

I. DE LA DIVISION DE LA FILOSOFIA

Se procede con plena corrección si, como de costumbre, se divide la filosofía, en cuanto contiene principios del conocimiento racional de las cosas por medio de conceptos (y no, meramente, como la lógica, principios de la forma del pensar en general, sin discernimiento de los objetos), en *teórica y práctica*. Pero en tal caso también los conceptos que le asignan su objeto a los principios de este conocimiento racional tienen que ser específicamente distintos, porque de otro modo no otorgarían legitimidad a ninguna división, la cual supone siempre una oposición de los principios del conocimiento racional pertenecientes a las distintas partes de una ciencia.

Hay, empero, sólo dos clases de conceptos que admiten otros tantos principios diferentes de la posibilidad de sus objetos: y son ellos los *conceptos de la naturaleza* y el *concepto de la libertad*. Y como los primeros hacen posible un conocimiento *teórico* según principios¹ a priori, y en cambio el segundo, en vista de éstos, ya en su concepto conlleva no más que un principio negativo (de mera oposición), al tiempo que establece principios fundamentales² que amplían la determinación de la voluntad, y se llaman por eso prácticos, con derecho se divide la filosofía en dos partes, completamente distintas según los principios: la *teórica*, como *filosofía de la naturaleza*, y la *práctica*, como *filosofía moral* (puesto que así se denomina la legislación práctica de la razón según el concepto de libertad). Sin embargo, hasta ahora ha reinado un gran abuso de estas expresiones para la división de los distintos principios y, con ellos, también de la filosofía, en la medida en que se tomaba lo práctico según conceptos de la naturaleza y lo práctico según el concepto de libertad como una sola cosa, y, así, bajo las mismas denominaciones de filosofía teórica y práctica, se hacía una división por la cual, en el hecho, no se dividía nada (dado que ambas partes podían tener principios de la misma índole).

La voluntad, como facultad de desear, es por cierto una de las varias causas naturales en el mundo, a saber, la que opera según

BXII
AXII

conceptos; y todo lo que es representado como posible (o necesario) por medio de una voluntad, se denomina prácticamente posible (o necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad física de un efecto, respecto de la cual la causa no es determinada !! en su causalidad por conceptos (sino, como en la materia inerte, por mecanismo, y en los animales, por instinto). Pero aquí se deja sin decidir, a propósito de lo práctico, si el concepto que le da la regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad.

Esta última, diferencia es, sin embargo, esencial. Pues si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, los principios son, entonces, *técnico-prácticos*; si es, en cambio, un concepto de la libertad, éstos son *moral-prácticos*; y porque en la división de una ciencia racional todo depende de esa diferencia de los objetos, cuyo conocimiento requiere principios diferentes, los primeros pertenecerán a la filosofía teórica (como doctrina de la naturaleza), mientras que los otros solos conformarán la segunda parte, o sea (como doctrina de las costumbres), la filosofía práctica.

Todas las reglas técnico-prácticas (esto es, las del arte y la habilidad³ en general, o también de la astucia, como habilidad para influir en los hombres y su voluntad) tienen que ser contadas, en tanto reposen sus principios sobre conceptos, sólo como corolarios dentro de la filosofía teórica. Pues solamente atañen a la posibilidad de las cosas según conceptos de la naturaleza, a lo cual no sólo pertenecen los medios que para ello se encuentren en la naturaleza, sino también la voluntad misma (como facultad de desear y, por tanto, natural), en la medida en que pueda ser determinada, conforme a aquellas !! reglas, por móviles⁴ de la naturaleza. No obstante, semejantes reglas prácticas no se llaman leyes (como por ejemplo las físicas), sino solamente preceptos: y ello, porque la voluntad no sólo está bajo el concepto de la naturaleza, sino también bajo el concepto de la libertad, en referencia al cual llámense los principios de aquélla leyes, y solos conforman, con sus consecuencias, la segunda parte de la filosofía, o sea, la [parte] práctica.

No más de lo que pertenece la solución de los problemas de la geometría pura a una parte especial de ésta, ni más de lo que merece la agrimensura el nombre de geometría práctica, a diferencia de la pura, como una segunda parte de la geometría en general, así, y aun menos lícito es que se cuenten el arte mecánico o químico de los experimentos o de las observaciones como parte práctica de la doctrina de la naturaleza⁵, y, en fin, tampoco la economía doméstica, agrícola, política, el arte del trato social, los preceptos de la

dietética, ni aun la doctrina general de la felicidad, y tampoco, si- quiera, la dominación de las inclinaciones y el refrenamiento de los afectos en pro de aquélla, han de contarse en la filosofía práctica o constituir esas últimas, incluso, la segunda parte de la filosofía en general; porque en su conjunto sólo contienen reglas de habilidad que, por tanto, son únicamente técnico-prácticas, a fin de suscitar un efecto que es posible según conceptos naturales de causas y ! l efectos, los cuales, dado que pertenecen a la filosofía teórica, están subordinados a esos preceptos como meros corolarios de aquélla (la ciencia de la naturaleza), y no pueden así⁶ reclamar sitio en una filosofía especial que se llamara práctica. Por el contrario, los pre- ceptos moral-prácticos, que se fundan enteramente en el concepto de la libertad, con total exclusión de los fundamentos de determi- nación de la voluntad hallables en la naturaleza, constituyen una clase completamente especial de preceptos; y éstos también, al igual que las reglas a que obedece la naturaleza, se llaman sin más leyes, aunque no reposan, como éstas, sobre condiciones sensibles, sino sobre un principio suprasensible, y exigen por sí solos, junto a la parte teórica de la filosofía, otra parte, bajo el nombre de filoso- fía práctica.

BXV
AXV

Se ve a partir de esto que un conjunto de preceptos prácticos, que da la filosofía, no constituye una parte especial de ésta, yuxta- puesta a la teórica, porque aquéllos sean prácticos; pues podrían serlo aun si sus principios fuesen extraídos completamente del co- nocimiento teórico de la naturaleza (como reglas técnico-prácti- cas); sino [que lo es] siempre y cuando su principio no se tome de ningún modo del concepto de la naturaleza, que siempre está con- dicionado sensiblemente, y, por tanto, repose en lo suprasensible, al cual únicamente el concepto de la libertad hace cognoscible⁷ por medio de leyes ! l formales, siendo éstas, entonces, moralmente prácticas, es decir, no meramente preceptos y reglas con tal o cual propósito, sino leyes, sin previa referencia a fines y propósitos.

AXVI
BXVI

II. DEL DOMINIO DE LA FILOSOFIA EN GENERAL

Hasta donde tienen aplicación los conceptos a priori, hasta allí al- canza el uso de nuestra facultad de conocimiento según principios y, con ella, la filosofía.

El conjunto de todos los objetos a los cuales son referidos esos conceptos para poner en pie, donde sea posible, un conocimiento de aquéllos, puede, empero, ser dividido según la diversa suficien- cia o insuficiencia de nuestras facultades a ese propósito.

Los conceptos, en tanto que sean referidos a objetos, con prescindencia de si es o no posible un conocimiento de éstos, tienen un campo⁸ suyo, que se determina meramente según la relación que su objeto tenga con nuestra facultad de conocimiento en general. La parte de este campo en que para nosotros el conocimiento es posible, es un suelo⁹ (*territorium*) para estos conceptos y para la facultad de conocimiento a ese fin requerible. La parte de este suelo sobre la cual aquéllos son legislativos es el dominio¹⁰ (*ditio*) de esos conceptos y de las facultades de conocimiento que les corresponden. Así, los conceptos empíricos tienen, ¡! sin duda, su suelo en la naturaleza como conjunto de todos los objetos de los sentidos, pero no un dominio (sino sólo su morada¹¹, *domicilium*); puesto que, siendo producidos legalmente¹², no son, sin embargo, legislativos, sino que las reglas que se fundan en ellos son empíricas y, por tanto, contingentes.

BXVII
AXVII

Nuestra entera facultad de conocimiento tiene dos dominios, el de los conceptos de la naturaleza y el del concepto de la libertad, pues por medio de ambos es legislativa a priori. Entonces, conforme a éstos, divídese la filosofía en teórica y práctica. Pero el suelo sobre el cual se erige su dominio y es ejercida su legislación es únicamente el conjunto de los objetos de toda experiencia posible, en tanto que ellos no sean tomados más que como meros fenómenos¹³; pues sin esto no podría pensarse ninguna legislación del entendimiento con respecto a ellos.

La legislación por medio de conceptos de la naturaleza ocurre a través del entendimiento, y es teórica. La legislación por medio del concepto de la libertad viene de la razón, y es meramente práctica. Únicamente en lo práctico puede la razón ser legislativa; con vistas al conocimiento teórico (de la naturaleza) sólo puede (como sabedora de la ley¹⁴, en virtud del entendimiento) inferir de leyes dadas, por medio de deducciones, consecuencias, que no obstante se quedan sólo en la naturaleza. Mas no ocurre que, a la inversa, sea inmediatamente *legislativa* ¡! la razón allí donde las reglas son prácticas, porque también pueden ser técnico-prácticas.

BXVIII
AXVIII

Entendimiento y razón tienen, pues, dos legislaciones distintas en uno y el mismo suelo de la experiencia, sin que una pueda perjudicar a la otra. Pues tan escaso como es el influjo que tiene el concepto de la naturaleza en la legislación por medio del concepto de la libertad, así tampoco estorba éste a la legislación de la naturaleza. La posibilidad de pensar al menos sin contradicción la coexistencia de ambas legislaciones y de las correspondientes facultades en el mismo sujeto, fue demostrada por la *Crítica de la razón pura*,

al aniquilar las objeciones en su contra a través del descubrimiento de la ilusión dialéctica¹⁵.

Sin embargo, que estos dos distintos dominios, que no se restringen uno al otro en su legislación, pero sí, incesantemente, en sus efectos en el mundo de los sentidos, no constituyan *uno solo*, proviene de que el concepto de la naturaleza toma a sus objetos aptos para la representación¹⁶, en la intuición, aunque no como cosas en sí mismas, sino como meros fenómenos, y el concepto de la libertad, al contrario, toma en su objeto apta para la representación a una cosa en sí, aunque no en la intuición, y que, por tanto, ninguno de los dos puede proporcionar un conocimiento teórico de su objeto (ni aun del sujeto pensante) como cosa en sí, que sería lo suprasensible, cuya idea sin duda, debe ponerse como fundamento de la posibilidad¹⁷; de todos los objetos de la experiencia, pero sin que ella misma pueda jamás ser elevada y ampliada a conocimiento.

BXX
AXX

Hay, pues, un ilimitado, aunque también inaccesible campo para nuestra entera facultad de conocimiento, a saber, el campo de lo suprasensible, dentro del cual no hallamos suelo alguno para nosotros y en donde no podemos tener, por tanto, ni para los conceptos del entendimiento ni de la razón, un dominio del conocimiento teórico; un campo que ciertamente debemos ocupar con ideas para provecho del uso teórico como asimismo práctico de la razón, pero¹⁸ a las cuales no podemos suministrarles más que realidad práctica en referencia a las leyes derivadas del concepto de la libertad, por medio de lo cual nuestro conocimiento teórico, empe- ro, no es ampliado ni en lo más mínimo hacia lo suprasensible.

Por mucho que se consolide un abismo inabarcable entre el dominio del concepto de la naturaleza, como¹⁹ lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de modo tal que no sea posible ningún tránsito desde el primero hacia el segundo (o sea, por medio del uso teórico de la razón), igual a como si hubiese sendos mundos diferentes, de los cuales el primero no puede tener influjo alguno sobre el segundo, éste, sin embargo, *debe* tener sobre aquél un influjo, a saber, debe el concepto de la libertad hacer efectivo en el mundo de los sentidos el fin encomendado²⁰ por sus leyes; y, en consecuencia, la naturaleza tiene que poder ser pensada también de tal modo que la conformidad a fin de su forma al menos concuerde con la posibilidad de los fines que en ella han de ser efectuados con arreglo a leyes de la libertad. Tiene que haber, entonces, un fundamento de la *unidad* de lo suprasensible que está en la base de la naturaleza con aquél que el concepto de la libertad contiene prácticamente, cuyo concepto [de ese fundamento], aun-

BXX
AXX

que no alcance ni teórica ni prácticamente para un conocimiento suyo, y no tenga, por tanto, ningún dominio propio, haga posible, sin embargo, el tránsito desde el modo de pensar²¹ según los principios de uno al [modo de pensar] según los principios del otro.

III. DE LA CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR COMO UN MEDIO DE ENLACE DE LAS DOS PARTES DE LA FILOSOFIA EN UN TODO

La crítica de las facultades de conocimiento en vista de lo que pueden ellas cumplir²² a priori no tiene propiamente ningún dominio respecto de los objetos, porque no es una doctrina, sino que sólo tiene que investigar, según sea la situación de nuestras facultades, si y cómo es posible una doctrina por medio de ellas. Su campo se extiende a todas las pretensiones de éstas, para ponerlas dentro de los límites de su legitimidad²³. Aquello que no puede entrar en la división de la filosofía, ¡no obstante, puede entrar como parte principal en la crítica de la facultad pura de conocimiento en general, en el caso de que contenga ¡ principios que por sí mismos no sean idóneos²⁴ para el uso teórico ni para el práctico.

Los conceptos de la naturaleza, que contienen el fundamento para todo conocimiento teórico a priori, reposaban sobre la legislación del entendimiento. El concepto de la libertad, que contenía el fundamento para todos los preceptos prácticos a priori incondicionados sensiblemente, reposaba sobre la legislación de la razón. Ambas facultades, pues, además de poder ser aplicadas según la forma lógica a principios, cualquiera sea su origen, tienen cada una su propia legislación con arreglo al contenido, por sobre la cual no hay otra (a priori), y que justifica por ello la división de la filosofía en teórica y práctica.

Sólo que en la familia de las facultades superiores del conocimiento hay todavía un miembro intermedio entre el entendimiento y la razón. Es ésta la *facultad de juzgar*, acerca de la cual cabe razonablemente suponer, por analogía, que ella pudiese contener similarmente, aunque no su propia legislación, sí un principio propio para buscar leyes²⁵, que en todo caso sería uno solamente subjetivo a priori; el cual, aunque no le correspondiese ningún campo de objetos como su dominio, pudiese, no obstante, tener algún suelo y una cierta índole²⁶ de éste, para el cual justamente sólo este principio pudiera ser válido.

¡ A esto se agrega aún otra razón (juzgando por analogía) para poner en vínculo a la facultad de juzgar con otro orden de nuestras

BXXI

AXXI

BXXII

AXXII

fuerzas representacionales²⁷, que parece ser de importancia todavía mayor que el parentesco con la familia de las facultades de conocimiento. Pues todas las facultades del alma²⁸, o capacidades²⁹, pueden ser reducidas a tres que ya no son derivables de un fundamento común: la *facultad de conocimiento*, el *sentimiento de placer y displacer*³⁰ y la *facultad de desear*(*). Para la facultad del conocimiento sólo el entendimiento es legislativo, cuando aquél (como por lo demás debe ocurrir, si se lo considera por sí mismo, sin mezcla con la facultad de desear) es referido, como facultad de

BXXIII

BXXIV

* Cuando se tiene razón para suponer que conceptos que se emplean como principios empíricos están emparentados con la facultad pura a priori del conocimiento, es útil, a causa de esta relación, intentar una definición trascendental de los mismos: y ello por medio de categorías puras, en cuanto que ellas solas bastan para indicar la diferencia del concepto en cuestión con respecto a otros. Se sigue aquí el ejemplo del matemático, que deja indeterminados los datos empíricos de su tarea, y sólo pone su mutua relación en la síntesis pura bajo los conceptos de la pura aritmética, por medio de lo cual se generaliza su solución.— Por un procedimiento parecido (*Crítica de la razón práctica*, p. 16 del Prefacio) se me ha hecho objeción y censurado la definición de la facultad de desear como *facultad que, por medio de sus representaciones, es causa de la efectividad de los objetos de esas representaciones*, porque ¡serían deseos también los *anhelos*², a cuyo respecto cada cual admite que por ellos solos no puede producir su objeto.— Pero esto no prueba otra cosa sino que en el hombre también hay deseos a través de los cuales él está en contradicción consigo mismo, al operar por medio de su *sola* representación para producir el objeto, de lo cual, sin embargo, no puede esperar éxito alguno, porque está consciente de que sus fuerzas mecánicas (si cabe que yo llame así a las que no son psicológicas), que tendrían que ser determinadas por esa representación a fin de llevar a efecto al objeto (mediatamente, por tanto), ora no son suficientes, ora apuntan, incluso, a algo imposible, como, por ejemplo, tornar inocurrido lo ocurrido (*O mihi praeteritos*, etc.³), o, en la espera impaciente, poder abolir el tiempo que media hasta el momento deseado. Si bien en tales deseos fantásticos somos conscientes de la insuficiencia de nuestras representaciones (o aun de su ineptitud) para ser *causa* de sus objetos, la referencia de ellos como causa, y, por tanto, la representación de su *causalidad*, está, sin embargo, contenida en todo *anhelo*, y es eminentemente visible cuando éste es un afecto, a saber, un *ansia*⁴. Pues éstas, al ensanchar el corazón y tomarlo mustio y agotar así las fuerzas, prueban que las fuerzas son puestas una y otra vez en tensión por las representaciones, pero que de continuo, a su vez, dejan que el ánimo vuelva a sumirse en lasitud al considerar la imposibilidad. Aun las oraciones para evitar grandes, y hasta donde se ve, ineludibles males, y algunos medios supersticiosos para la obtención de fines naturalmente imposibles, prueban la referencia causal de las representaciones a sus ¡objetos, y ni siquiera el ser conscientes de la insuficiencia con vistas al efecto puede apartarnos del esfuerzo por aquélla.— Pero por qué ha sido puesta en nuestra naturaleza la propensión a deseos que a conciencia son vacíos, es una cuestión antropológico-teleológica. Parece que si no pudiésemos estar determinados al empleo de las fuerzas antes de habernos asegurado de la suficiencia de nuestra facultad para la producción de un objeto, aquéllas quedarían en su mayor parte sin uso. En efecto, comúnmente empezamos a conocer nuestras fuerzas sólo cuando las ensayamos. Este engaño con vanos anhelos sólo es, pues, la secuela de una bienhechora disposición de nuestra naturaleza.

BXXIII

BXXIV

un *conocimiento teórico*, a la naturaleza, sólo en vista de la cual (como fenómeno) nos es posible establecer leyes por medio de conceptos a priori de la naturaleza, que son propiamente conceptos puros del entendimiento. Para la facultad de desear, como facultad superior según el concepto de la libertad, es solamente la razón (única en la cual tiene su sede este concepto) legislativa a priori.— Pues bien; entre la facultad de conocimiento y la de desear está contenido el sentimiento de placer, así como entre el entendimiento y la razón la facultad de juzgar. Se puede al menos provisoriamente conjeturar que la facultad de juzgar contiene, del mismo modo, un principio a priori para sí misma, y que [ella], l puesto que con la facultad de desear está necesariamente enlazado el placer o displacer (ya sea que éstos, l como en la [facultad de desear] inferior, precedan al principio de ésta, ya, como en la superior, se sigan sólo de la determinación de ésta por la ley moral), lleva asimismo a efecto un tránsito desde la facultad pura del conocimiento, es decir, desde el dominio de los conceptos de la naturaleza, hacia el dominio del concepto de la libertad, tal como en el uso lógico hace posible el tránsito del entendimiento a la razón.

AXXIII

BXXV

Así, aunque la filosofía sólo pueda ser dividida en dos partes principales, la teórica y la práctica, y aunque todo lo que tuviésemos que decir acerca de los principios propios de la facultad de juzgar debiese ser sumado en ella a la parte teórica, es decir, al conocimiento racional por conceptos de la naturaleza, consta la crítica de razón pura, que debe resolver todo esto antes de acometer aquel sistema y en pro de su posibilidad, sin embargo, de tres partes: la crítica del entendimiento puro; de la facultad pura de juzgar y de la razón pura, facultades que se denominan puras, porque son legislativas a priori.

IV. DE LA FACULTAD DE JUZGAR COMO UNA FACULTAD LEGISLATIVA A PRIORI

La facultad de juzgar, en general, es la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo³¹ lo universal. l Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo él lo particular (también cuando, como facultad de juzgar trascendental da a priori las condiciones sólo conforme a las cuales se puede subsumir bajo aquel universal), es *determinante*. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar ella lo universal, la facultad de juzgar es sólo *reflexionante*.

BXXVI
AXXIV

La facultad de juzgar determinante bajo leyes universales tras-

cendentales que establece el entendimiento, es sólo subsuntiva³²; la ley le está prescrita³³ a priori y, por tanto, ella no tiene necesidad de pensar por sí misma una ley para poder subordinar lo particular de la naturaleza a lo universal.— Pero hay formas de la naturaleza tan múltiples, tantas modificaciones, por así decirlo, de los conceptos trascendentales universales de la naturaleza, a las que esas leyes que establece a priori el entendimiento puro dejan indeterminadas, porque ellas sólo conciernen a la posibilidad de una naturaleza (como objeto de los sentidos) en general, que para ello tendría que haber también leyes, las cuales, en cuanto empíricas, podrían ser contingentes según el ver de *nuestro* entendimiento³⁴, pero que, si han de llamarse leyes (como lo exige también el concepto de la naturaleza), tendrían que ser consideradas como necesarias a partir de un principio, si bien desconocido para nosotros, de la unidad de lo múltiple.— La facultad de juzgar reflexionante, que tiene la obligación de ascender ¡¡ desde lo particular en la naturaleza hacia lo universal, requiere, entonces, de un principio que no puede tomar a préstamo de la experiencia, porque precisamente debe fundamentar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos, aunque más altos, y, así, la posibilidad de la subordinación sistemática de unos a otros. Sólo la misma facultad de juzgar reflexionante puede darse como ley un principio trascendental semejante, y no tomarlo de otra parte (porque de otro modo sería facultad de juzgar determinante), ni prescribirsele a la naturaleza; porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y no ésta según las condiciones de acuerdo con las cuales nos esforzamos por adquirir un concepto de ella que es, en vista suya, del todo contingente.

BXXVII
 AXXV

Ahora bien: este principio no puede ser otro sino el siguiente: como las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que se las prescribe a la naturaleza (aunque sólo de acuerdo al concepto general de ésta en cuanto naturaleza), las leyes empíricas particulares tienen que ser consideradas, en lo que respecta a lo que en ellas queda sin determinar por aquellas [leyes universales], de acuerdo a una unidad tal como si, al igual que allá, nos la hubiese dado un entendimiento (aunque no el nuestro) para provecho de nuestras facultades de conocimiento, a fin de hacer posible un sistema de la experiencia según leyes naturales particulares. No como si de este modo hubiese que admitir efectivamente un entendimiento semejante (pues esta idea sirve sólo a la facultad de juzgar ¡¡ reflexionante para reflexionar, no para determinar), sino que esta facultad se da, por dicho medio, una ley sólo a sí misma, y no a la naturaleza.

BXXVIII
 AXXVI

Ahora bien: puesto que el concepto de un objeto, en cuanto contiene a la vez el fundamento de la efectividad³⁵ de este objeto, se denomina fin³⁶, y la concordancia de una cosa con esa índole de las cosas que sólo es posible según fines, [se llama *conformidad a fin*³⁷ de la forma de las mismas³⁸, el principio de la facultad de juzgar, en vista de la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es, entonces, la *conformidad a fin de la naturaleza* en su diversidad³⁹. Es decir, que por medio de este concepto la naturaleza es representada como si un entendimiento contuviese el fundamento de la unidad de lo múltiple de sus leyes empíricas.

La conformidad a fin de la naturaleza es, por lo tanto, un concepto a priori especial, que tiene su origen exclusivamente en la facultad de juzgar reflexionante. Pues a los productos naturales no se les puede atribuir algo así como la referencia de la naturaleza, en ellos, a fines, sino solamente emplear este concepto para reflexionar sobre ellos en vista del enlace de los fenómenos en ella, que está dado según leyes empíricas. Y este concepto es también completamente diferente de la conformidad a fin práctica (del arte humano o aun de las costumbres), si bien ciertamente se la piensa por analogía con ésta.

BXXIX
AXXVII

|| V. EL PRINCIPIO DE LA CONFORMIDAD A FIN FORMAL
DE LA NATURALEZA ES UN PRINCIPIO TRASCENDENTAL
DE LA FACULTAD DE JUZGAR

Principio trascendental es aquél por medio del cual es representada a priori la condición universal, que es la única bajo la cual las cosas pueden llegar a ser, en general, objetos de nuestro conocimiento. Por el contrario, llámase metafísico un principio cuando representa a priori la condición, única bajo la cual objetos cuyo concepto debe estar empíricamente dado pueden [luego] ser mayormente determinados a priori. Así, el principio del conocimiento de los cuerpos como substancias y como substancias alterables, es trascendental, cuando por su intermedio se dice que su alteración debe tener una causa; es metafísico, en cambio, cuando por medio de él se dice que su alteración debe tener una causa *externa*: porque en el primer caso cabe pensar al cuerpo sólo mediante predicados ontológicos (conceptos puros del entendimiento), por ejemplo, como substancia, para conocer a priori la proposición; en el segundo, en cambio, hay que poner por fundamento de esta proposición el concepto empírico de un cuerpo (como cosa que se mueve en el espacio), de manera que sólo entonces pueda verse totalmente a priori que el

último predicado (del movimiento por causas externas solamente) le conviene al cuerpo.— Así, como voy a mostrar de inmediato, el principio de la conformidad a fin de la naturaleza (en la multiplicidad de sus leyes empíricas) es un principio trascendental. Pues el concepto de los objetos, en tanto se los piense como unos que están bajo este principio, es sólo el concepto puro de objetos del conocimiento empírico posible en general, y no contiene nada empírico. Por el contrario, el principio de la conformidad a fin práctica, que debe ser pensada en la idea de la *determinación* de una *voluntad* libre, es un principio metafísico, porque el concepto de una facultad de desear en cuanto voluntad tiene que ser dado empíricamente (no pertenece a los predicados trascendentales). No obstante, ambos principios no son empíricos, sino principios a priori, porque no se requiere ulterior experiencia para el enlace del predicado con el concepto empírico del sujeto de sus juicios, sino que puede inteligírselo⁴⁰ totalmente a priori.

BXXX
AXXVIII

Con suficiencia puede verse, a partir de las máximas de la facultad de juzgar que a priori son puestas en el fundamento de la investigación de la naturaleza, y que, sin embargo no conciernen a nada más que a la posibilidad de la experiencia y, por tanto, del conocimiento de la naturaleza, mas no meramente como naturaleza en general, sino como naturaleza determinada por una multiplicidad de leyes particulares, que el concepto de una conformidad a fin de la naturaleza pertenece a los principios trascendentales.— Muy a menudo, aunque sólo dispersas, se presentan en el curso de esa ciencia como sentencias de la sabiduría metafísica con ocasión de algunas reglas cuya necesidad no se puede demostrar a partir de conceptos. «La naturaleza toma el camino más corto (*lex parsimoniae*); sin embargo, no da saltos, ni en la secuencia de sus cambios, ni en el agrupamiento de formas específicamente distintas (*lex continui in natura*); su gran diversidad de leyes empíricas es, no obstante, unidad bajo unos pocos principios (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)», y otras semejantes.

BXXXI
AXXIX

Pero cuando se piensa indicar el origen de estos principios y se lo intenta por la vía psicológica, se procede de modo completamente contrario al sentido de ellos. Pues no dicen qué sucede, es decir, según qué regla ejercitan efectivamente su juego nuestras fuerzas de conocimiento, y cómo es que se juzga, sino cómo debe juzgarse; y esta necesidad lógica objetiva no puede resultar cuando los principios son meramente empíricos. Así, la conformidad a fin de la naturaleza es, para nuestras facultades del conocimiento y su uso, a partir de los cuales ella se destaca manifiestamente, un principio trascendental de los juicios, y requiere, pues, también de una

deducción trascendental, mediante la cual tiene que buscarse en la fuente a priori del conocimiento el fundamento para juzgar de este modo.

BXXXII
A XXX

Cierto es que en los fundamentos de la posibilidad de una experiencia hallamos primeramente algo necesario, ¡! a saber, leyes universales, sin las cuales la naturaleza en general (como objeto de los sentidos) no puede ser pensada; y ellas reposan sobre las categorías, aplicadas a las condiciones formales de toda intuición que nos sea posible, en tanto que ésta igualmente esté dada a priori. Pues bien: bajo estas leyes la facultad de juzgar es determinante, pues nada más tiene que hacer sino subsumir bajo leyes dadas. Dice el entendimiento, por ejemplo: todo cambio tiene su causa (ley universal de la naturaleza); la facultad de juzgar trascendental no tiene ahora más que indicar la condición de subsunción bajo el concepto del entendimiento que tiene delante⁴¹; y eso es la sucesión de las determinaciones de una y la misma cosa. Y para la naturaleza en general (como objeto de experiencia posible) esa ley es conocida como necesaria sin más⁴².— Pero los objetos del conocimiento empírico, además de esa condición temporal formal, están determinados también de varios modos, o, hasta donde puede juzgarse a priori, son así determinables, de tal suerte que naturalezas específicamente distintas, aparte de lo que tienen en común por ser pertenecientes, en general, a la naturaleza, pueden ser causas de modos infinitamente diversos; y cada uno de estos modos debe (según el concepto de una causa en general) tener su regla, que es ley, y, por tanto, conlleva necesidad, si bien ni siquiera inteligimos⁴³ esa necesidad, debido a la índole y los límites de nuestras ¡! facultades de conocimiento. Así, pues, en la naturaleza, en vista de sus leyes meramente empíricas, tenemos que pensar la posibilidad de leyes empíricas infinitamente diversas que, sin embargo, son contingentes para nuestra inteligencia⁴⁴ (no pueden ser conocidas a priori); y en vista de ellas juzgamos contingente la unidad de la naturaleza según leyes empíricas y la posibilidad de la unidad de la experiencia (como sistema según leyes empíricas). Pero una tal unidad tiene que ser presupuesta y asumida necesariamente, dado que de otro modo no tendría lugar ninguna inexceptuada conexión de conocimientos empíricos en un todo de la experiencia, en la medida en que las leyes universales de la naturaleza suministran, ciertamente, una semejante conexión entre las cosas genéricamente, como cosas naturales sin más, mas no específicamente, como tales entes naturales particulares; siendo así, la facultad de juzgar tiene que suponer a priori, como principio para su propio uso, que lo que a [nuestro] humano ver⁴⁵ es contingente en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza, contie-

BXXXIII
A XXXI

ne, no obstante, una unidad legal⁴⁶ para nosotros insondable, pero pensable⁴⁷, en el enlace de su multiplicidad en una experiencia en sí posible. En consecuencia, puesto que la unidad legal en un enlace que, ciertamente conocemos en conformidad con un propósito imperioso (una necesidad)⁴⁸ del entendimiento, pero a la vez como en sí misma contingente, es representada como conformidad a fin de los objetos (aquí, de la naturaleza), la facultad de juzgar que es meramente reflexionante en vista de las cosas (que están) bajo leyes empíricas posibles ¡ (aún por descubrir), tiene que pensar la naturaleza, en vista de estas últimas, de acuerdo con un *principio de conformidad a fin* para nuestra facultad de conocimiento, lo cual es expresado entonces en las antedichas máximas de la facultad de juzgar. Pero este concepto trascendental de una conformidad a fin de la naturaleza no es un concepto de la naturaleza, ni tampoco un concepto de la libertad, porque no atribuye nada al objeto (a la naturaleza), sino que solamente representa el único modo en que debemos proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza con vistas a una experiencia cabalmente interconectada, y, por consiguiente, [es] un principio subjetivo (máxima) de la facultad de juzgar; y es por eso que nos alegramos (propriadamente eximidos de una necesidad⁴⁹), tal como si fuese una feliz casualidad que favoreciese nuestro propósito, cuando nos topamos⁵⁰ con una semejante unidad sistemática bajo leyes meramente empíricas: si bien tendríamos necesariamente que admitir que una tal unidad existe, sin que, empero, pudiésemos inteligirla y probarla⁵¹.

A fin de convencerse de lo correcto de esta deducción del concepto y de la necesidad de aceptarlo como principio trascendental de conocimiento, piénsese sólo en la magnitud de la tarea: hacer, de las percepciones dadas de una naturaleza que contiene una multiplicidad en todo caso infinita de leyes ¡ empíricas, una experiencia coherente⁵², tarea que reside a priori en nuestro entendimiento. Ciertamente es que el entendimiento está en posesión de leyes universales de la naturaleza, sin las cuales no podría ser ésta objeto de una experiencia, pero además requiere de un cierto orden de la naturaleza en sus leyes particulares, que sólo pueden serle conocidas de modo empírico, y son, en lo que a él respecta, contingentes. Estas reglas, sin las cuales no tendrían lugar progreso alguno desde la analogía universal de una experiencia posible en general hacia la [analogía] particular, tiene que pensarlas él como leyes (es decir, como necesarias), porque de otro modo no constituirían ningún orden de la naturaleza, aunque no conozca la necesidad [de aquéllas] ni pudiese jamás inteligirla. Aunque él nada pueda determinar a priori en vista de aquéllos (de los objetos), para ir tras estas así llamadas

BXXXIV
AXXXII

BXXXV
AXXXIII

leyes empíricas debe, no obstante, poner en el fundamento de toda reflexión sobre la naturaleza un principio a priori, a saber, que es posible un orden cognoscible de la naturaleza de acuerdo con ellas, principio que las siguientes proposiciones expresan: que hay en aquélla una subordinación de géneros y especies por nosotros aprehensible⁵³; que éstos, a su vez, se aproximan unos a otros según un principio común⁵⁴ a fin de que sea posible el tránsito de uno a otro y, por dicho medio, a un género más alto; que, si bien al entendimiento parece serle inicialmente inevitable tener que asumir, para la diversidad específica de los efectos naturales, ¡¡ otras tantas especies diversas de causalidad, han de estar ellas, no obstante, bajo un escaso número de principios de cuya búsqueda hemos de ocuparnos, etc. Esta concordancia⁵⁵ de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento es presupuesta a priori por la facultad de juzgar para beneficio de su reflexión sobre ella, de acuerdo con sus leyes empíricas; en tanto que el entendimiento reconoce [esa concordancia] a la vez objetivamente como contingente y es sólo la facultad de juzgar la que se la atribuye a la naturaleza como conformidad a fin trascendental (en referencia a la facultad de conocimiento del sujeto); porque de no presuponerla, no tendríamos ningún orden de la naturaleza según leyes empíricas y, por tanto, ningún hilo conductor para una experiencia y una investigación de ella en toda su multiplicidad, que con ésas pudiese emprenderse.

BXXXVI
AXXXIV

Es, en efecto, perfectamente posible pensar que, no obstante toda la uniformidad de las cosas de la naturaleza según leyes universales, sin las cuales no tendría lugar en absoluto la forma de un conocimiento empírico en general, la diferencia específica de las leyes empíricas de la naturaleza, junto a sus efectos, podría ser tan grande, que para nuestro entendimiento fuese imposible descubrir en ella un orden aprehensible para dividir sus productos en géneros y especies, a fin de emplear los principios de definición y comprensión de uno también para la definición y conceptualización ¡¡⁵⁶ del otro, y hacernos, de un material tan embrollado para nosotros (en sentido propio, sólo infinitamente diverso y no adecuado a nuestra fuerza de aprehensión⁵⁷), una experiencia coherente.

BXXXVII
AXXXV

Tiene, pues, la facultad de juzgar en ella misma también un principio a priori para la posibilidad de la naturaleza pero sólo en respecto subjetivo, por medio del cual prescribe una ley, no a la naturaleza (como autonomía), sino a sí misma (como heautonomía) para la reflexión sobre aquélla, que podría llamarse la *ley de especificación de la naturaleza* en vista de sus leyes empíricas, y que ella no conoce a priori en ésta, sino que asume en beneficio de un orden de ésta, cognoscible para nuestro entendimiento, en la divi-

sión que hace de sus leyes universales cuando quiere subordinar a éstas una multiplicidad de [leyes] particulares. Cuando se dice, pues, que la naturaleza especifica sus leyes universales de acuerdo al principio de la conformidad a fin para nuestra facultad de conocimiento, es decir, con vistas a la conmensurabilidad⁵⁸ con el entendimiento humano en su negocio necesario de hallar lo universal para lo particular que le ofrece la percepción, y, a su vez, para lo diferente (que en cada especie es, por cierto, lo universal), el enlace en la unidad del principio, no se prescribe con ello una ley a la naturaleza ni se la aprende de ella por observación (si bien este principio puede ser confirmado por ésta). Pues no es un principio de la facultad de juzgar determinante, sino sólo de la reflexionante; únicamente se dice que, como quiera que esté dispuesta la naturaleza según sus leyes universales, debe indagarse sus leyes empíricas exclusivamente de acuerdo con ese [principio] y con las máximas que sobre él se fundan, puesto que sólo en la medida que ese principio tenga lugar podemos nosotros abrimos paso en la experiencia con el uso de nuestro entendimiento y adquirir conocimiento.

BXXXVIII
AXXXVI

VI. DEL ENLACE DEL SENTIMIENTO DE PLACER CON EL CONCEPTO DE LA CONFORMIDAD A FIN DE LA NATURALEZA

La pensada concordancia de la naturaleza en la diversidad de sus leyes particulares con nuestra precisión⁵⁹ de descubrir para ella [una] universalidad de [los] principios⁶⁰, tiene que ser juzgada, hasta donde alcanza nuestra inteligencia⁶¹, como contingente, y sin embargo indispensable para las necesidades de nuestro entendimiento, y, así, como una conformidad a fin por medio de la cual concuerda la naturaleza con nuestro propósito, aunque éste sólo [en cuanto] dirigido al conocimiento.— Las leyes universales del entendimiento, que son al mismo tiempo leyes de la naturaleza, son tan necesarias para ésta (aunque originadas en la espontaneidad) como las leyes del movimiento de la materia; y su generación⁶² no presupone ningún propósito con respecto a nuestras facultades de conocimiento, porque sólo por su intermedio obtenemos primeramente un concepto de lo que sea el conocimiento de las cosas (de la naturaleza), y ellas convienen necesariamente a la naturaleza como objeto de nuestro conocimiento en general. Pero hasta donde podemos ver, es contingente que el orden de la naturaleza según sus leyes particulares sea a pesar de toda su multiplicidad y heteroge-

BXXXIX
AXXXVII

neidad —al menos posibles— que exceden a nuestra fuerza de aprehensión⁶³, efectivamente conmensurable⁶⁴ con ésta; y hallar⁶⁵ aquel [orden] es negocio del entendimiento el cual es llevado, de propósito, a un fin necesario del mismo, a saber, introducir en [la naturaleza] la unidad de los principios: fin que la facultad de juzgar tiene entonces, que atribuirle a la naturaleza, porque el entendimiento no puede prescribirle ninguna ley al respecto.

El logro de todo⁶⁶ propósito está vinculado con el sentimiento de placer; y si la condición de aquél es una representación a priori, como aquí un principio para la facultad de juzgar reflexionante en general, el sentimiento de placer está determinado también por un fundamento a priori y es válido para cada cual; y ello simplemente por medio de la referencia del objeto a la facultad de conocimiento, sin que el concepto de conformidad a fin tome en consideración siquiera mínimamente la facultad de desear, por lo cual se diferencia por completo de toda conformidad a fin práctica de la naturaleza.

BXL
A XXXVIII

De hecho, en tanto que no hallamos en nosotros ni el más ni el mínimo efecto de la coincidencia⁶⁷ de las percepciones con las leyes según conceptos universales de la naturaleza (las categorías) sobre el sentimiento de placer, y tampoco podemos hallarlos, porque el entendimiento, sin propósito ulterior, procede con ellos de modo necesario siguiendo su naturaleza, por otra parte la unificabilidad descubierta de dos o más leyes empíricas heterogéneas bajo un principio que las abarca a ambas es el fundamento de un placer muy notorio, y aún a menudo de admiración⁶⁸, e incluso de una tal que no cesa, por hartó familiarizados que estemos con su objeto. Es verdad que ya no sentimos placer notorio alguno a propósito de la aprehensibilidad⁶⁹ de la naturaleza y de la unidad de su división⁷⁰ en géneros y especies, por medio de la cual la conocemos según sus leyes particulares; pero de seguro que lo hubo en su momento, y sólo porque hasta la experiencia más vulgar sería imposible sin ella, se ha mezclado paulatinamente con el mero conocimiento y ya no se lo nota particularmente.— Hace falta, pues, algo que en el enjuiciamiento de la naturaleza nos haga atender a la conformidad a fin de ésta respecto de nuestro entendimiento, una estudiosidad⁷¹ por traer sus leyes heterogéneas, donde sea posible, bajo otras más altas, aunque todavía empíricas, para sentir, cuando ello resulta, placer por ésta su concordancia con nuestra facultad de conocimiento, que consideramos como simplemente contingente. Por el contrario, nos displacería enteramente una representación de la naturaleza por medio de la cual nos fuese predicho que, a la menor indagación por sobre la experiencia más vulgar, nos topáramos con una heterogeneidad⁷² de sus leyes, que haría imposible para nuestro

BXLI
A XXXIX

entendimiento la unificación de sus leyes particulares bajo leyes empíricas universales: porque esto contraría al principio de la especificación subjetiva y conforme a fin de la naturaleza en sus géneros, y a nuestra facultad de juzgar reflexionante en tal propósito.

Esta presuposición de la facultad de juzgar es, no obstante, tan indeterminada en cuanto al alcance en que deba extenderse esa conformidad a fin ideal de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento, que si se nos dice que un conocimiento más profundo o más amplio de la naturaleza por medio de observación tendría que toparse finalmente con una multiplicidad de leyes que ningún entendimiento humano puede reducir a un principio, ya nos quedamos contentos, aunque de mejor gana escucharíamos a otros que nos dieran esperanza de que mientras más conociéramos la naturaleza en su interioridad o podamos compararla con miembros externos por ahora desconocidos para nosotros, la hallaríamos tanto más simple en sus principios y, a pesar de la aparente heterogeneidad de sus leyes empíricas, tanto más unánime, mientras más lejos progrese nuestra experiencia. Porque es un mandato⁷³ de nuestra facultad de juzgar proceder según el principio de la conmensurabilidad de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento hasta donde él alcance, sin decidir (puesto que no es una facultad de juzgar determinante la que nos da esta regla) si en alguna parte tiene su límite, o no; porque en vista del uso racional de nuestras facultades de conocimiento podemos ciertamente determinar límites, pero en el campo empírico ninguna determinación de límites es posible.

BXI II
AXI.

VII. DE LA REPRESENTACION ESTETICA DE LA CONFORMIDAD A FIN DE LA NATURALEZA

Aquello que es meramente subjetivo en la representación de un objeto, es decir, lo que constituye su referencia al sujeto, no al objeto, es su índole estética; en cambio, lo que en ella sirve a la determinación del objeto (para conocerlo), o que puede ser así empleado, es su validez lógica. En el conocimiento de un objeto de los sentidos comparecen juntas ambas referencias. En la representación sensorial⁷⁴ de las cosas fuera de mí es la cualidad del espacio, dentro del cual las intuimos, lo meramente subjetivo de mi representación de ellas (por lo cual queda sin decidir qué puedan ser ellas como objetos en sí), referencia en virtud de la cual el objeto es también pensado, por ese medio, solamente como fenómeno; sin embargo, a pesar de su cualidad meramente subjetiva, el espacio es una pieza del conocimiento de las cosas como fenómenos. Así

como la *sensación* (aquí, la externa) expresa lo meramente subjetivo de nuestras representaciones de las cosas fuera de nosotros, aunque propiamente lo material (real)⁷⁵ de éstas (por el cual es dado algo existente), así es el espacio la mera forma a priori de la posibilidad de su intuición; y, con todo, aquélla también es empleada para el conocimiento de los objetos fuera de nosotros.

Pero aquello que, siendo subjetivo en una representación, *no puede llegar a ser pieza de conocimiento*, es el *placer* o *displacer* vinculado a ella; pues por su medio no conozco nada en el objeto de la representación, aunque bien puede ser el efecto de algún conocimiento. Ahora bien: la conformidad a fin de una cosa, en tanto que sea representada en la percepción, no es tampoco una cualidad⁷⁶ del objeto mismo (pues una semejante no puede ser percibida), aunque pueda ser inferida de un conocimiento de las cosas. Entonces, la conformidad a fin que antecede al conocimiento de un objeto, que incluso está, sin que se quiera emplear la representación de éste para un conocimiento, vinculada, no obstante, de modo inmediato con ella, es lo subjetivo en ella que no puede llegar a ser pieza de conocimiento. Así, el objeto es llamado entonces conforme a fin sólo porque su representación está inmediatamente vinculada con el sentimiento de placer; y esta misma representación es una representación estética de la conformidad a fin.— Mas queda por saber si en absoluto hay una semejante representación de la conformidad a fin.

Cuando un placer está ligado con la mera aprehensión (*apprehensio*) de la forma de un objeto de la intuición, sin que se la refiera a un concepto con vistas a un conocimiento determinado, la representación no es referida al objeto por ese medio, sino únicamente al sujeto; y el placer no puede expresar otra cosa que la conmensurabilidad de aquél respecto de las facultades de conocimiento que están en juego⁷⁷ en la facultad de juzgar reflexionante, y en tanto que lo están, en consecuencia, meramente una conformidad a fin formal subjetiva del objeto. Pues aquella aprehensión de las formas en la imaginación jamás puede acontecer sin que la facultad de juzgar reflexionante, aún no intencionalmente⁷⁸, las compare al menos con su facultad para relacionar intuiciones con conceptos. Pues bien: cuando en esta comparación la imaginación (como facultad de las intuiciones a priori) es puesta, por una representación dada, inintencionalmente en acuerdo⁷⁹ con el entendimiento, como facultad de los conceptos, y con ello se despierta un sentimiento de placer, el objeto tiene que ser considerado, entonces, como conforme a fin para la facultad de juzgar reflexionante. Semejante juicio es un juicio estético sobre la conformidad a fin del objeto, que no se

funda en ningún concepto disponible del objeto, ni proporciona ninguno de éste. La forma de este objeto (no lo es el material de su representación, en cuanto sensación) es juzgada, en la mera reflexión sobre ella misma (sin intención de adquirir un concepto de aquél), como el fundamento de un placer en la representación de un objeto tal: y también se juzga a este placer como necesariamente ligado a la representación de aquél, y, en consecuencia, no sólo para el sujeto⁸⁰ que aprehende esta forma, sino para todo [sujeto] que juzgue en general. El objeto se denomina, entonces, bello, y la facultad de juzgar a través de un tal placer (y, por consiguiente, también de modo universalmente válido), gusto. En efecto, como el fundamento del placer es puesto solamente en la forma del objeto para la reflexión en general y, por tanto, no en una sensación del objeto y también sin referencia a un concepto que contuviese alguna intención, es únicamente con la legalidad⁸¹ en el uso empírico de la facultad de juzgar en general (unidad de la imaginación con el entendimiento) en el sujeto, que concuerda la representación del objeto en la reflexión, cuyas condiciones valen universalmente a priori; y puesto que esta concordancia del objeto con las facultades del sujeto es contingente, ella provoca⁸² la representación de una conformidad a fin de aquél con respecto a las facultades de conocimiento del sujeto.

He aquí, pues, un placer que, como todo placer o displeacer que no sea ocasionado por el concepto de libertad (es decir, por la previa determinación de la facultad de desear el superior por medio de la razón pura), jamás puede ser inteligido a partir de conceptos como necesariamente ligado a la representación de un objeto, sino que siempre debe ser conocido sólo por medio de una percepción reflexionada como ligado a ella, y, por consiguiente, al igual que todos los juicios empíricos, no puede proclamar ninguna necesidad objetiva ni pretender validez a priori. Pero el juicio de gusto sólo pretende, como todo juicio empírico, valer para cada cual, lo que siempre es posible a pesar de su interna contingencia. Lo extraño y anómalo⁸³ reside sólo en que no es un concepto empírico, sino un sentimiento de placer (y, por consiguiente, ningún concepto en absoluto), lo que por medio del juicio de gusto, tal como si fuese un predicado enlazado con el conocimiento del objeto, le es atribuido a cada cual y que debe ser enlazado con la representación de aquél.

Un juicio de experiencia singular, por ejemplo, de alguien que percibe en un cristal de roca una gota de agua móvil, exige con derecho que a cada uno de los demás le parezca de igual modo, porque ha emitido este juicio según las condiciones universales de la facultad de juzgar determinante bajo las leyes de una experien-

BXLVII
AXLV

cia posible en general. Igualmente tiene derecho a pretender el asentimiento de todos aquél que siente placer en la mera reflexión sobre la forma de un objeto, sin atención a concepto alguno, aunque ¡! este juicio sea un juicio empírico y singular; porque el fundamento para este placer se encuentra en la condición universal, aunque subjetiva, de los juicios reflexionantes, a saber, la concordancia conforme a fin de un objeto (sea éste un producto de la naturaleza o del arte) con la relación recíproca de las facultades de conocimiento que se requiere para todo conocimiento empírico (la imaginación y el entendimiento). En el juicio de gusto, pues, el placer depende ciertamente de una representación empírica y no puede ser enlazado a priori con ningún concepto (no se puede determinar a priori cuál objeto será o no adecuado al gusto, se tiene que hacer la prueba⁸⁴); pero es el fundamento de determinación de este juicio solamente porque se es consciente de que reposa meramente en la reflexión y en las condiciones universales, aunque sólo subjetivas, de la concordancia⁸⁵ de ésta con el conocimiento de los objetos en general, para los cuales es conforme a fin la forma del objeto.

Esta es la causa de que los juicios del gusto estén, en cuanto a su posibilidad, ya que ésta presupone un principio a priori, sometidos también a una crítica, si bien este principio no es un principio de conocimiento para el entendimiento, ni uno práctico para la voluntad, y de ningún modo es, por tanto, determinante a priori,

BXLVIII
AXLVI

¡! Pero la receptividad⁸⁶ de un placer [derivado] de la⁸⁷ reflexión sobre las formas de las cosas (tanto de la naturaleza como del arte) no designa únicamente una conformidad a fin de los objetos en relación con la facultad de juzgar reflexionante en el sujeto, conforme al concepto de la naturaleza, sino también, a la inversa, del sujeto en vista de los objetos, según su forma, e incluso su informalidad⁸⁸, con arreglo al concepto de libertad; y por este medio ocurre que el juicio estético no sólo es referido, como juicio de gusto, a lo bello, sino también, en cuanto originado en un sentimiento del espíritu⁸⁹, a lo *sublime*, y así debe dividirse esa crítica de la facultad de juzgar estética en dos partes principales que les sean conformes.

VIII. DE LA REPRESENTACION LOGICA DE LA CONFORMIDAD A FIN DE LA NATURALEZA

En un objeto dado en la experiencia, la conformidad a fin puede ser representada bien a partir de un fundamento solamente subjetivo, como concordancia de la forma [del objeto], en la *aprehensión*⁹⁰ (*apprehensio*) de éste antes de todo concepto, con las facultades de

conocimiento, a fin de unificar la intuición con conceptos con vistas a un conocimiento en general; o bien a partir de un {fundamento} objetivo, como concordancia de su forma con la posibilidad de la cosa misma, de acuerdo con un concepto de ésta que es el precedente y contiene el fundamento de esa forma. Hemos visto que la representación de una conformidad a fin de la primera especie reposa en el placer inmediato por la forma del objeto en la mera reflexión sobre ésta; la de una conformidad a fin de la segunda especie, entonces, como no refiere la forma del objeto a las facultades de conocimiento del sujeto en la aprehensión de ésta, sino a un conocimiento determinado del objeto bajo un concepto dado, no tiene nada que ver con un sentimiento de placer por las cosas, sino con el entendimiento en el enjuiciamiento [que] de ellas [hace]. Cuando está dado el concepto de un objeto, el negocio de la facultad de juzgar, en el uso de aquél con vistas al conocimiento, consiste en la *presentación*⁹¹ (*exhibitio*), es decir, en poner al lado del concepto una intuición correspondiente, ya sea que esto ocurra por medio de nuestra propia imaginación, como en el arte, cuando tornamos real el concepto previamente formado de un objeto que para nosotros es fin, ya por medio de la naturaleza, en su técnica (como en los cuerpos organizados), cuando le imponemos nuestro concepto de fin para el enjuiciamiento de su producto, en cuyo caso no sólo es representada la *conformidad a fin* de la naturaleza en la forma de la cosa, sino éste su producto como *fin natural*.— A pesar de que nuestro concepto de una conformidad a fin subjetiva de la naturaleza en sus formas, según leyes empíricas, no es de ningún modo un concepto del objeto, sino un principio de la facultad de juzgar para procurarse conceptos en esta excesiva diversidad (para poder orientarse en ella), con ello le atribuimos, no obstante, [a la naturaleza] una consideración⁹², por así decir, hacia nuestra facultad de conocimiento por analogía con un fin; y así podemos considerar la *belleza natural como presentación* del concepto de una conformidad a fin formal (meramente subjetiva), y los *fines naturales* como presentación del concepto de una conformidad fin real (objetiva), la primera de las cuales juzgamos por medio del gusto (estéticamente, mediante el sentimiento de placer), y la otra, por medio de entendimiento y razón (lógicamente, según conceptos).

Sobre esto se funda la división de la crítica de la facultad de juzgar en [crítica] de la [facultad de juzgar] *estética* y *teleológica*, entendiendo por la primera la facultad para juzgar la conformidad a fin formal (también llamada subjetiva) por medio del sentimiento de placer y displeacer, y por la segunda, la facultad para juzgar la

conformidad a fin real (objetiva) de la naturaleza por medio de entendimiento y razón.

A una crítica de la facultad de juzgar le pertenece esencialmente la parte que comprende la facultad de juzgar estética, porque únicamente ella contiene un principio que la facultad de juzgar pone totalmente a priori en la base de su reflexión sobre la naturaleza, a saber, el de una conformidad a fin formal de la naturaleza según sus leyes particulares (empíricas) respecto de nuestra facultad de conocimiento, sin ¡ ¡ la cual no podría el entendimiento hallarse en ella⁹³; mientras que si no se puede indicar ningún fundamento a priori, y ni aun la posibilidad de un [tal] a partir del concepto de una naturaleza como objeto de la experiencia tanto en lo general⁹⁴ como en lo particular, resulta claro que debe haber fines objetivos de la naturaleza, es decir, cosas que sólo sean posibles como fines naturales; pero solamente la facultad de juzgar, sin contener en sí a priori un principio para ello, contiene, ante casos que acaezcan (de ciertos productos), la regla para hacer uso del concepto de fin en beneficio de la razón, una vez que aquel principio trascendental haya preparado ya al entendimiento para aplicar el concepto de un fin (al menos según la forma) a la naturaleza.

Pero el principio trascendental de representarse una conformidad a fin de la naturaleza por referencia subjetiva a nuestra facultad de conocimiento en la forma de una cosa como principio de enjuiciamiento de ésta, deja completamente indeterminado dónde y en qué casos tengo yo que realizar el enjuiciamiento [de la cosa] como el de un producto según un principio de conformidad a fin, y no más bien, simplemente, según leyes universales de la naturaleza, y le entrega a la facultad de juzgar *estética* la decisión, en el gusto, acerca de la conformidad de aquel [producto] (de su forma) con nuestras facultades de conocimiento (en tanto que ésta decide, no por concordancia con conceptos, sino por el sentimiento). Por el contrario, la facultad de juzgar ¡ ¡ teleológicamente empleada señala determinadamente⁹⁵ las condiciones bajo las cuales haya que juzgar algo (por ejemplo, un cuerpo organizado) de acuerdo con la idea de un fin de la naturaleza; pero a partir del concepto de la naturaleza como objeto de la experiencia no puede aducir ningún principio que autorizase a atribuirle a priori una referencia a fines, y tampoco asumir una tal aun de manera indeterminada a partir de la experiencia efectiva de semejantes productos; la razón de ello es que debe emprenderse muchas experiencias particulares y ser consideradas [éstas] bajo la unidad de su principio para poder conocer, sólo empíricamente, una conformidad a fin objetiva en un cierto objeto.— La facultad de juzgar estética es, pues, una facultad espe-

BLI
AXLIX

BLII
AL

cial para juzgar las cosas según una regla, mas no según conceptos. La teleológica no es una facultad especial, sino sólo la facultad de juzgar reflexionante sin más, en tanto que procede, como por doquier en el conocimiento teórico, de acuerdo con conceptos, pero en vista de ciertos objetos de la naturaleza según principios particulares, a saber, [los] de una facultad de juzgar meramente reflexionante que no determina objetos; así, con arreglo a su aplicación, pertenece a la parte teórica de la filosofía, y en virtud de sus principios particulares que no son determinantes, como tienen que serlo en una doctrina, debe constituir también una parte especial de la crítica; en lugar [de lo cual] la facultad de juzgar estética no aporta nada al conocimiento de sus objetos y debe contársela *solamente* en la crítica del sujeto que juzga y de sus facultades de conocimiento, en la medida en que ellas sean susceptibles⁹⁶ de principios a priori, cualquiera fuese, en lo restante, su uso (teórico o práctico), [crítica] que es la propedéutica de toda filosofía.

BL.III
AL.I

IX. DE LA VINCULACION DE LAS LEGISLACIONES DEL ENTENDIMIENTO Y DE LA RAZON POR MEDIO DE LA FACULTAD DE JUZGAR

El entendimiento es legislador a priori para la naturaleza como objeto de los sentidos, con vistas a un conocimiento teórico de ésta en una experiencia posible. La razón es legisladora a priori para la libertad y su propia causalidad, como lo suprasensible en el sujeto, con vistas a un conocimiento práctico incondicionado. El dominio del concepto de la naturaleza bajo [la primera] legislación, y el del concepto de libertad bajo la otra, están completamente segregados⁹⁷ a pesar de toda la influencia recíproca que por sí mismos (cada uno según sus leyes fundamentales) pudiesen tener, por el gran abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos. El concepto de la libertad no determina nada con respecto al conocimiento teórico de la naturaleza; nada, igualmente, el concepto de la naturaleza en vista de las leyes prácticas de la libertad, y en tal alcance no es posible tender un puente de un dominio al otro.— Pero si los fundamentos de determinación de la causalidad según el concepto de libertad (y la regla práctica que éste contiene) no son de constatar en la naturaleza y lo sensible no puede determinar lo suprasensible en el sujeto, esto sin embargo es posible a la inversa (no, por cierto, en vista del conocimiento de la naturaleza, más sí de las consecuencias que del primero se siguen para la segunda), y está contenido ya en el concepto de una causalidad por medio de liber-

BL.IV
AL.II

tad, cuyo *efecto* debe ocurrir en el mundo de acuerdo con éstas sus leyes formales, si bien la palabra *causa*, empleada a propósito de lo suprasensible, significa sólo el *fundamento* para determinar la causalidad de las cosas naturales de acuerdo con sus propias leyes naturales, con vistas a un efecto,⁹⁸ pero también al mismo tiempo acorde⁹⁹ con el principio formal de las leyes racionales; la posibilidad de esto ciertamente no puede ser inteligida, pero [se puede] refutar suficientemente la objeción de una presunta contradicción que se hallaría en ello.— (*); El efecto según el concepto de la libertad es el fin final¹⁰⁰ que debe existir ([él] o su fenómeno en el mundo de los sentidos), para lo cual se presupone su condición de posibilidad en la naturaleza (del sujeto como ser sensible, o sea, como hombre). Aquello que la presupone a priori y sin consideración de lo práctico, la facultad de juzgar, suministra el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de libertad, que hace posible el tránsito de la [legislación] teórica pura a la práctica pura¹⁰¹, de la conformidad a ley según la primera, al fin final según la segunda, en el concepto de una *conformidad a fin* de la naturaleza; pues por este medio es conocida la posibilidad de ese fin final, que es el único que puede llegar a ser efectivo en la naturaleza y con el acuerdo de sus leyes.

El entendimiento, a través de la posibilidad de sus leyes a priori para la naturaleza, da prueba de que ésta es conocida por nosotros sólo como fenómeno, y da con ello, a un tiempo, indicios de un substrato suprasensible suyo, pero deja a éste completamente *indeterminado*. Por su principio a priori del enjuiciamiento de la naturaleza según leyes particulares posibles de ésta, la facultad de juzgar procura a su substrato suprasensible (tanto en nosotros como fuera de nosotros), *determinabilidad*¹⁰² por medio de la *facultad intelectual*¹⁰³. Pero la razón le da a ése mismo la *determinación*

* Una de las varias contradicciones que se le imputa a esta cabal diferenciación de la causalidad natural respecto de aquélla mediante libertad, es la que [se expresa] en el reproche de que, cuando hablo de *obstáculos*⁵ que la naturaleza le pone a la causalidad según leyes de la libertad (las morales), o de su *fomento*⁶ por aquélla, le concedo, no obstante, a la primera una *influencia* sobre la segunda. Mas cuando simplemente se quiere comprender lo dicho, es muy fácil: prevenir el malentendido. La resistencia o el fomento no se da entre la naturaleza y la libertad, sino entre la primera como fenómeno y los *efectos* de la última como fenómenos en el mundo de los sentidos; y aun la causalidad de la libertad (de la razón pura y práctica) es la causalidad de una cosa natural subordinada a ella [la] del sujeto considerado como hombre, y, por consiguiente, como fenómeno), de cuya determinación lo inteligible, que es pensado bajo la libertad, contiene el fundamento de un modo por lo demás inexplicable (como igualmente lo es aquello mismo que constituye el substrato suprasensible de la naturaleza).

BLV
ALIII

BLVI
ALIV

BLV
ALIII

por medio de su ley práctica a priori; y así la facultad de juzgar hace posible el tránsito del dominio del concepto de la naturaleza al del concepto de libertad.

Con respecto a las facultades del alma en general, en cuanto se las considera como superiores, es decir, como unas tales que contienen una autonomía, es el entendimiento el que contiene los principios *constitutivos* a priori para la *facultad de conocimiento* (el [conocimiento].teórico de la naturaleza); para el *sentimiento de placer y displacer* lo es la facultad de juzgar, independiente de conceptos y sensaciones que se refieran a la determinación de la facultad de desear y pudiesen, por ello, ser inmediatamente prácticos; para la *facultad de desear*, la razón que es práctica sin la mediación de algún placer, no importa de donde venga, y le determina a aquella, como facultad superior, el fin final, que conlleva al mismo tiempo la complacencia intelectual pura en el objeto.— El concepto de la facultad de juzgar de !! una conformidad a fin de naturaleza pertenece todavía a los conceptos naturales, mas sólo como principio regulativo de la facultad de conocimiento, si bien el juicio estético sobre ciertos objetos (de la naturaleza o del arte), que lo ocasiona, es, en vista del sentimiento de placer o displacer, un principio constitutivo. La espontaneidad en el juego de las facultades de conocimiento, cuya concordancia contiene el fundamento de este placer, hace idóneo al concepto en cuestión para la mediación del vínculo de los dominios del concepto de la naturaleza con el concepto de la libertad en sus consecuencias, en la medida en que esa [concordancia] fomenta a la vez la receptividad del ánimo para el sentimiento moral.— El siguiente cuadro puede facilitar la visión de conjunto de todas las facultades superiores en su unidad sistemática(*).

Bl.VII
A1.V

Facultades del ánimo ¹⁰⁴ en total	Facultades de conocimiento	Principios a priori	Aplicación A
--	----------------------------	---------------------	--------------

Bl.VIII

* Se ha mirado con sospecha que mis divisiones en la filosofía pura resulten casi siempre tripartitas. Pero está en la naturaleza de la cosa. Si ha de hacerse una división a priori, ésta será o bien *analítica*, según el principio de contradicción, y entonces bipartita (*quodlibet ens est A aut non A*), o bien es *sintética*; y si en este caso debe ser llevada a cabo a partir de *conceptos* a priori (y no, como en la matemática, a partir de la intuición que corresponde a priori al concepto), la división tiene que ser necesariamente una tricotomía, con arreglo a lo que en general es requerible para la unidad sintética, a saber, 1) la condición, 2) algo condicionado, 3) el concepto que surge de la unificación de lo condicionado con su condición.

Facultad del conocimiento	Entendimiento	Conformidad a ley	Naturaleza
Sentimiento de placer y displacer	Facultad de juzgar	Conformidad a fin	Arte
Facultad de desear	Razón	Fin final	Libertad

NOTAS AL PREFACIO

1. «a la primera edición, 1790» es adición de B y C.
2. *Vermögen der Erkenntnis*. La expresión usual de Kant es *Erkenntnisvermögen*, que traducimos invariablemente por «facultad(es) de conocimiento».
3. El pasaje muestra leves diferencias en la edición A: «suministrar principios constitutivos a priori de conocimiento: *de tal manera que* la crítica, que a todas... una raíz propia, no deja sino... (... dada a priori), *pero* relega a todos los otros conceptos...»
4. *Vollständigkeit*, integridad y también totalidad.
5. *Endabsicht*, literalmente: intención final. La expresión aparece también —y la traducimos de este segundo modo— en B 362.
6. *Gebiet*: cf. Introducción, II.
7. «einigen»; Ak. (Windelband): «alleinigen», lectura por la que optamos. El pasaje es debatido y admite otras lecturas como «einzig» («única», también, de Erdmann) o conjeturas como «ingeschränkten» («restringida», de Schöndörffer).
8. «Vermögens ...zu urteilen», que debe distinguirse de *Urteilkraft*. La expresión empleada aquí suele ser utilizada por Kant como sinónimo de entendimiento.
9. *Grundlage*.
10. «des Ganzen»: del todo (o conjunto).
11. El texto original (A, B y C) anota dos veces el pronombre neutro «es», que Ak. corrige con el femenino «sie», y que resulta obvio por la referencia a la facultad de juzgar.
12. El término *Beurteilung* debe distinguirse de *Urteil*, «juicio», entendido éste como producto de la facultad de juzgar. La *Beurteilung* es el *acto* u *operación* que ésta realiza y cuyo resultado es el juicio, sea éste meramente pensado o formulado en palabras. El término «enjuiciamiento» tiene en castellano un uso mayormente negativo (de censura), pero hemos optado por él más bien que por «acto de juzgar», que habría traído dificultades de lectura en varios pasajes. A menudo, sin embargo, la diferencia entre *Urteil* y *Beurteilung* no es demasiado gravitante. En cambio, resulta particularmente temática y esencial en el §9.
13. *Bestimmungsgrund*. Vocablo muy asiduo del léxico kantiano, que también podría traducirse por «principio de determinación». Hemos optado por verter invariablemente *Grund* por «fundamento», reservando «principio» para *Prinzip* y *Grundsatz*.
14. Según Ak. «teleológico».
15. *Gesetzmässigkeit*. Traducimos este término de dos modos: tal como ocurre aquí, y como «legalidad», según requiera el contexto.
16. *Verstandesbegriff*, es decir, «concepto del entendimiento».
17. *Phänomen*. Sobre el uso kantiano de los términos *Phänomen* y *Erscheinung* cf. nuestra nota 13 a la Introducción. El vocablo *Phänomen* aparece en esta *Crítica* sólo en una ocasión además de ésta; en B 365 («Phänomene der Natur»), se lo utiliza en el sentido usual de *Erscheinung*. En el presente contexto cabe entenderlo como el conjunto observable de características y rendimientos del gusito.

1. *Prinzipien.*
2. *Grundsätze.*
3. *Geschicklichkeit.*
4. *Triebfedern.*
5. *Naturlehre.* Suele traducirse esta expresión por «ciencia de la naturaleza», pero existiendo también el término *Naturwissenschaft* (que aparece poco más abajo en este mismo párrafo), hemos preferido la versión que anota el texto.
6. «están subordinados», lo mismo que «y ...así», inmediatamente después del paréntesis, son adiciones de B y C.
7. *kennbar.*
8. *Feld.*
9. *Boden.*
10. *Gebiet.* Cf. *gebieten*, «mandar», y *Gebot*, «mandamiento».
11. *Aufenthalt*, «paradero».
12. *gesetzlich.*
13. *Erscheinungen.* De acuerdo a una costumbre ya muy acreditada y razonable, conviene verter este término siempre por «fenómeno». Es verdad que, en la *Crítica de la razón pura*, Kant había trazado una distinción explícita entre *Erscheinung* y *phänomenon*. El primero designa «el objeto indeterminado de una intuición empírica» (A 20, B 34); el segundo, en cambio, designa las *Erscheinungen* «en la medida en que se las piensa como objetos con arreglo a la unidad de las categorías» (A 248; el pasaje es eliminado en la segunda edición). Sin embargo, Kant no es consecuente allí ni en otros sitios con esta delimitación. En fin, tampoco hay que temer aquí que la traducción por «fenómeno» sea entorpecida por la duplicidad que da *Phänomen*, de ocurrencia casi nula (v. nuestra nota 17 al Prefacio).
14. *gesetzkundig* designa a quien es perito en leyes y derecho.
15. «des dialektischen Scheins». El verbo *scheinen* significa, a un tiempo, «lucir» o «brillar» y «parecer». Debe tenerse presente que Kant discierne entre dos acepciones del término *Schein*. Una es, en general, el parecer engañoso debido a un juicio erróneo; es la que se aplica en este caso, así como también cuando se trata del *transzendentalen Scheins*. Es el propio Kant quien emplea como equivalente a esta significación de *Schein* el vocablo de origen latino *Illusion*. La segunda acepción es la de manifestación sensible, *apparentia*, que no cabe considerar en sí misma engañosa. *Schein* es, en este caso, la presencia de lo aparente que, al aparecer, luce —lo luciente—, pareciendo en su lucir. Especialmente en la *Crítica de la facultad de juzgar estética* ocupa un lugar temático central esta acepción. Hemos reservado para ella los términos «apariencia», «aparecer» y «parecer» (este último en sentido neutro).
16. «vorstellig macht». La traducción más apropiada sería «representadizo», neologismo que efectivamente utilizamos en otra ocasión.

17. «der Möglichkeit ... unterlegen muss». El verbo *unterlegen* («poner o depositar por debajo») lo hemos vertido regularmente por «poner en el fundamento» y «poner por (o como) fundamento».
18. «pero» es adición de B y C.
19. En lugar de «como» (B y C), la lección de A es «o sea».
20. *aufgegebenen. Aufgeben* («dado o impuesto como tarea») es la contraparte de *gegeben*, lo simplemente «dado».
21. *Denkungsart*.
22. *leisten*.
23. *Rechtmässigkeit*, literalmente: «conformidad a derecho».
24. *tauglich*: algo o alguien que es apto o apropiado para un determinado propósito.
25. «nach Gesetzen zu suchen»: ir a la búsqueda de leyes.
26. *Beschaffenheit*. Este término puede plantear dificultades apreciables de traducción; en todo caso, carece de un equivalente en español, lo que obliga a verterlo de modos distintos según intención y contexto. *Beschaffenheit* remite al verbo *schaffen*, que designa el dar existencia y estructura de existencia a algo, como asimismo dotarlo de lo requerible para que se inantenga en tal existencia y estructura. *Beschaffenheit* denota, pues, la condición de ser propia de una cosa, un orden de cosas o una facultad, a partir de la explícita referencia al modo en que está constituida. Lo hemos traducido variablemente por «índole», «dotación», «constitución», «cualificación», «cualidad».
27. *Vorstellungskräfte*. Cf. nuestra consideración sobre el concepto de «fuerza» (*Kraft*) a propósito de la traducción de *Urteilkraft* por «facultad de juzgar», en nuestra Introducción, p. 19s.
28. *Seelenvermögen*.
29. *Fähigkeiten*. V. las observaciones sobre «facultad» y «fuerza» en nuestra Introducción.
30. *Gefühl der Lust und Unlust*. Para una explicación de nuestra traducción de esta fórmula, v. la nota I a la «Análítica de lo bello».
31. *unter*.
32. *subsumierend*.
33. *vorgezeichnet*, literalmente: «prediseñada».
34. «nach unserer Verstandeseinsicht».
35. *Wirklichkeit*, de *Wirkung*, «efecto», y *wirken*, «obrar» (Cf. *Werk*, «obra»). Su versión más natural sería «realidad», que sin embargo hemos reservado preferentemente para el vocablo de origen latino *Realität* (*real*), de sentido lógico, no existencial. Una excepción nos ha parecido necesario hacer en B 340 s.
36. *Zweck*.

37. *Zweckmässigkeit*. La traducción de este término esencial por «finalidad» —así García Morente, Gibelin, Philonenko y Creed Meredith— ha llegado a ser canónica. Ciertas consideraciones semánticas, sin embargo, han hecho que nos parezca más aconsejable «conformidad a fin». *Zweckmässigkeit* contiene *Mass*, «medida»; de acuerdo al sentido de la expresión, el fin de que se trate constituye, precisamente, tal medida. Según el fin, como medida, se mide, pues, la cosa o acción concernida. Si ésta es proporcionada a dicha medida —ya se trate del fin interno del objeto, o de uno que le es impuesto externamente, o todavía de uno que le es meramente imputable— cabe declararla *zwecknässig*, es decir, con-mensurable con el fin. (En el extremo caso opuesto, será *zweckwidrig*, contraria al fin). Una perfrasis alemana pertinente sería «nach Massgabe des Zweckes», o sea: «a la medida del fin», o «conforme al fin». El vocablo «finalidad» más bien disimula estas relaciones, con el agravante de que en el uso común su sentido tiende a identificarse con el de «fin». La traducción «idoneidad» que ensaya Rovira Armengol retiene algo de la indicado —en cuanto que habla de una aptitud, como adecuación o disposición de una cosa para un cierto fin—, pero resulta mucho menos clara y explícita, a nuestro ver, que la que nosotros preferimos, y más aún, casi incomprensible cuando se trata de la conformidad a fin subjetiva. Ese último término recoge mejor, acaso, el sentido de *Tauglichkeit*, y así lo hemos empleado en nuestra versión. La definición kantiana de *Zweckmässigkeit* se encontrará en el §10. Sobre la noción de *medida*, v. nuestra observación al término *Angemessenheit*, en la nota 58 de esta misma Introducción.
38. Ak. sustituye «derselben» por «desselben», «de esa {cosa}».
39. *Mannigfaltigkeit*, literalmente: «multiplicidad». De acuerdo al sentido y al contexto hemos empleado a menudo «diversidad», así como «diverso» para *mannigfaltig*. En todo caso hemos mantenido «multiplicidad» y «múltiple» cada vez que se lo refiere a «unidad», conio ocurre poco más abajo, con *Einheit des Mannigfaltigen*.
40. *eingesehen*. Los vocablos *einsehen* y *Einsicht* no son fáciles de traducir. *Einsicht* designa un «ver» (*sehen*) interior, mental o espiritual, una inteligencia, por tanto, que, en virtud de su poder de comprensión interna de objetos, situaciones y eventos, es también penetración. «Inteligencia» («inteligir»), «comprensión» («comprender»), y también «ver» (en la acepción señalada), son los términos que variablemente escogimos en nuestra versión. Los entendemos de común referidos a la actividad del conocer (*erkennen*), a diferencia del mero pensar (*denken*): cf., por ejemplo, *infra*, nota 41.
41. «unter dem vorgelegten Verstandesbegriff».
42. «schlechterdings notwendig», también «absolutamente necesaria».
43. «ausser dem», lectura de Ak., en lugar de «ausserdem», del texto original.
44. *Einsicht*.
45. *Einsicht*.
46. «gesetzliche Einheit».
47. «nicht zu ergründende, aber doch denkbare».
48. «einer notwendigen Absicht (einem Bedürfnis)». En castellano empleamos por lo común indistintamente «necesidad» para lo que la lengua alemana discierne como *Notwendigkeit* (necesidad lógica u objetiva) y como *Bedürfnis* (el requerimiento que una cosa tiene de algo para algún fin determinado, que puede ser su propia existencia). Equivalentes castellanos de este último son «menester» y «precisión», que empleamos más adelante.

49. *Bedürfnis*.
50. *antreffen*. Cabe entender el sentido de este término en conexión con el tema esencial de búsqueda y hallazgo, al que nos referimos en notas ulteriores.
51. «ohne dass wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermöchten». Adherimos al criterio de Philonenko, que interpreta *einzusehen* desde la oposición fundamental entre conocer y pensar, y precisamente en el sentido del conocer.
52. *zusammenhängende*, «interdependiente», «conexa». El término escogido nos parece traducir el sentido principal en que Kant emplea aquí el vocablo alemán.
53. *fassliche*, «asible», «captable». Utilizamos entre tanto un término que posteriormente quedará reservado para verter *auffassen*.
54. «gemeinschaftlichen Prinzip». Traducimos *gemein*, *gemeinsam* y *gemeinschaftlich* indiferentemente por «común». En vista de ciertas exigencias contextuales, hemos optado, para el tercer término, por «común a todos», aunque sólo en pocas ocasiones.
55. *Zusammenstimmung*. Esta palabra pertenece a un grupo originado en *Stimme* («voz»), que propone dificultades serias por su extenso espectro semántico; es imposible resolverlas todas de manera óptima. En cuanto al término que nos ocupa, éste, así como *Übereinstimmung*, lo hemos traducido por «concordancia», y *Einstimmung* por «acuerdo».
56. «der Erklärung und des Verständnisses ... zur Erklärung und Begreifung».
57. *Fassungskraft*.
58. *Angemessenheit*. Las razones que hemos tenido para traducir este término por «conmensurabilidad» las hemos rozado ya en nuestra anterior nota 37. La noción de «medida» (*Mass*) ocupa un lugar privilegiado en la *Crítica de la facultad de juzgar*, que precisamente es, como lo indica este pasaje y otros posteriores, el lugar de la relación entre naturaleza y entendimiento en el contexto de la diversidad y particularidad de la experiencia. V. también, a este propósito, el tratamiento kantiano del concepto de «grandor», en la «Analítica de lo sublime». En numerosas ocasiones, sin embargo, tradujimos el adjetivo *angemessen* por «adecuado», con miras a la comprensibilidad del texto. Otras versiones proponen variablemente «convenance», «approprié» y «adapter» (Philonenko), «acomodación» y «acomodado» (García Morente), «suitability», «conformity» y también «commensurate» (Creed Meredith).
59. *Bedürfnisses*.
60. «Allgemeinheit der Prinzipien». Entiéndase: «principios universales».
61. «nach aller unserer Einsicht».
62. *Erzeugung*. Empleamos el término «generación» —y ocasionalmente «engendrar» para *erzeugen*—, reservando «producción» para *Hervorbringung*.
63. *Fassungskraft*.
64. *angemessen*. Cf nota 58.
65. *die Auffindung*: descubrimiento, hallazgo.
66. Ak. sustituye «ieder», «todo», por «jener», «ese».

67. *Zusammentreffen*.
68. *Bewunderung*. Sobre este concepto, y el emparentado *Verwunderung*. B122 y B277.
69. *Fasslichkeit*.
70. *Abteilung*, es decir, división en partes.
71. «ein Studium», en el sentido de esfuerzo, afán.
72. A: «una *tal* heterogeneidad».
73. *Geheiss*, de *heissen*, llamar, vocar.
74. *Sinnenvorstellung*, «representación de los sentidos».
75. {*das Reale*}. V. nota 35.
76. *Beschaffenheit*.
77. «im Spiel sind». Cf. p. 9.
78. *unabsichtlich*. Hemos vertido también por «inintencional».
79. «in Einstimmung versetzt». V. anterior nota 55.
80. Vorländer subentendiendo: «no sólo {ligado} para el sujeto». Erdmann antepone, en cambio: «no sólo {válido} para el sujeto».
81. *Gesetzmassigkeit*.
82. *bewirkt*, también «efectúa».
83. «Das Befremdende und Abweichende».
84. «man muss ihn versuchen»: «ihn», «con él», se refiere a «objeto».
85. *Übereinstimmung*.
86. *Empfänglichkeit*.
87. «aus».
88. *Unform*.
89. *Geistesgefühl*. Este pasaje es el único que registra la aparición de esta expresión en la *Crítica de la facultad de juzgar*; en la primera versión de la Introducción (v.) tenía, en cambio, alcance de uso técnico.
90. *Auffassung*.
91. Con el concepto de *Darstellung*, Kant busca poner de relieve dos cosas en la presente *Crítica*. Una es el carácter peculiar de la imaginación como facultad de intuición, esto es, la especificidad de la representación (*Vorstellung*) de la imaginación, que Kant cifra aquí en la operación exhibitiva. La segunda es la actividad —y aun la productividad— que se hace manifiesta en su peculiaridad intuitiva. El término «representación» parece responder bien a estas dos intenciones.

92. *Rücksicht*, «consideración», en el sentido de «miramiento».
93. «ohne welche sich der Verstand in sie nicht finden könnte». El «hallarse» del entendimiento a que se hace referencia aquí conlleva el sentido de orientación y familiaridad. Parece oportuno remitirlo al tema de la búsqueda que es esencial en la comprensión kantiana del proceso de la reflexión. Ya B XXI presume en la facultad de juzgar un principio propio «para buscar leyes», y B XXVI caracteriza al juicio reflexionante como uno que «debe hallar lo universal» para lo particular dado. La pareja búsqueda/hallazgo —que, en verdad, atraviesa buena parte de esta Introducción— puede considerarse ciertamente como uno de los elementos característicos del problema que aborda la tercera *Crítica*.
94. «im allgemeinen».
95. «gibt ... bestimmt an».
96. *fähig*, «capaz».
97. *abgesondert*.
98. La lección de A («gemäss *dieser* ihren eigenen Naturgesetzen) refiere la fórmula adverbial de «acuerdo con» a efecto: «para determinar la causalidad de las cosas naturales con vistas a un efecto de acuerdo con el cual...».
99. *einheitlich*, «unánime»: su sentido ha de ser referido a la noción de concordancia.
100. *Endzweck*: «fin final», a diferencia de «fin último» (*letzter Zweck*); v. §§82-84.
101. La edición A contiene: «razón pura práctica».
102. *Bestimmbarkeit*.
103. *intellektuelle*.
104. *Gemüt*. En la tercera *Crítica*, Kant utiliza este término —como hace, por lo demás, en general— para significar el conjunto y la unidad de todas las representaciones en el sujeto humano. El equivalente latino que él mismo señala, es *animus*. Inconveniente sería «espíritu», palabra que Kant reserva aquí para una significación precisa (v. B 192). Sobre el particular, v., de Valério Rohden, «El término *Gemüt* en la *Crítica de la facultad de juzgar*», en D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía, política y estética en la Crítica del juicio de Kant*, Actas del coloquio de Lima (Lima: Goethe Institut, 1991).

NOTAS A LAS NOTAS DE KANT DE LA INTRODUCCION

1. Toda la presente nota es adición de B y C.
2. *Wünsche*, a diferencia de *Begehungen*, «deseos».
3. Según anota Vorländer, se trata de la abreviatura de un verso de Virgilio (*Eneida*, VIII 560): «O mihi praeteritos referat si Juppiter annos», es decir: «¡Oh, {si Júpiter me {devolviera mis} pasados {años}!».
4. *Sehnsucht*.
5. *Hindernissen*.
6. *Beförderung*.