos, y la persona que somete a ellos su conducta es más constante. Los que obedecen a buenas inclinaciones, son más numerosos, y esto es excelente, aunque no se pueda casi hacer de ello un mérito para los individuos; porque si estos instintos virtuosos engañan alguna vez, atestiguan el uno en el otro, el gran objeto de la naturaleza, como los otros instintos que dirigen tan regularmente el mundo animal. Los que tienen siempre ante los ojos su querido yo, y refieren a él todos sus esfuerzos, y para el que el interés personal es un gran eje alrededor del cual quisieran hacer girar todo, son los más numerosos; y no se puede en esto tener nada más ventajoso, porque estos son los más activos, los más arreglados y los más prudentes. Dan a todo la consistencia y la solidez, concurriendo, sin quererlo, a la utilidad general, y suministrando los materiales y los fundamentos sobre los cuales almas más delicadas pueden esparcir la belleza y la armonía. En fin, el amor del honor está en todos los corazones, aunque diversamente distribuido, lo que debe dar al conjunto una belleza arrebatadora. Porque aunque la ambición sea una locura, cuando se hace de ella la regla única a la cual se refieren todas sus demás inclinaciones, ello es, sin embargo, excelente como móvil auxiliar. En efecto, obrando en este gran teatro conforme a sus inclinaciones dominantes, cada uno obedece al mismo tiempo a un móvil secreto que le lleva a colocarse en un punto de vista extraño, para poder juzgar la impresión que su conducta debe producir sobre los demás. Así es, que los diversos grupos se reunirán en un cuadro de un magnífico efecto, en donde la unidad reine en medio de la variedad, y en cuyo conjunto sobresalgan la belleza y la unidad de la naturaleza humana.

## Tercera sección

### De la diferencia de lo sublime y de lo bello en la relación de los sexos

El primero que comprendió todas las mujeres bajo la denominación de bello sexo, quiso quizá decirles algo lisonjero, mas sin duda lo encontró más justo que lo creía él mismo. Porque sin considerar que su figura es en general más fina, sus rasgos más delicados y más dulces, su fisonomía más significativa y de más atractivo en la expresión de la amistad, de la broma y de la afabilidad que entre los hombres, y sin hablar de esta virtud mágica y secreta por la cual nos disponen y nos apasionan para juzgarlas de una manera favorable, se nota principalmente en el carácter de este sexo rasgos particulares que lo distinguen claramente del nuestro, y que son principalmente notados con el sello de la belleza. De otro lado, nosotros podríamos reivindicar la denominación de sexo noble, si no fuera deber de un noble carácter el rechazar los títulos de honor, y querer mejor darlos que recibirlos. Esto no significa que se deba entender por esto que a la mujer falten cualidades nobles, o que el hombre no pueda tener ninguna especie de belleza; al contrario, se quiere que cada sexo reúna estos dos géneros de cualidades, mas de tal suerte, que en la mujer todas las otras ventajas concurran a revelar el carácter de la belleza, al cual debe referir todo lo demás; mientras que por el contrario, lo sublime debe ser el signo característico del hombre, y dominar visiblemente todas sus cualidades. Tal es el principio que debe dirigir todos nuestros juicios, sean de censura o de elogio, sobre los dos sexos; el mismo que hay que tener en cuenta en toda educación, en todo esfuerzo emprendido para conducir el uno al otro a su perfección moral, si no se quiere borrar enteramente esta diferencia halagüeña que la naturaleza ha puesto entre ellos. Porque no basta representarse que hay criaturas humanas ante nuestra vista; no se debe olvidar que estas criaturas no son todas del mismo género.

Las mujeres tienen un sentimiento innato y poderoso por todo lo que es bello, elegante y adornado. Ya en la infancia aman ellas la compostura. Son propias y muy sensibles para todo lo que puede causar gustos. La lisonja les agrada, y se les puede entretener con bagatelas, con tal de que estén alegres y contentas. Tienen, desde muy temprano, maneras modestas; saben darse un aire fino, y poseerse por sí mismas en una edad en que la juventud más elevada del otro sexo es todavía intratable, torpe y embarazada. Tienen mucha simpatía, bondad y compasión. Prefieren lo bello a lo útil: así son voluntariamente económicas para lo superfluo de sus gastos de manutención, con el fin de poder gastar más en su toilette y compostura. Son muy sensibles a la más pequeña ofensa, y muy hábiles para notar la más ligera falta de atención y de estima. En una palabra, representan en la naturaleza humana el predominio de las bellas cualidades sobre las nobles, y sirven aun para civilizar al sexo masculino.

Se me dispensará, así lo espero, de la enumeración de las cualidades de los hombres análogas a las de que he hablado, y nos contentaremos con considerarlas, refiriendo las unas a las otras. «El bello sexo tiene tanto espíritu como el sexo masculino, pero es del bello espíritu, mientras que el nuestro es un espíritu profundo, expresión idéntica a la de lo sublime.»

Es propio de las acciones bellas indicar una gran facilidad, y parecer que se han ejecutado sin ningún trabajo; al contrario, grandes esfuerzos, dificultades enormes, excitan la admiración y pertenecen a lo sublime. Profundas reflexiones, una contemplación larga y sostenida son nobles, pero difíciles, y no convienen casi a una persona cuyos encantos naturales no nos deban dar otra idea que la de la belleza. Estudios fastidiosos, penosas investigaciones, por lejos que una mujer las lleve, borran las ventajas propias de su sexo; podrá muy bien llegar a ser, a causa de la rareza del hecho, el objeto de una fría admiración, mas también comprometerá en esto sus encantos, que le dan tan gran poder sobre el otro sexo. Una mujer que tiene la cabeza llena de griego, como madama Dacier, o que emprende sabias disertaciones sobre la mecánica, como la marquesa del Chatelet, haría muy bien en llevar barba, porque esto

expresaría quizá todavía más bien el profundo saber que la ambición. El bello espíritu escoge por objeto todo lo que toca a los sentimientos más delicados; abandona las especulaciones abstractas y los conocimientos útiles pero áridos para el espíritu laborioso, sólido y profundo. Así las mujeres no aprenderán la geometría; ellas no sabrán del principio de la razón suficiente o de las mónadas más que lo que les sea necesario para sentir el chiste esparcido en las sátiras de los pequeños críticos de nuestro sexo. Las bellas pueden dejar turnar los torbellinos de Descartes, si inquietarse, cuando aun la amable Fontanelle querría acompañarlos en medio de los planetas. Ellas no perderán nada del poder de sus encantos, por ignorar todo lo que Algarotti se ha tomado el trabajo de escribir para las mismas sobre las fuerzas atractivas de la materia conforme al sistema de Newton. En la historia, ellas no se llenarán la cabeza de batallas, y en la geografía de plazas fuertes; porque les conviene tan poco sentir el viento del cañón, como a nosotros sentir el almizcle.

Se dirá que por una astucia maliciosa, los hombres quieren inspirar al bello sexo este mal gusto. Porque sintiendo bien su debilidad para con los encantos naturales de este sexo, y sabiendo que una sola mirada maligna les turba mucho más que la cuestión más difícil, saben también que, desde que las mujeres siguen este gusto, encuentran su superioridad y adquieren una ventaja que muy difícilmente habrían obtenido sin eso, la de halagar con una generosa indulgencia la sensibilidad de su vanidad. El objeto de la ciencia de las mujeres es principalmente la especie humana, y en ella el hombre en particular. Su filosofía no es razonar, sino sentir. Es necesario no perder de vista esta verdad, si se quiere darles ocasión a mostrar su bella naturaleza. No se debe pretender desenvolver su memoria, sino sus sentimientos morales, y esto, no por medio de reglas generales, sino por el resultado de acciones particulares, sobre las cuales se apelará a su juicio. Los ejemplos sacados de la antigüedad y que muestran la influencia que el bello sexo ha ejercido en los negocios del mundo, las diversas condiciones que le han dado los hombres en otros siglos y en países extranjeros, el carácter de los dos sexos cuando se traduce en estos ejemplos, el gato variado de los placeres, he aquí su historia y su geografía. Es bello hacer agradable a una mujer la vista de un mapa que represente el globo terrestre o las principales partes de la tierra. Se consigue esto, poniéndolo ante sus ojos, describiéndole los diversos caracteres de los pueblos, la variedad de sus gustos y de sus sentimientos morales, principalmente si se muestra la influencia sobre las relaciones de los sexos entre sí, y si se agrega a esto algunas simples explicaciones sacadas de la diferencia de los climas, y de la libertad o de la esclavitud de estos pueblos. Importa poco que sepan o ignoren las divisiones particulares de este país, su industria, su poder o su soberano. Del mismo modo, del sistema del mundo no se cuidan de saber más que lo que les es necesario para ser atraídas por el espectáculo del cielo en una bella soirée, es decir, para comprender de alguna manera que existen todavía otros mundos y otras bellas criaturas. Los sentimientos de las pinturas expresivas, el de la música, no de aquella que muestra el arte, sino de la que atrae, todo esto depura y eleva el gusto de este sexo, y se halla siempre ligado a emociones morales. Nunca para las mujeres instrucción fría y especulativa; siempre sentimientos, según comprendo de los que más convengan lo posible al bello sexo. Mas una instrucción de esta naturaleza es rara, porque exige talento, experiencia y un corazón lleno de sentimiento, y las mujeres pueden excederse en toda esta instrucción, porque saben muy bien formarse por sí mismas sin estos auxilios.

La virtud de las mujeres debe ser bella[172]; la de los hombres noble. Las mujeres evitan el mal, no porque es injusto, sino porque es fastidioso, y las acciones virtuosas son para ellas acciones moralmente bellas. No les hablemos de necesidad, de deber, de obligación. Soportan difícilmente las órdenes y toda violencia brutal. No hacen más que lo que les agrada, y el arte consiste en hacer el bien agradable. Yo casi no creo que el bello sexo se conduzca por principios y no quiero ofenderle con esto, porque los principios son extremadamente raros aun en los hombres. Así, la Providencia puesto en su corazón sentimientos buenos y benévolos, un sentimiento delicado de buena educación y un alma complaciente. Mas no les pidáis sacrificios y grandes esfuerzos sobre sí mismas. Un esposo no debe decir jamás a su mujer que expone una parte de su fortuna por un amigo. ¿Por qué ha de encadenar su humor amable y gracioso, cargando

su espíritu con el peso de un secreto importante, del que debe ser el guardador? Muchas debilidades de las mujeres son, por decirlo así, bellos defectos. La ofensa o la desgracia llena su alma tierna de pena. El hombre no debe jamás derramar más que lágrimas generosas; las que le hacen esparcir el sufrimiento o los reveses de la fortuna le hacen despreciable. La vanidad que se refiere de tan diversas maneras al bello sexo, es, si se quiere, un defecto, mas es al menos un bello defecto. Porque sin hablar de la contrariedad que experimentarían los hombres que quisieran adular tanto a las mujeres, si no estuviesen dispuestas a recibir bien sus propósitos, esta inclinación anima todavía sus encantos. Ella las lleva a concederse gracias y una buena subsistencia, a dejar obrar libremente la vivacidad de su espíritu, a brillar y realzar su belleza con todo lo que la moda inventa continamente. No hay nada en esto de ofensa para los demás; se halla aquí, por el contrario, cuando en ella preside el buen gusto, tanto placer, que es estar mal aconsejado censurarlas con aspereza. Una mujer que sobre este punto es demasiado ligera y demasiado frívola, se llama una loca, y este epíteto no encierra un reproche tan duro como cuando se aplica al hombre, cambiando la desinencia, hasta tal punto que entre dos personas que se entienden bien, expresa alguna vez una adulación familiar. Si la vanidad es un defecto, que entre los hombres merece que se le excuse, el orgullo, no es solamente vituperable, como entre los hombres en general, sino que desfigura enteramente el carácter de su sexo; porque este vicio estúpido y fastidioso es completamente opuesto a los modestos y seductores encantos. Una persona que tiene este defecto está n una posición difícil; es necesario que consienta en ser juzgada severamente y sin indulgencia; porque cualquiera que pretende gozar de una gran consideración, dispone al vituperio a todos los que le rodean. El descubrimiento del menor defecto da a todos una verdadera alegría, y el epíteto de loca pierde aquí su significación dulce. Es necesario distinguir bien la vanidad del orgullo. La vanidad busca los sufragios, y honra en cierto modo a estos junto a los que se toma este trabajo; el orgullo se cree ya en plena posesión, y como no se esfuerza en obtenerlos, no obtiene ninguno. Si una sola parte de vanidad no daña en nada a una mujer a los ojos de los hombres, al contrario, cuando es más visible, lleva la división al bello sexo. Las mujeres se juzgan entonces entre sí muy severamente, porque los encantos de la una parecen oscurecer los de la otra, y las que tienen grandes pretensiones de hacer conquistas son rara vez amigas, en el verdadero sentido de la palabra.

No hay nada más opuesto a lo bello que lo que inspira el disgusto, como no hay nada más distante de lo sublime que lo ridículo. Así no se puede hacer un ultraje más sensible a un hombre que tratarle de loco, y a una mujer que hallarla repugnante. El Espectador inglés sostiene que no hay reproche más fastidioso para un hombre que el de embustero, y para una mujer que el de impúdica. Yo no discuto el valor de esta opinión, para juzgarla según la severidad de la moral. La cuestión aquí no es saber lo que merece en sí el mayor vituperio, sino lo que resiente en el hecho con mayor fuerza. Por lo que yo pregunto a cada uno de mis lectores, si colocándose con el pensamiento en un caso semejante, no percibe mi advertencia. Ninon de Lenclos no tenía la menor pretensión acerca de la castidad, y sin embargo, se hubiera ofendido altamente si uno de sus amantes hubiese mostrado la menor repugnancia a su persona. Se sabe la suerte cruel que experimentó Monadelschi por una expresión ofensiva de este género sobre una princesa que no quería, sin embargo, pasar por una Lucrecia. Es insoportable no poder hacer el mal aun cuando se quisiera, puesto que renunciando a él no se practica más que una virtud muy dudosa.

Una cosa sirve para apartar las mujeres cuanto sea posible de todo lo que pueda inspirar disgusto, es el amor de la limpieza, que conviene por otra parte a todos los hombres, pero que debe ser mirada como una de las primeras virtudes del bello sexo; las mujeres no pueden casi llevarla muy lejos, mientras que entre los hombres excede alguna vez la medida, y viene a ser entonces algo insípido.

El pudor es un secreto del cual se sirve la naturaleza para poner límites a una inclinación indomable, que provocada por el grito de la naturaleza, parece conformarse con las buenas cualidades morales, aun cuando se descarte de ellas. Es, pues, muy necesario como suplemento de los principios, porque no hay inclinación que haga sofistas más hábiles para

inventar complacientes principios. Ella sirve aun para correr un velo misterioso sobre los designios más legítimos y más importantes de la naturaleza, por temor de que un conocimiento demasiado grande de estos, no nos inspire el disgusto o al menos la indiferencia por el objeto final de una inclinación sobre la cual descansan las más delicadas y vivas de la naturaleza humana. Esta cualidad es principalmente propia del bello sexo y le sienta perfectamente. Así es una despreciable grosería el que se intente embarazar o fastidiar la tierna modestia de las mujeres con esta especie de lisonjas de mal tono que se llama obscenidad. Como a pesar de que se den vueltas cuanto se quiera al rededor del secreto de la naturaleza, la inclinación que nos arrastra hacia el otro sexo es, en definitiva, la causa de los encantos que en él hallamos, y como la mujer es siempre, como mujer, el agradable sujeto de un entretenimiento, en donde respiran dulces costumbres, he aquí por qué sin duda hombres, por lo demás amables, toman de tiempo en tiempo la libertad de hacer entrever a través de sus maliciosas lisonjas, finas alusiones que les merecen el título de malignos, y puesto que no ofenden con miradas demasiado curiosas y no piensan en herir la estima, creen tener el derecho de tratar de mojigata a la persona que las recibe con aire frío y de desprecio. Yo no hablo de esta malicia más que porque se la considera como un sello determinado de buena sociedad, y que en el hecho se ha gastado en ella hasta aquí mucho espíritu; en cuanto al juicio que debe llevar una moral severa, no es el lugar a propósito de esta cuestión, puesto que hablando del sentimiento de lo bello, yo no tengo que considerar ni explicar más que apariencias.

Las cualidades nobles de este sexo, que sin embargo, como lo hemos hecho notar, no deben jamás hacer despreciable el sentimiento de lo bello, no se anuncian nunca más clara y seguramente que por la modestia, especie de simplicidad y de ingenuidad noble. Se ve brillar una tranquila benevolencia y una estima para los demás, acompañadas de una noble confianza en sí y de una justa apreciación de su persona, que se halla siempre en un carácter sublime. Como este feliz acuerdo seduce por su encanto, inspirando y ordenando la estima, pone todas las demás cualidades brillantes al abrigo de la malignidad del vituperio y la burla. Las personas dotadas de tal carácter, tienen también un corazón formado para la amistad, disposición que no se sabría estimar demasiado entre las mujeres, porque es muy rara, aunque tenga en esto un gran encanto.

Cuando nuestro objeto es juzgar sentimientos, no podemos saber, a pesar de explicar tanto como sea posible la diferencia de las impresiones que hacen sobre los hombres, la figura y los rasgos del bello sexo. Todo este encanto descansa en el fondo sobre la inclinación que nos lleva hacia él. La naturaleza prosigue su gran designio, y todas las delicadezas que a ella se juntan y que parecen separarse tanto como ellas quieren, no son más que accesorios de ella, y derivan en definitiva todo su encanto del mismo origen. Un gusto bueno y verdadero, que está siempre determinado por esta inclinación, no será más que débilmente atraído por los encantos de la conversación, señas del semblante, los ojos, etc., en una mujer, y como no ve en ella más que el sexo, trata ordinariamente la delicadeza de los dernás de pura burla.

Aunque este gusto no sea delicado, no es, sin embargo, para despreciarlo. Porque, gracias a él, es como la mayor parte de los hombres obedece de una manera sencilla y segura a la gran ley de la naturaleza[173]. Por esto es por lo que se forman la mayor parte de los matrimonios, al menos en la clase más laboriosa de la sociedad, y cuando un hombre no tiene la cabeza llena de aires encantadores y lisonjeros, de miradas apasionadas, de noble talante, etc., y cuando no comprende nada de todo esto, no atiende más que a las virtudes domésticas, la economía, etc., y aun a la dote. En cuanto al gusto delicado, que exige que se haga una distinción entre los encantos exteriores de las mujeres, se refiere a lo que hay de moral o de inmoral en la figura y en la expresión del aspecto. Considerando los encantos de una mujer bajo este último punto de vista, se la podrá llamar linda. Formas bien proporcionadas, rasgos regulares, una feliz armonía del color de la tez y el de los ojos, estas son bellezas que agradan también en un ramillete de flores y obtienen una fría admiración. El aspecto mismo no dice nada, tiene bello el ser, lindo, y no habla al corazón. Mas cuando la expresión de los rasgos, de los ojos o de la figura, es moral, se reduce al sentimiento de lo sublime o al de lo bello.

Una mujer en la que los atractivos de su sexo hacen aparecer principalmente la expresión moral de lo sublime, se llama bella en el verdadero sentido de la palabra; aquella cuya fisonomía o los rasgos del semblante tienen un carácter moral que anuncia las cualidades de lo bello, es agradable; y si lo es en alto grado, encantadora. La primera, bajo un aire tranquilo, en una doble apostura, y en miradas modestas, deja traslucir el esplendor de un alma bella; una sensibilidad tierna, un corazón benevolente, se juntan sobre su rostro y se amparan a la vez de la inclinación y el respeto de nuestros corazones. En los ojos alegres de la segunda, resplandecen la gracia, el espíritu, una fina molicie, una ligera mofa y una frialdad simulada. Yo no quiero dejarme arrastrar demasiado lejos en el análisis de este género, porque en semejante materia, el autor tiene siempre el aire de seguir su propia inclinación. Sin embargo, yo añadiría todavía que el gusto que tienen muchas damas por una tez pálida, pero sana, se explica muy fácilmente. Es que en efecto, esta especie de tez, acompaña comúnmente a un carácter dotado de una sensibilidad más profunda y más tierna, lo que se comprende en lo sublime, mientras que un color encarnado y floreciente anuncia más bien un carácter vivo y alegre; por lo que es más lisonjero para la vanidad inspirar y encadenar, que encantar y seducir. Puede haber en esto personas lindas, pero sin ningún sentimiento moral y sin ninguna expresión; ellas no sabrán ni inspirar ni encantar, si no es este el gusto sólido de que hemos hablado, y al que ocurre alguna vez refinar y hacer una elección a su manera. Es una desgracia que estas bellas criaturas caigan fácilmente en el defecto del orgullo, cuando consultan a su espejo que les muestra su belleza, y que carezcan de sentimientos delicados, porque entonces consideran a todo el mundo indiferente a su vista, excepto la lisonja que tiene sus aspectos y usa de artificio. Uno se explicará quizá conforme a estas ideas, los diversos efectos que la figura de una mujer produce sobre el gusto de los hombres. Yo no hablo de lo que en estos efectos toca demasiado cerca al apetito del sexo, ni de lo que es susceptible de conformar con esta idea particular, de voluptuosidad de que se envuelve el sentimiento de cada uno, porque esto sale de la esfera de su gusto delicado. Quizá Mr. de Buffon, tenga razón al suponer que la figura que hace sobre nosotros la primera impresion, en el tiempo en que la inclinación por el sexo es todavía nueva y empieza a desenvolverse, venga a ser como el tipo, al cual, en lo sucesivo, deberán referirse más o menos todas las demás figuras de las mujeres, para excitar en nosotros estos caprichosos deseos que nos fuerzan, a pesar de la grosería de esta inclinación, a escoger entre diversos objetos. En cuanto al gusto más delicado, yo sostengo que todos los hombres juzgan poco más o menos de una manera uniforme esta especie de belleza que hemos llamado linda figura, y que más allá no sean las opiniones tan opuestas como comúnmente se cree. Las circasianas y las georgianas han parecido siempre muy lindas a los europeos que han viajado por su país. Los turcos, los árabes y los persas, deben tener el mismo gusto, puesto que ellos están muy deseosos de embellecer su población con la mezcla de tan bella raza, y se nota que esto ha salido bien realmente a la raza persa. Los mercaderes del Indostán, no dejan de sacar un gran provecho del detestable comercio que hacen de estas bellas criaturas, llevándolas a las personas ricas y regaladas de su país; y se ve que cualquiera que sea la diferencia que presenten los caprichos del gusto en estas deferentes comarcas, la que ha sido una vez reconocida en la una como superiormente linda, lo será también en todas las demás. Mas si en el juicio que se forma sobre la delicadeza de una figura, se hace entrar la expresión moral de los atractivos, entonces el gusto variará entre los hombres, según sus sentimientos morales, o según las diferentes significaciones que puedan hallar para la figura. Se ven muchas veces figuras, que al primer aspecto no hacen un gran efecto, porque no son completamente lindas, pero que desde que comienzan a agradar, gracias a un más íntimo conocimiento, parecen cautivar mucho más y embellecerse continuamente, mientras que por el contrario, una linda figura que se ofrece al primer golpe de vista, se mira en lo sucesivo con más frialdad. Esto viene sin duda de que los atractivos morales, desde que son sensibles, encadenan más, y como los sentimientos morales necesitan una ocasión para producirse y mostrarse, cada descubrimiento de un nuevo encanto de este género, nos hace sospechar bien de otros todavía, mientras que los placeres que no se ocultan, cuando han producido una vez todo su efecto, no pueden en lo sucesivo impedir la curiosidad amorosa de enfriarse y de cambiarse insensiblemente en indiferencia.

He aquí una nota que se presenta muy naturalmente en medio de estas observaciones. El sentimiento completamente simple y grosero del apetito del sexo, conduce ciertamente, de la manera más directa, a algún objeto de la naturaleza, y ejecutando su orden, es propio para hacer los individuos dichosos sin rodeo; mas a causa de su universalidad, degenera fácilmente en libertinaje y desorden. De otro lado, un gusto mucho más delicado sirve ciertamente para quitar su grosería a una inclinación impetuosa, y restringiéndolo a un número muy pequeño de objetos, a darle un carácter de moralidad y de urbanidad, mas falta ordinariamente el gran objeto final de naturaleza, y como exige y atiende mucho más que tiene por costumbre dar, hace raramente dichosas las personas que lo poseen. El primero de estos gustos es grosero, porque se reduce a todos los individuos de un sexo; el segundo, es refinado, porque no se reduce propiamente a ninguno: no se ocupa más que de un objeto que se crea la imaginación, y que adorna de todas las nobles y bellas cualidades que la naturaleza reúne rara vez en una sola persona, y que más raramente todavía ofrece a aquél que podría apreciarlas y fuera digno de tal posesión. He aquí por qué se aplaza el matrimonio; por qué se renuncia a él por completo, o lo que es quizá peor todavía, por qué se arrepiente amargamente cuando se ha hecho una elección que no llena el objeto, porque ocurre algunas veces como al cojo de Esopo que encuentra una perla, cuando un grano de arena hubiera llenado mejor su objeto.

Podemos notar aquí, en general, que por muy atractivas que quedan ser las impresiones de un gusto delicado no se debe emprender, sin embargo, el refinarlo más que con precaución, si no se quiere, atribuyéndole un encanto excesivo, prepararse un origen de pesares y de males. Por poco que la cosa me parezca practicable, yo propondría voluntariamente a las almas nobles depurar este gusto en lo posible, en todo lo que toca a sus propias cualidades o sus propias acciones, pero dejarle en su simplicidad relativamente a sus goces, o a lo que expresan de otros. Si pudiera ser así, ellas se harían dichosas, y los demás con ellas. No se debe jamás olvidar que en cualquier cosa que esto sea, no se debe jamás fundar muy grandes esperanzas sobre la dicha de la vida y la perfección de los hombres, porque el que no cuenta más que sobre lo mediano, tiene la ventaja de ser rara vez defraudada su esperanza por los acontecimientos, mientras que es alguna vez sorprendido por perfecciones inesperadas. La edad, este gran enemigo de la belleza, amenaza todos estos atractivos, y cuando el orden natural se sigue, es necesario que las cualidades sublimes y nobles tomen poco a poco el puesto de las bellas cualidades, con el fin de que, a medida que la persona cese de ser amable, adquiera siempre nuevos derechos al respeto. Es a mi entender, en una bella simplicidad relevada por un sentimiento delicado por todo lo que es de atractivo y noble, en lo que debería consistir toda la perfección del bello sexo en la flor de la edad. Cuando la pretensión a los atractivos viene a debilitarse insensiblemente, la lectura de los libros, el desenvolvimiento del espíritu podría poco a poco dejar a las musas la plaza poco ha ocupada por las gracias, y el marido debería ser el primer señor. Sin embargo, aun cuando llegue esta época de la vejez, tan terrible para todas las mujeres, pertenecen todavía al bello sexo, y se descomponen por sí mismas, cuando, desesperando de poder sostener por más tiempo este carácter, se entregan a un humor fastidioso y adusto. Una persona de cierta edad, que muestra en sociedad un aire dulce y amistoso, cuya afabilidad es mezclada de gracia y de razón que favorece con urbanidad las diversiones de la juventud en las que no toma parte, y que llamando su atención principalmente, muestra el contento que experimenta con la alegría que la rodea, tal persona es todavía algo más fina y más delicada que un hombre de la misma edad, y quizá sea más amable que una joven, aunque en otro sentido. Se podría muy bien reprochar de un poco, de demasiada misticidad a este amor platónico que preconizaba un antiguo filósofo, cuando decía del objeto de su inclinación. Las gracias residen en sus arrugas, y mi alma parece procurar sobre mis labios cuando bajo su boca marchite; mas tales pretensiones son impropias de esta edad. Un viejo que hace de amador es un viejo fatuo, y en el otro sexo estas especies de pretensiones excitan el disgusto. Si nosotros no nos comportamos con urbanidad no debe tomarse esto de la naturaleza, sino del desarreglo de nuestra voluntad.

Con el fin de no perder de vista mi texto, quiero presentar todavía algunas consideraciones sobre la influencia que los dos sexos pueden ejercer el uno sobre el otro, embelleciendo o ennobleciendo sus sentimientos. Las mujeres tienen un sentimiento particular por lo bello, por relación a lo que se refiere a ellas mismas, y por lo noble, en lo que debe esperarse de los hombres. Los hombres, por el contrario, tienen un sentimiento decidido por lo noble, que conviene a sus cualidades, y por lo bello, en lo que se debe esperar de las mujeres. De aquí debe resultar que el objeto de la naturaleza es dar al hombre más nobleza todavía, y a la mujer más belleza por la inclinación más recíproca de los dos sexos. Una mujer no se inquieta casi por no poseer ciertos conocimientos elevados, por ser tímida y poco propia para los asuntos importantes, etc., etc., es bella y seductora, y esto basta. Al contrario, ella exige todas estas cualidades del hombre, y la sublimidad de su alma no se revela más que por la estima que sabe hacer de sus nobles cualidades, cuando las halla en él. ¿Cómo, sin esto, tantos hombres tan feos, a pesar de su mérito, vendrían a enlazarse a mujeres tan lindas y tan seductoras? El hombre, al contrario, es mucho más exigente en la parte de atractivos o de la belleza de la mujer. La delicadeza de sus rasgos, su ingenuidad graciosa y su seductora amabilidad la indemnizan de la falta de lectura y otros defectos que él mismo debe reparar por sus propios talentos. La vanidad y la moda pueden muy bien dar a estas inclinaciones naturales una falsa dirección, y hacer de un hombre un pequeño señor, y de una mujer una pedante o una amazona; mas la naturaleza busca siempre el reducirnos a ella. Se puede juzgar, conforme a esto, cuánto podría contribuir la inclinación que tenemos por las mujeres a ennoblecernos, si en lugar de una instrucción árida, se desenvolviese en ellas desde muy temprano el sentimiento moral, a fin de hacerlas capaces de sentir lo que conviene a la dignidad y a las cualidades sublimes del otro sexo, y prepararlas con esto a mirar con desprecio los raros melindres, y a no dirigirse a ninguna otra cualidad que el mérito. Es cierto también que el poder de los encantos ganaría con esto en general; porque vemos que el embellecimiento que producen no obra más que sobre almas nobles; las demás no son bastante delicadas para experimentarlo. De una insensibilidad de este género es de la que se lamentaba el poeta Simónides cuando invitado a mostrar sus bellos cantos a los de Tesalia, respondió: Estas gentes son demasiado tontos para dejarse engañar por un hombre como yo. Por otra parte, se ha observado ya que uno de los efectos de la sociedad, es hacer las costumbres de los hombres más dulces, sus maneras más elegantes y más corteses, su sustentación más esmerada; pero esto no es más que una ventaja accesoria[174]. Lo esencial es que el hombre como hombre, y la mujer como mujer, vengan a ser más perfectos, es decir, que la inclinación que tienen los dos sexos obre conforme al voto de la naturaleza, de manera que haga más nobles todavía las cualidades del uno, y más bellas las cualidades del otro. Si los dos llegan de este modo al mayor grado de perfección, el hombre entonces, confiado en su mérito, podrá decir a la mujer: aunque no me ames, yo te obligaré a estimarme; y la mujer, segura del poder de sus encantos, podrá decir al hombre: aunque no me estimes interiormente, yo te obligaré sin embargo a amarme. A falta de semejantes principios, vemos hombres, para agradar, tomar aires afeminados, y alguna vez también (aunque es menos frecuente), mujeres afectar un aire varonil para inspirar la estima; pero se hace siempre muy mal lo que se hace contra el orden de la naturaleza.

En la vida conyugal, un enlace íntimo no debe formar en cierto modo más que una sola persona moral, animada y dirigida por la inteligencia del hombre y por el gusto de la mujer. Porque no solamente se puede atribuir a aquel más de esta penetración que de la experiencia, y a esta más finura y precisión en el sentimiento, sino que también es lo propio de un noble carácter colocar en la complacencia de un objeto amado el fin de sus esfuerzos; y de otro lado, es propio de una bella alma buscar el contestar a tales intenciones con una amable complacencia. Bajo este respecto, no tiene lugar ninguna lucha de superioridad, y allí donde se levanta, es el signo seguro de un gusto grosero y de una unión mal hecha. Desde que se trata del derecho de mandar, todo el encanto de la unión está ya perdido; porque como es la inclinación lo que debe formarla, está ya a medio romper, cuando el deber comienza a hacerse entender. Toda pretensión de la mujer a tomar un tono duro e imperioso, es odiosa; una pretensión semejante en el hombre, es baja y despreciable. Sin embargo, la sabia disposición de las cosas quiere que toda esta delicadeza, toda esta

ternura de sentimiento, no tenga toda su fuerza más que al principio; en lo sucesivo, la costumbre y los asuntos domésticos la quitan insensiblemente y la cambian en esta amistad familiar, en donde el gran arte consiste en entretener todavía algún resto del primer sentimiento, a fin de que la indiferencia y la saciedad, no quiten todo el placer que se hubiera prometido al formar tal unión.

## Cuarta sección

### De los caracteres nacionales en sus relaciones con los diversos sentimientos de lo sublime y de lo bello

175

Los italianos y los franceses, se distinguen principalmente, según yo, entre todos los demás pueblos de Europa, por el sentimiento de lo bello; los alemanes, los ingleses y los españoles, por el de lo sublime. En cuanto a la Holanda, es un país en donde estos sentimientos delicados se hacen notar poco. Lo bello por sí solo es arrebatador, y nos atrae; o bien es alegre, y nos encanta. La primera especie, tiene algo de sublime, y el espíritu, en el sentimiento que en él hay, es pensativo y extasiado; en el sentimiento de la segunda, es alegre y gracioso. Por lo que la primera especie, parece particularmente convenir a los italianos, y la segunda, a los franceses. En el carácter nacional que expresa lo sublime, este es del género terrible y se inclina un poco a lo extraordinario, o bien se tiene el sentimiento de lo noble, o bien todavía el de lo magnífico. Por lo que yo creo atribuir el sentimiento de la primera especie a los españoles; el de la segunda, a los ingleses, y el de la tercera, a los alemanes. El sentimiento de lo magnífico no es original de su naturaleza, como las otras especies de gusto, y aunque el espíritu de imitación se acomoda a todo otro sentimiento, es, sin embargo, más llevado a lo sublime de efecto, porque el sentimiento de este género de sublime no es propiamente más que un sentimiento mixto, en donde entran a la vez el de lo bello y el de lo noble, pero en donde cada uno de estos, considerado por sí mismo, siendo más frío, el espíritu está más libre para seguir ciertos ejemplos, y necesita también de su impulso. Entre los alemanes, el sentimiento de lo bello es, pues, menos vivo que en los franceses, y el sentimiento de lo sublime menos vivo que en los ingleses; pero les convienen mejor los casos en que estos dos sentimientos deben mezclarse; así evitarán las faltas a que pueden conducir la exageración de cada una de estas dos especies de sentimientos.

Yo no haré más que tocar ligeramente las artes y las ciencias, cuya elección puede confirmar el gusto que hemos atribuido a cada nación. El genio italiano se distingue principalmente en la música, en la pintura, en la escultura y en la arquitectura. Todas estas bellas artes son cultivadas en Francia con un gusto muy delicado, aunque la belleza sea de menos atractivo. El sentimiento de la perfección poética u oratoria inclina más hacia lo bello en Francia y hacia lo sublime en Inglaterra. El chiste delicado, la comedia, la alegre sátira, la jocosidad del amor, un estilo fácil y flexible, todo esto son cosas originales en Francia. Inglaterra, al contrario, es el país de los pensamientos profundos, de la tragedia, del poema épico, de los lingotes de oro que bajo el laminador francés se transforman en hojas delgadas y ligeras. En Alemania, el espíritu brilla aun a través de la locura. Era en otro tiempo chocante, pero gracias a los buenos ejemplos y al buen sentido de la nación, ha adquirido más gracia y nobleza, aunque la primera cualidad sea allí menos ingenua, y la segunda menos atrevida que en los dos pueblos de que acabamos de hablar. El gusto de la nación holandesa por un orden minucioso y por una elegancia que da mucho desasosiego y mucho embarazo, indica poca disposición para estos movimientos naturales del genio, cuya belleza sería sofocada por los cuidados de una tímida presunción. Nada puede ser más opuesto a las artes y a las ciencias que un gusto extravagante, porque este pervierte la naturaleza, que es el tipo de todo lo que es bello y noble: así la nación española muestra poco gusto por las artes y las ciencias.

Las caracteres de las naciones se reconocen principalmente en sus cualidades morales; es por lo que nosotros vamos a examinar, bajo este

punto de vista, sus diversos sentimientos, relativamente a lo sublime y a lo bello[176].

El Español es serio, discreto y verídico. Hay en el mundo pocos comerciantes más honrados que los de España. Tiene un espíritu arrogante, y prefiere las bellas acciones a las grandes. Como en la composición de su carácter se halla poca dulzura y benevolencia, es muchas veces duro y aun cruel. El auto de fe no se ha sostenido tanto por la superstición como por el gusto extravagante de la nación, que sellaba con el respeto y el temor el espectáculo de los desgraciados cubiertos de figuras diabólicas del Sambenito, y llevados a la hoguera que alimentaba una bárbara piedad. No se puede decir que los españoles sean magnánimos o más amorosos que ningún otro pueblo, pero son lo uno y lo otro de una manera bizarra e inusitada. Abandonar el arado y pasearse a lo largo de un campo con una gran espada y una capa hasta que pase un extranjero, a bien en una lidia de toros, a donde asisten sin velo en este acto las bellas del país; indicar la soberana de su corazón por medio de un saludo particular, y después, exponer su vida y su honor, luchando contra un animal feroz, estas son sus acciones extraordinarias, raras y que se separan mucho de la naturaleza.

El italiano parece unir el sentimiento del español al del francés; tiene más sentimiento de lo bello que el primero, y más sentimiento de lo sublime que el segundo. Se puede, según pienso, determinar fácilmente de esta manera los demás rasgos de su carácter moral.

El Francés tiene un gusto dominante por lo bello moral. Es gracioso, cortés y cumplido. Concede muy pronto su confianza, desea agradar, muestra mucha desenvoltura en sociedad, y la expresión de hombre o de dama de buen tono no se aplica propiamente más que aquel que posee el sentimiento de la urbanidad francesa. Sus sentimientos sublimes mismos, que son numerosos, se hallan subordinados en él al sentimiento de lo bello, y no sacan su fuerza más que de su acuerdo con este último. Desea mostrar su espíritu, y no tiene escrúpulo en sacrificar parte de la verdad a una agudeza u originalidad. Mas en los casos en que no puede emplear ingenio[177], por ejemplo, en las matemáticas y en las demás artes o en las otras ciencias abstractas y profundas, muestra tanta penetración y solidez como ningún otro pueblo. Una buena palabra no tiene para él un valor pasajero, como en otra parte; se empeña en extenderla y aun en conservarla en libros como un acontecimiento importante. Es ciudadano tranquilo, y se venga de la opresión del gobierno por medio de la sátira, o de discursos en el Parlamento, y cuando los padres del pueblo han mostrado por este medio, según su deseo, una bella apariencia de patriotismo, todo concluye por un glorioso destierro o por canciones en su alabanza. El objeto a que se refieren principalmente los méritos y las cualidades de los franceses, es la mujer[178]. Esto no es que entre ellos sea más amada o más estimada que en otras partes, pero ella les da una excelente ocasión de mostrar en todo su claridad, su espíritu, su amabilidad y sus buenas maneras; por otra parte, las personas vanas de uno u otro sexo, no aman nunca más que a sí mismas; las demás no son más que un juguete para ellas. Sin embargo, como los franceses no carecen de cualidades sino que estas cualidades no pueden ser excitadas en ellos más que por el sentimiento de lo bello, el bello sexo podría tener en Francia una influencia más poderosa que en otras partes sobre la conducta de los hombres, llevándoles a las nobles acciones, si se piensa en levantar un poco esta dirección del espíritu nacional. Es enfadoso que no puedan reinar.

El defecto a que se acerca más el carácter de esta nación, es la frivolidad, o para emplear una expresión más culta, la ligereza. Trata como un juego cosas importantes, y bagatelas como cosas serias. El francés en su vejez canta todavía canciones jocosas, y se muestra en cuanto puede galante cerca de las damas. Yo puedo invocar aquí en mi apoyo grandes autoridades en la nación misma de que hablo, y para colocarme al abrigo de toda recriminación, me puedo poner detrás de un Montesquieu y de un d'Alembert.

El Inglés es frío al primer paso en sus resoluciones, e indiferente a la vista de un extranjero. Es poco llevado a las pequeñas complacencias; mas desde que viene a ser vuestro amigo, está dispuesto a haceros los

mayores servicios. Se inquieta poco por parecer espiritual en sociedad, o de mostrar en ella bellas maneras, pero es sensato y reposado. Es un mal imitador; no se inquieta del juicio de otro, y no sigue más que su propio gusto. En sus relaciones con las mujeres, no tiene la galantería francesa, pero les manifiesta mucha más estima, y la lleva aún quizá demasiado lejos, concediéndolas en el matrimonio una autoridad ilimitada. Es constante, alguna vez hasta la obstinación, atrevido y resuelto, muchas veces hasta la temeridad, y fiel a los principios que le dirigen, casi siempre hasta la terquedad. Cae fácilmente en la originalidad, no por vanidad, sino porque se inquieta poco por otros, y no hace voluntariamente violencia a su gusto por complacencia o por imitación. Es por lo que se lo ama raramente tanto como al francés, mas cuando se le conoce, se le estima ordinariamente bastante.

El Alemán tiene un sentimiento que tiene a la vez del de el inglés, y del de el francés, pero parece referirse más al primero, y la gran semejanza que tiene con el segundo, es artificial y proviene de la imitación. Él enlaza felizmente el sentimiento de lo sublime al de lo bello, y aunque no se iguale al inglés en el primero y al francés en el segundo, excede a los dos en lo que de ambos toma. Muestra en el comercio de los hombres más complacencia que el inglés, y no se conduce en sociedad con una vivacidad tan agradable y con tanto espíritu como el francés, muestra más modestia y juicio. En amor, como en toda otra cosa, es bastante metódico, y como para él lo bello no va sin lo noble, es bastante frío para poder tener en cuenta consideraciones de urbanidad, de punto y de dignidad. Así la familia, el título y el rango, son para él en el amor, como las relaciones civiles, cosas de grande importancia. Se inquieta mucho más que los precedentes del qué se dirá, y si siente en sí mismo el deseo de algún gran perfeccionamiento, esta debilidad que le impide atreverse a ser original, aunque tenga todo lo que debe para ello, y este cuidado exagerado de la opinión de otro, quitan toda consistencia a sus cualidades morales, haciéndolos variables y dándoles un aire prestado.

El Holandés es nauralmente amigo del orden y del trabajo, y como no piensa más que en lo útil, tiene poco gusto por lo que es bello o sublime en un sentido más elevado. Un gran hombre, para él, no significa otra cosa que un hombre rico; por amigos, entiende sus corresponsales, y encuentra muy enojosa una visita que no le reporta nada. Contrasta con el francés y con el inglés, y es en cierto modo un alemán muy flemático.

Si ensayamos aplicar estas notas a algún caso particular, por ejemplo, al sentimiento del honor, hallaremos las diferencias siguientes en los caracteres de las naciones. El sentimiento del honor es en el francés, vanidad[179], en el español, arrogancia[180], en el inglés, soberbia[181], en el alemán, orgullo[182], y en el holandés, presunción[183]. Estas expresiones parecen sinónimas al primer aspecto, mas designan diferencias muy notables. La vanidad busca la aprobación, es veleidosa y variable, pero un exterior cortés. La arrogancia se atribuye toda especie de méritos imaginarios, se cuida poco del voto de otro; sus maneras son duras e insolente. La soberbia no es verdaderamente más que la conciencia de su propio mérito, el cual puede muchas veces ser real (y es porque se habla algunas veces de una noble soberbia, mientras que no se puede atribuir a nadie una noble arrogancia, porque la arrogancia indica siempre una estima de sí mismo exagerada o falsa); el hombre soberbio se muestra a la vista de los demás indiferente y frío. El orgullo es un compuesto de soberbia y vanidad[184]. Necesita homenajes; así los títulos, la genealogía y el fausto le convienen. El alemán tiene principalmente esta debilidad. Las expresiones muy gracioso[185], muy favorable[186], muy bien nacido[187], todas las expresiones enfáticas de este género hacen su lengua dura y embarazada, y destierran esta bella simplicidad que otros pueblos pueden dar a su estilo. Las maneras del orgulloso en sociedad son ceremoniosas. El hombre presuntuoso es un orgulloso que muestra claramente en su conducta el poco caso que hace de los demás. Sus maneras son groseras. Este miserable defecto es completamente opuesto a un gusto delicado, por lo que es evidentemente estúpido; porque el medio de satisfacer el sentimiento del honor, no es seguramente excitar en derredor de sí el odio y la mordiente sátira, anunciando el desprecio de todo el mundo.

En amor, el alemán y el inglés tienen poco reparo, y su gusto no carece de delicadeza, pero es principalmente bueno y verdadero. El italiano es en esto refinado, el español fantástico y el francés curioso.

La religión de la parte del mundo que habitamos no viene de ningún gusto particular, sino que tiene un origen respetable. Así es, que solamente en los extravíos en que caen los hombres en materia de religión y en todo lo que verdaderamente le pertenece, es en donde podemos hallar indicios de las diversas cualidades nacionales. Yo reduzco estos extravíos a las ideas generales siguientes: credulidad, superstición, fanatismo e indiferencia[188]. La credulidad es casi siempre la herencia de la porción ignorante de cada nación, de todos aquellos en que se nota apenas sentimiento delicado. La persuasión nace en ellos de la tradición y del efecto exterior, sin que ningún sentimiento delicado contribuya a determinarla. Se hallan en el Norte pueblos enteros de esta especie. La credulidad, cuando se junta a un gusto raro, viene a ser la superstición. Este gusto es, por lo mismo, un principio que nos lleva a creer fácilmente[189], y de dos hombres de los que el uno estuviera poseído de este espíritu, mientras que el otro tuviera un carácter más frío y más mesurado, el primero, aunque fuese superior al segundo por su inteligencia, estaría, sin embargo, mucho más dispuesto por su inclinación dominante a creer algo sobrenatural, que este último, a quien no su naturaleza vulgar y flemática, sino su penetración, evita esta especie de extravío. El supersticioso se complace en colocar entre él y el supremo objeto de nuestra veneración ciertos hombres poderosos y maravillosos, gigantes de santidad, por decirlo así, a los que la naturaleza obedece, cuyas conjuraciones abren o cierran las puertas del Tártaro, y que tocando el cielo con su cabeza, tienen, sin embargo, los pies en este bajo mundo. Es por lo que las lumbreras de la sana razón hallan en España grandes obstáculos, no porque ellas hayan de disipar la ignorancia, sino porque hayan un gusto singular, para el que lo natural es cosa vulgar, y que no creería en el sentimiento de lo sublime, si el objeto no fuera raro. El fanatismo es, por decirlo así, una piadosa presunción; nace de cierta soberbia y de una confianza exagerada en sí mismo, que hace que nos creamos acercarnos a la naturaleza celeste y elevarnos por un vuelo maravilloso sobre el orden ordinario y prescrito. El fanático no habla más que de inspiración inmediata y de vida contemplativa, mientras que el supersticioso hace votos ante las imágenes de los santos, grandes artífices de milagros, y pone su confianza en ciertas ventajas imaginarias o inimitables de otras personas de su propia naturaleza. Los extravíos del sentinitento religioso, como hemos notado más arriba, son indicios del sentimiento nacional, y así es que el fanatismo[190], al menos en el tiempo anterior, se ha encontrado principalmente en Alemania y en Inglaterra, como en desenvolvimiento exagerado de los nobles sentimientos que pertenecen al carácter de estos pueblos. En general, cualquier impetuosidad que muestre al pronto no es mucho menos dañosa que la inclinación a la superstición, porque un espíritu exaltado por el fanatismo se enfría poco a poco y concluye por recaer en su moderación ordinaria y natural, mientras que la superstición echa insensiblemente profundas raíces en un natural apacible y pasivo, y quita al hombre encadenado toda vuelta a ideas menos peligrosas. Por último, un hombre vano y frívolo no tiene un vivo sentimiento de lo sublime, y su religión, falta de toda emoción, no es, las más veces sino un asunto de moda, del cual se ocupa con la mayor gracia posible, pero que le deja frío. Allí está la indiferencia, a la cual el espíritu francés parece principalmente inclinado. De esta indiferencia a la broma no hay más que un paso, y bien examinado en el fondo, se separa muy poco de un completo desistimiento.

Si echamos una rápida ojeada sobre las demás partes del mundo, hallaremos que el Arahe es el más noble de los Orientales, aunque su gusto degenere en rareza. Es hospitalario, generoso y sincero, pero sus relatos, su historia y en general sus sentimientos se hallan mezclados siempre con lo maravilloso. Su exaltada imaginación le representa las cosas bajo formas exageradas y raras, y la manera misma con que su religión se propagó fue una maravilla. Si los árabes son en cierto modo los españoles del Oriente, los Persas son los franceses del Asia. Son buenos poetas, corteses y de un gusto muy delicado. No se muestran muy rigurosos observadores del Islamismo, y su carácter inclinado a la alegría les permite una interpretación bastante mitigada del Korán. Se podrían

mirar los Japoneses como los ingleses de esta parte del mundo, pero no se les parecen más que por su constancia, que llevan hasta la mayor obcecación y por su valor y su desprecio de la muerte. Por lo demás, se hallan en ellos pocas señales de un sentimiento muy delicado. Los Indios tienen un gusto dominante por esta especie de necedades que tocan en lo raro. Su religión consiste en necedades de este género. Ídolos de una figura monstruosa, el inestimable diente del poderoso mono Hanumau, las penitencias que contra la naturaleza imponen los faquirs (especie de monjes mendicantes), etc., son de su gusto. El sacrificio voluntario que las mujeres hacen de sí mismas sobre la misma hoguera que devora los restos de sus maridos, es una horrible extravagancia. Nada hay más tonto ni más fastidioso que los cumplimientos prolijos y estudiados de los Chinos. Sus pinturas mismas son raras y representan figuras extraordinarias y fuera de la nataraleza, tales, como no se reconocen en el mundo. Tienen también necedades respetables, porque son de un uso[191] muy antiguo, y ningún pueblo del mundo les aventaja en esto.

Los Negros de África no han recibido de la naturaleza ningún sentimiento que se eleve por cima de lo insignificante. Hume desconfía que se le pueda citar un solo ejemplo de un negro que haya mostrado talento, y sostiene que entre los miles de negros que se transportan lejos de su país, y de los que un gran número han sido puestos en libertad, no se ha encontrado jamás uno solo que haya producido algo grande en el arte, o en la ciencia, o en alguna otra noble ocupación, mientras que se ve a cada instante blancos elevarse desde las últimas clases del pueblo y adquirir consideración en el mundo por talentos eminentes. Tan grande es la diferencia que separa estas dos razas de hombres, tan distintas la una de la otra por las cualidades morales como por el color. La religión de los fetiches, tan extendida entre ellos, es una especie de idolatría tan miserable y tan necia como no se creería posible en la naturaleza humana. Una pluma de ave, un cuerno de vaca, una concha, o toda otra cosa de este género, desde que ha sido consagrada por algunas palabras, viene a ser un objeto de veneración y se invoca en los juramentos. Las negras son muy vanas, pero a su manera, y tan habladoras, que es necesario separarlas a bastonazos.

Entre todos los salvajes, no hay pueblo que muestre un carácter tan sublime como los de América del Norte. Tienen un vivo sentimiento del honor, y buscando para adquirirle, difíciles aventuras a cien millas de su país, tienen el mayor cuidado de no aparecer que lo borran, cuando sus enemigos, tan crueles como ellos, buscan después de haberlos preso, arrancarles imperceptibles suspiros con los más crueles tormentos. El salvaje del Canadá es por otra parte sincero y recto. Sus amistades son tan extraordinarias y tan entusiastas como nunca se ha referido desde los tiempos fabulosos. Es extremadamente fiero, siente todo el valor de la libertad, y no sufre aun cuando se trate de su educación, los procedimientos que le hacen sufrir una baja sujeción. Probablemente es a los salvajes de este género a los que Licurgo dio leyes, y si se hallara un legislador entre estas seis naciones, se vería formarse una república espantosa en el Nuevo Mundo. La empresa de los Argonautas difiere poco de las expediciones guerreras de estos pueblos, y Jasón no tiene sobre Attaka-Kulla-Kulla más que la ventaja de llevar un nombre griego. Todos estos salvajes apenas tienen el sentimiento de lo bello en el sentido moral, y el perdón generoso de una ofensa, esta noble y bella virtud, es una cosa enteramente desconocida entre ellos; la miran, por el contrario, como una miserable flojedad. La bravura es el mayor mérito del salvaje, y la venganza su más dulce goce. Se halla entre los demás naturales de esta parte del mundo pocas señales de un carácter inclinado a sentimientos más delicados, y una apatía extraordinaria es el carácter distintivo de esta especie de hombres.

Si consideramos las relaciones de los sexos entre sí, en las diversas partes del mundo, hallaremos que sólo el europeo ha hallado el secreto de adornar el amor con tantas flores y dar a esta poderosa inclinación tal carácter, que no solamente ha mostrado los encantos sino que a esto ha juntado la mayor decencia. Los Orientales tienen sobre este punto el gusto más falso. No teniendo ninguna idea sobre lo bello moral que puede juntarse con esta inclinación, pierden por esto hasta el precio que pueda tener el placer de los sentidos, y sus harems son para ellos fuentes de intranquilidades continuas. El amor les hace cometer toda especie de

necedades; la principal es el cuidado que toman de asegurar la primera posesión de esta alhaja imaginaria, que no tiene precio más que en tanto que se la destroza, y cuya existencia da lugar en Europa a tan malas sospechas; emplean para conservarla los medios más inicuos, y muchas veces los más vergonzosos. Así las mujeres están condenadas en este país a una eterna cautividad: esclavas cuando son hijas, vienen a serlo después de un marido muy inepto y siempre sospechoso. En el país de los Negros, se puede buscar otra cosa, que lo que se halla en efecto en todas partes, es decir, el sexo femenino en la más rigurosa esclavitud. Un infame es siempre un señor duro para los que son más débiles que él; así es que entre nosotros, tal hombre es un tirano en su casa el que fuera de ella apenas se atreve a mirar a alguno, cara a cara. El padre Labat refiere, que un carpintero negro, a quien había reprendido la dureza de su conducta para con su mujer, le contestó: «Vosotros, sabios, sois verdaderos locos porque comenzáis por conceder mucho a vuestras mujeres, y en seguida os quejáis de que os hagan rodar la cabeza.» Se podría creer que hay en esta respuesta algo que merezca reflexión, mas el gracioso era negro de la cabeza a los pies, prueba evidente de que no sabía lo que decía. Entre todos los salvajes no hay ninguno entre los que las mujeres gocen de mayor consideración que los del Canadá; quizás excedan en esto a nuestro mundo civilizado. Esto no es que les hagan humildes visitas, estas son allí cumplimientos. No. Ellas realmente mandan, se reúnen y deliberan para los negocios más importantes de la nación, sobre la paz y la guerra; envían después sus diputados al consejo de los hombres, y ordinariamente su voz es la que decide; ellas tienen todos los negocios domésticos sobre los brazos, y participan todavía de las fatigas de sus maridos.

Si echamos, por último, una ojeada sobre la historia, veremos el gusto de los hombres, semejante a Proteo, cambiar constantemente de forma. La antigüedad griega y romana, da señales ciertas de un verdadero sentimiento de lo bello y lo sublime, en la poesía, en la escultura, en la arquitectura, en la legislación y aun en las costumbres. El gobierno de los emperadores remanos, sustituye a la noble y bella sencillez de los antiguos tiempos, la magnificencia y un fausto deslumbrador, como lo atestiguan los restos de la elocuencia y la poesía, y aun la historia de las costumbres de esta época. Insensiblemente aun este resto de un gusto delicado, se extinguía bajo las ruinas del Estado. Los bárbaros, después de haber afirmado su poderío, introdujeron cierto gusto depravado, que se llama gótico, y que cae en toda especie de necedades. Se ve, no solamente en arquitectura, sino también en las ciencias y en todas las cosas. Este sentimiento degenerado, una vez introducido por un falso arte, prefirió toda forma a la antigua sencillez de la naturaleza, y cayó o en la exageración o en la rareza. El vuelo más alto que tomó el genio humano para elevarse a lo sublime, no tendió más que a lo extraordinario. Se ven rarezas sorprendentes en religión y en el mundo, y muchas veces una mezcla bastarda y monstruosa de estas dos especies de rarezas. Se ven monjes, un libro de misa en una mano y un estandarte guerrero en la otra, dirigiendo tropas de víctimas seducidas hacia lejanas comarcas y una tierra más santa de donde no deberían volver; guerreros consagrados santificando con notas solemnes sus violencias y sus crímenes; y más tarde una especie singular de héroes fantásticos que se llamaban caballeros, corriendo después las aventuras, los torneos, los duelos y las acciones romancescas. Durante este tiempo, la religión así como las ciencias fueron puros semilleros de miserables necedades, porque se nota que el gusto no degenera ordinariamente en un punto, sin que todo lo que es del resorte de nuestros sentimientos delicados muestre señales evidentes de esta decadencia. Los votos de los claustros transformaron una reunión de hombres útiles en numerosas sociedades de ociosos trabajadores, que su género de vida hacia propios para inventar estas mil necedades escolásticas que de allí se repartieron y acreditaron en todo el mundo. Por último, sin embargo de que por una especie de polingenesia el género humano se ha librado felizmente de una ruina casi completa, vemos florecer en nuestros días el gusto de lo bello y de lo noble, así en las artes como en las ciencias y en las costumbres, y no hay más que desear, sino que el falso aparato, que engaña tan fácilmente, no nos separe ignorándolo, de la noble simplicidad, y principalmente que los antiguos prejuicios no excedan siempre el secreto desconocido de esta educación, que consistiría en excitar desde muy temprano el sentimiento moral en el seno de todo joven ciudadano del mundo, a fin de que toda

delicadeza de su espíritu no se limite al placer ocioso y fugitivo de juzgar con más o menos gusto lo que pasa al rededor de nosotros.

FIN