SENTIMIENTO Y USOS DE LA RAZÓN
Para una interpretación estética del ensayo kantiano
¿Qué significa orientarse en el pensamiento?

Daniele Petrella

Daniele Petrella

Universidad Nacional de Córdoba

Sentimiento y usos de la razón. Para una interpretación estética del ensayo kantiano ¿Qué significa orientarse en el pensamiento?

DOI: 10.36446/be.2020.53.228

Resumen

El presente artículo muestra cómo el ensayo kantiano *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* anticipa los lineamientos de una estética crítica, tal como Kant la define en su forma acabada en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Dicho ensayo fue escrito por Kant a raíz de la polémica suscitada por Jacobi sobre el presunto spinozismo que caracteriza la filosofía de Lessing. El objetivo del artículo es comprobar que con la noción de “sentimiento” Kant hace referencia a un posible orden de la experiencia que intuimos o percibimos. Entendido en esta perspectiva, el sentimiento se configura como el principio subjetivo de la imaginación que nos hace sentir la complejidad y riqueza de la experiencia, susceptible de ser comprendida en términos de un orden interpretativo posible, es decir, no necesario y sujeto a eventuales transformaciones.

Palabras clave

Estética crítica; Necesidad; Imaginación; Juicio reflexionante; Juicio determinante

Feeling and uses of reason. For an aesthetic interpretation of Kant's essay *What does it mean to orient oneself in thinking?*

Abstract

This paper shows how Kant's essay *What does it mean to orient oneself in thinking?* outlines some characteristics of a critical aesthetic which clearly defines the *Critique of Judgement*. Kant wrote this essay due to Jacobi's polemic against the presumed Spinozism of Lessing's philosophy. The purpose of this article is to verify that Kant's notion of “feeling” alludes to a possible order in the experience we sense or perceive. From this perspective, feeling represents the subjective principle of imagination which makes us feel the complexity and richness of experience, capable of being understood under a possible interpretative order, that is, not necessary and subject to eventual transformations.

Keywords

Critical aesthetic; Necessity; Imagination; Reflective judgment; Determining judgement

Recibido: 22/08/20. Aprobado: 10/12/20.

1. La ocasión que impulsó a Kant a publicar en el mes de octubre de 1786 el escrito *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* fue, como es sabido, el fuerte debate que se había generado a partir de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn*, dadas a la estampa en 1785 por Jacobi. Este volumen recoge, con notas y apéndices, el intercambio epistolar entre el mismo Jacobi y Mendelssohn acerca del presunto spinozismo –en aquel tiempo interpretado sustancialmente como ateísmo– del pensamiento de Lessing. Para Mendelssohn era inconcebible que Lessing pudiera considerarse spinoziano según los términos de la interpretación de Jacobi y, por eso, había solicitado a Kant que interviniera directamente en la controversia con una publicación al respecto. El problema, para Kant, no consistía tanto en defender *post mortem* la obra de Lessing o brindar de ésta una lectura más compleja y adecuada, sino, más bien, en cómo articular las críticas tanto a la identificación jacobiana del spinozismo con la filosofía en general, como al racionalismo metafísico de Mendelssohn. De este marco histórico-circunstancial de referencia se desprende, para Kant, la ulterior ocasión para corroborar la validez de su propuesta filosófica formulada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781), la cual en el mes de abril de 1787 será publicada en su segunda edición. Es en este contexto de discusión y defensa del criticismo por parte de Kant que empiezan a emerger, también, elementos que apuntan más allá del horizonte de la *Crítica de la razón pura*, es decir, en dirección de una fundamentación estética –en el sentido de la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790)– de la teoría del conocimiento. *¿Qué significa orientarse en el*

pensamiento? puede ser considerado, entonces, como un extraordinario laboratorio conceptual en que el filósofo de Königsberg comienza a desarrollar motivos que ocuparán el centro de la tercera *Crítica*. Lo que nos proponemos en este artículo es tratar de entender el significado del ensayo de 1786 como una etapa en dirección hacia la fundamentación estética del conocimiento, tal como ha sido elaborada de manera ejemplar en la “Introducción” definitiva de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

2. En el comienzo de *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Kant vuelve a afirmar la imposibilidad de la disolución de la relación que une intuición e intelecto. Y si quisiéramos prescindir de la sensibilidad, a los conceptos del intelecto quedarían atadas “representaciones figuradas [bildliche Vorstellungen]” (Kant 1786: 266). Kant mismo destaca en cursiva el adjetivo “*bildlich*” (cuyo sustantivo *Bild* remite en general al significado de “imagen” y “figura”) para destacar y hacer hincapié en la insoslayable raíz sensible del conocimiento. Para ejemplificar esta última afirmación kantiana, acudimos a la conclusión de la sección I de la “Introducción” a la segunda edición *Crítica de la razón pura*, donde se lee que “[...] la proposición “Todo cambio tiene su causa” es *a priori*, pero no es pura, ya que el cambio es un concepto que sólo puede extraerse de la experiencia” (Kant, *KrV* B3). La intuición sensible se configura, entonces, como la base sobre la cual se construye la actividad conceptual del intelecto, que guarda en sí representaciones que no derivan de la experiencia y que prescribe *a priori* a la naturaleza, así como la sensibilidad guarda en sí representaciones *a priori* que constituyen las condiciones bajo las cuales los objetos son dados a nosotros. Puesto que el objeto de investigación de la primera crítica no puede ser la “naturaleza de las cosas [*Natur der Dinge*]” (Kant, *KrV* B26), por ser inagotable, sino, los límites del ejercicio del intelecto que formula juicios acerca de la naturaleza de las cosas, se imponen dos modos de empleo de los

conceptos intelectuales, que Kant vuelve a destacar también en el ensayo de 1786: a) el uso metafísico o puro, cuando la razón se despeja de las barreras de la experiencia y piensa en poder conocer los tres objetos correspondientes a las tres ideas de alma, mundo y Dios; b) el “uso de experiencia [*Erfahrungsgebrauch*]” (Kant 1786: 266) o uso experimental de los conceptos. Esta distinción será retomada y propuesta por Kant en la sección VI de la “Introducción” a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, donde discierne la imposibilidad de la metafísica como ciencia de la “disposición natural [*metaphysica naturalis*]” del hombre a moverse, empujado por una “necesidad propia [*eigenes Bedürfnis*]”, hacia el territorio de las grandes cuestiones de la metafísica que no pueden ser resueltas a través del “uso de experiencia de la razón [*Erfahrungsgebrauch der Vernunft*]” (Kant, *KrV* B21).

Es a partir de este contexto general que se entienden las observaciones críticas de Kant a Mendelssohn y a Jacobi en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* De hecho, la filosofía del primero es vinculada por Kant al uso puramente metafísico de la razón, ya que, según Kant, Mendelssohn confiaba demasiado en la posibilidad de conocer racionalmente los objetos suprasensibles. Más complejos son, en cambio, los términos de la confrontación entre Jacobi y Kant. En efecto, a partir de la publicación de las mentadas *Cartas*, las críticas de Jacobi hacen hincapié en el carácter productivo de la actividad representativa del intelecto, típico de la tradición racionalista, que disuelve la autonomía específica e individual de lo existente. Acusación que Jacobi volverá a dirigir de manera ejemplar a la tradición idealista en la famosa *Carta a Fichte* de 1799, definiendo la obra del filósofo de Rammenau como “nihilista”, en la medida en que se interpreta el nihilismo como la actividad del pensamiento en términos de producción y construcción especulativa del dato empírico finito. De hecho, según Jacobi la identidad especulativa entre sujeto y objeto

conlleva a la interpretación del dato empírico como completamente subordinado a la actividad del pensamiento, concebido como la verdadera sustancia. Despojados especulativamente de su particularidad y unicidad, los datos empíricos se resuelven, para Jacobi, en la identidad del pensamiento como algo indeterminado e indefinido o como la “nada [*nihil*]” (Jacobi [1799] 1995: 245).

Ahora bien, ¿cómo piensa Jacobi rescatar la identidad y positividad del dato finito? Brevemente, podemos afirmar que para Jacobi se trataba de recuperar un acceso positivo a la realidad empírica, no garantizado por el intelecto, concebido como actividad abstractiva, sino, más bien, por la razón entendida como recepción originaria de la riqueza de la existencia o experiencia. En este sentido, la “creencia [*Glaube*]” se configura, en ámbito gnoseológico, en los términos de una certeza preliminar –y de “fe”, si se considera la ambigüedad, deliberadamente empleada por Jacobi, de la palabra alemana *Glaube*–, arraigada en una percepción o intuición que tiene el valor de evidencia inmediata; creencia originaria que ningún razonamiento puede refutar y en relación con la cual el intelecto se presenta como algo derivado. Las observaciones de Kant a Jacobi se dirigen a revelar en las *Cartas* la inconsistencia del carácter receptivo de la creencia, carente de una articulación crítica con la actividad del intelecto. Entre-garse, como hace Jacobi, a una creencia o fe originaria que pretenda captar inmediatamente el sentido íntimo de la verdad, se configura, para Kant, como una “intuición trascendente [*überschwengliche Anschauung*]” (Kant 1786: 267), en la cual, sin el consentimiento de la razón, pueden injertarse acríticamente la tradición o la revelación. Por lo tanto, para poder orientarnos críticamente en el mundo de la experiencia, tenemos que buscar otro principio, que no sea el *Glaube* de Jacobi ni el racionalismo metafísico de Mendelssohn. A esta tarea será dedicada la elaboración de una estética crítica.

3. Ante todo, cabe aclarar qué entendemos con la palabra “estética”, que aparece en el título de este artículo. Siguiendo las interpretaciones de las investigaciones kantianas de Garroni, Montani y Scaravelli¹, sostenemos que estética en Kant no hace referencia a una supuesta disciplina sectorial o especial, como, por ejemplo, una filosofía del arte o una teoría de lo bello, que se ocuparía de reflexionar sobre los objetos artísticos en general. No tiene que ser entendida en el significado que adquirirá con Baumgarten. En la palabra estética tenemos que hacer resonar su significado etimológico, es decir, *aisthesis*, que en griego hace referencia a los sentidos, al sentir de uno mismo, en general a la sensibilidad. Vista de esta perspectiva, la estética kantiana empieza a configurarse como una reflexión crítica sobre las condiciones de sentido de la experiencia. El balance que Kant traza de su proyecto filosófico en la “Introducción” de la *Crítica de la facultad de juzgar* consiste en destacar cómo las primeras dos críticas están separadas por un “abismo inabarcable” (Kant *KdU*, BXIX), ya que el dominio en el que ejerce su legislación el intelecto concierne a las condiciones de posibilidad del conocimiento de la experiencia en general, es decir, de los fenómenos y no de las cosas en sí; lo suprasensible puede ser, en cambio, representable o pensable –no objeto de intuición– en el dominio de la razón práctica a través del concepto de libertad, que orienta y guía nuestros deseos y acciones prácticas en el mundo sensible. Por lo tanto, ni el intelecto ni la razón pueden proveer un conocimiento teórico exhaustivo de su propio objeto como cosa en sí. Si esta es la situación de las primeras dos críticas, en la tercera *Crítica* Kant se pregunta si puede darse un “pasaje” (Kant *KdU*, BXIX) entre el intelecto y la razón no en el ámbito de los dominios específicos, sino en el nivel de los principios, para dar cuenta ahora de las condiciones de posibilidad del

¹ Véase Garroni 1976, 1977, 1978, 1986, 1988, 1992, 2003, 2005; Montani 1996 y 2002; Scaravelli 1954.

“conocimiento como efecto [*Erkenntnis als Wirkung*]” (Kant *KdU*, B65), es decir, del conocimiento determinado, y no del conocimiento en general, porque a esta tarea estaba destinada la *Crítica de la razón pura*.

Ahora bien, para que pueda darse este pasaje, Kant sostiene que tiene que haber un terreno común que permita este tránsito y él lo halla en lo suprasensible, que se configura justamente como el campo que “debemos ocupar con *ideas* [cursiva nuestra] en vista del uso tanto teórico como práctico de la razón” (Kant *KdU*, BXIX). Y, sin embargo, es un campo que no está evidentemente al alcance del conocimiento teórico y práctico. ¿En qué medida, entonces, puede concretarse este pasaje? Kant afirma que, en el nivel de los principios o condiciones, puede registrarse una cierta influencia del concepto de libertad en el mundo sensible, justamente porque la libertad realiza en la experiencia los objetivos fijados por sus leyes. Por lo tanto, si lo suprasensible es el fundamento unitario que hace posible el pasaje desde los principios de la libertad a los modos de pensar según los principios del conocimiento intelectual, entonces la naturaleza “tiene que poder ser pensada también de tal modo que la conformidad a leyes 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” (Kant *KdU*, BXX, traducción retocada).

La facultad que administra el pasaje entre los principios del intelecto y los de la razón –esta es la novedad absoluta introducida por Kant en la tercera *Crítica*– es la de “juzgar [*Urteilkraft*]” o la de “imaginar [*Einbildungskraft*]”. Es una facultad que no tiene un dominio específico y determinado, a diferencia del intelecto y de la razón, y que, sin embargo, contiene un principio *a priori* subjetivo o estético. Como se lee en el fundamental párrafo IV de la “Introducción”, Kant empieza a delinear el perfil de esta facultad diferenciándola del

tipo de juicio examinado en la primera *Crítica*, es decir, de la “facultad de juzgar determinante [*bestimmende Urteilkraft*]”, que expresaba la subsunción de un dato particular bajo un concepto dado. La tarea de la tercera *Crítica* es, en cambio, dar cuenta del pasaje inverso, es decir, tratar de comprender las condiciones a través de las cuales es posible llegar al hallazgo de una regla universal a partir del dato particular. Cuando se logra descubrir o encontrar una regla universal, esta es expresada a través de una “facultad de juzgar reflexionante [*reflektierende Urteilkraft*]”. Reflexionar no significa, en este contexto, pensar abstractamente, sino, más bien, tomar la correcta distancia crítica de la experiencia: buscar, construir, producir, hacer hipótesis (corregibles y re-formulables) para llegar a la formulación exacta de una ley, por ejemplo, que logre explicar la complejidad de un conjunto de fenómenos particulares. Se trata, entonces, de dar cuenta con reglas, desde una perspectiva rigurosamente crítica, de la complejidad y riqueza del mundo empírico en el cual estamos inmersos. El principio reflexionante del juicio, a través del cual se puede lograr esta “unidad de lo múltiple”, es trascendental porque no se puede extraer de la experiencia y es propio del sujeto comprendente, pero tampoco puede ser prescrito *a priori* a la naturaleza, porque, si no, sería un principio determinante (es decir, del intelecto) del conocimiento universal de la naturaleza en general. Escribe Kant: “[...] 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” (Kant *KdU*, BXXVII).

Creemos que resulta evidente cómo Kant está fundando críticamente el estatuto de una epistemología científica, es decir, está elaborando el principio reflexionante en base al cual podemos dar un orden gracias al descubrimiento de leyes empíricas capaces de dar cuenta de los fenómenos estudiados. Es un principio completamente subjetivo,

es decir, que nos damos a nosotros mismos y que funciona analógicamente. Con la analogía Kant quiere dar cuenta de la manera en que es posible encontrar un orden en lo múltiple de los fenómenos y, si el principio reflexionante de la facultad de juzgar es subjetivo, entonces la unidad de lo múltiple que estamos buscando puede ser entendida gracias a la analogía del “como si”. Vale decir, si estamos buscando y haciendo hipótesis sobre la explicación del movimiento de caída de los cuerpos –para emplear aquí el ejemplo kantiano de la formulación de la ley de la gravitación universal por parte de Newton–, el científico, antes de dar con la eventual demostración de su hipótesis, supone y siente (en el sentido del *Gefühl*) un cierto orden en la naturaleza, “como si” la experiencia de los fenómenos estudiados pudiese ser regulada y explicada mediante aquella hipótesis. El “como si” no es un concepto del intelecto, sino una idea que sirve como principio para la facultad reflexionante del juicio. Este planteo constituye una diferencia notable respecto del apartado “El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana” que cierra la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, donde Kant empleaba el “como si” exclusivamente en el marco de la discusión crítica de las tres ideas trascendentales (psicológicas, cosmológicas y teológicas). En cambio, de tomar aquellas tres ideas como principios constitutivos, Kant propone que sean interpretadas como principios reguladores de la “unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general” (Kant *KrV*, A671/B699). Con respecto a la idea teológica Kant interpreta el “como si” de la siguiente manera:

[...] tenemos que considerar (en relación con la teología) todo aquello que solo puede formar parte del contexto de la experiencia posible *como si* ésta constituyera una unidad absoluta, pero enteramente dependiente y siempre condicionada dentro del mundo sensible y, al mismo tiempo, *como si* el

conjunto de todos los fenómenos (el mundo sensible mismo) tuviera un único fundamento supremo y omnisuficiente fuera de cuanto abarca, es decir, una razón que fuese, por así decirlo, independiente, originaria y creadora; esta razón servirá de punto de referencia para orientar todo uso empírico de *nuestra* razón hacia su máxima extensión *como si* los objetos mismos procedieran de ese arquetipo de toda razón. (Kant *KrV*, A672-673/B700-701)

La tarea de la *Crítica de la facultad de juzgar* consistirá justamente en la elaboración de la facultad reflexionante del juicio como aquella que puede justificar críticamente el conocimiento empírico y gobernar la articulación del funcionamiento de las facultades a la hora de conocer. El principio analógico es la forma a través de la cual se articula la *Urteilkraft*. Respecto de la *Crítica de la razón pura*, en cuyo “Apéndice a la Dialéctica trascendental” tenemos una anticipación de temas de la tercera *Crítica*, la novedad introducida en la obra de 1790 es que Kant investiga las características *a priori* de la facultad de juicio reflexionante y ve en la imaginación la *Kraft* que guía el acuerdo y la distinta proporción de las facultades, en base a la diversidad de los objetos que nos son dados. De hecho, es gracias a la capacidad de la imaginación de aplicar las leyes del intelecto a la experiencia efectiva, que podemos descubrir leyes empíricas y contingentes, dotadas de necesidad, que regulan la multiplicidad de las formas con que se nos presenta la naturaleza en la experiencia. Kant muestra cómo el principio de funcionamiento de la imaginación es el fruto de la conjugación de los dos principios propios del intelecto y de la razón. En efecto, si la naturaleza en general responde al principio intelectual de la necesaria “conformidad a ley [*Gesetzmäßigkeit*]” y si el actuar práctico responde al principio racional del “fin último [*Endzweck*]”, gracias al cual tenemos esperanza en el Sumo Bien, el principio de la facultad del juicio será el de la “conformidad a fin de la naturaleza [*Zweckmäßigkeit der Natur*]”. Aunque el principio de

la “conformidad a fin de la naturaleza” no extiende *a priori* nuestro conocimiento de la naturaleza en general, representa la única manera con la cual debemos reflexionar sobre la naturaleza con el fin de rastrear en ella una hipotética unidad de leyes contingentes, que nos permita construir una “experiencia completamente interconectada”. Aparecen, así, en el principio de la *Zweckmäßigkeit der Natur* las dos características pertinentes del intelecto y de la razón, respectivamente, la necesidad de las leyes buscadas, aunque contingentes (porque puede darse el caso de que se descubran leyes más ‘potentes’ que las encontradas, como, por ejemplo, aconteció con Newton que logró incorporar en la ley de gravitación universal las tres leyes de Kepler relativas al movimiento de los planetas), y nuestra irreprimible exigencia de deber admitir un fundamento de sentido incognoscible (el principio analógico del como si), que guía de manera regulativa nuestra reflexión comprendente. De esta manera, el principio analógico planteado en el apartado que cierra la “Dialéctica trascendental” es recuperado y usado como idea por la imaginación y el “sentimiento de placer y displacer [*Gefühl der Lust und Unlust*]” se configura como la capacidad del alma a la cual se puede reconducir la facultad de juzgar y que se trasluce como placer cuando el científico, por ejemplo, llega al descubrimiento de una ley empírica. Para evacuar dudas y evitar confusiones, cabe aclarar que la noción de “fin” no remite a la existencia de supuestas leyes finales o teleológicas –un verdadero oxímoron– en la naturaleza, ya que el principio de la “conformidad a fin de la naturaleza” es enteramente subjetivo y *a priori*, y el efecto de placer que genera el descubrimiento de una ley empírica tiene que ser entendido, entonces, como la posible confirmación de la hipótesis u orden final que el científico elabora para comprender ciertos fenómenos; final en el sentido de que aquel orden pensado se ‘sintoniza’, por así decirlo, con la hipótesis de investigación a confirmar. Nada garantiza que un orden posible en los fenómenos de la naturaleza, pensado por el científico, sea el correcto, porque puede

darse también un efecto de displacer cuando la naturaleza no confirma o no responde a una determinada hipótesis (por ejemplo, en el caso de la circularidad descrita por las órbitas de los planetas tomada como movimiento de referencia hasta Kepler). Entonces, el placer que genera el descubrimiento de una o más leyes tiene que ser entendido como la confirmación de un orden ‘finalizado’ en relación con la hipótesis pensada y elaborada previamente por el científico.

4. El “sentimiento [*Gefühl*]” del cual habla Kant no tiene vínculo alguno con un tipo de intuición inmediata, entendida como una clase de sensación especial que cada cual puede probar en ciertas situaciones, por un lado, ni con la clase de pasividad de la razón delineada por Jacobi en términos de recepción originaria de la existencia, por el otro. Si el principio de la facultad de juzgar supone el estar inmerso en la experiencia por parte de cada uno de nosotros, la “conformidad a fin de la naturaleza” se configura, a la vez, como un principio constitutivo y regulativo del ser humano a la hora de construir empíricamente el conocimiento, porque la facultad de juzgar no podrá decir nada acerca del modo en que ella llevará a cabo el proceso del conocimiento efectivo y particular. No pudiendo conocer la naturaleza en su totalidad, tenemos que definir, consecuentemente, los objetos del conocimiento empírico como “*determinables* [cursiva nuestra] de muchas maneras distintas” (Kant *KdU*, BXXXII). El sujeto epistemológico y comprendente, pero podemos decir con Kant “cada juzgante en general” (Kant *KdU*, BXLV), antecede o anticipa estéticamente el conocimiento empírico y contingente, justamente porque el principio de la conformidad a fin de la naturaleza le hace sentir que es posible encontrar una regla o unidad, objetivamente no garantizada, que dé cuenta de la complejidad y carácter interconectado de los fenómenos a comprender. Esto supone, a su vez, la posibilidad de “leyes empíricas infinitamente múltiples” (Kant *KdU*, BXXXIII), que radican en la idea de una unidad contingente de la naturaleza y

experiencia. Esta unidad legal, dice Kant, tiene que ser admitida como posible (y no conocible), porque, si no, no podríamos pensar en una experiencia interconectada de los fenómenos específicos o de los conocimientos empíricos.

Ahora, preguntémosnos, ¿en qué medida el ensayo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* puede ser leído como el terreno en el que hunden sus raíces los razonamientos elaborados por Kant en la “Introducción” a la tercera *Crítica*? Tras criticar los planteamientos filosóficos de Jacobi y Mendelssohn, Kant se interroga sobre el significado del término “orientación” y comienza su argumentación por el análisis de la orientación geográfica. Si nos colocamos en la perspectiva de la primera *Crítica*, podemos decir que en el nivel de las formas *a priori* de la intuición no hay diferencia en términos de ubicación puntual entre la mano izquierda y derecha, porque ambas, según el planteo de la “Estética trascendental”, ocupan un espacio y un tiempo. Este ejemplo propuesto por Kant, aparentemente banal, irrelevante no es, justamente porque en la óptica de la *Crítica de la razón pura* tenemos perfiladas las condiciones formales del conocimiento de la naturaleza en general, las cuales no nos dicen nada acerca del papel ‘semántico’ que están jugando nuestras manos, por ejemplo, en un determinado contexto en que se necesita transmitir un cierto tipo de mensaje; o, en otras palabras, no nos dicen qué conocemos, sino, más bien, cómo conocemos. Asimismo, sigue Kant, si un navegante no puede determinar *a priori* las posiciones de los cuatro puntos cardinales, necesita un principio subjetivo, gracias al cual poder diferenciar los datos objetivos del cielo. Para que el navegante pueda orientarse en mar abierto, necesita un principio de diferenciación subjetivo que se funda, dice Kant *expressis verbis*, en el “sentimiento [*Gefühl*]” (Kant 1786: 268).

Si la orientación geográfica y la espacial o matemática, la cual remite a cómo sabe uno orientarse, por ejemplo, en la propia habitación a oscuras, suponen el principio del sentimiento, el caso de la orientación lógica u orientación en el pensamiento en general es bien distinto. Orientación geográfica y orientación espacial suponen el uso del principio del sentimiento y éste funciona con aquellas, mientras que la orientación lógica se vale del uso dominante de la razón pura como facultad de referencia, la cual aspira a extenderse siempre más allá de los límites de la experiencia. De hecho, en la sección tercera “El interés de la razón en el conflicto que sostiene” del capítulo segundo “La antinomia de la razón pura” de la “Dialéctica trascendental”, Kant escribe:

La misma dignidad genuina de las matemáticas (ese orgullo de la razón humana) se basa en el hecho de que, al orientar a la razón para comprender (mucho más allá de lo que podemos esperar de una filosofía que edifica sobre la experiencia ordinaria) la naturaleza – tanto en lo grande como en lo pequeño – en su orden y regularidad, así como en la admirable unidad de las fuerzas que la mueven, las mismas matemáticas incitan a practicar un uso de la razón más allá de la experiencia, al mismo tiempo que proporcionan a la filosofía que se ocupa de ello los más excelentes materiales para apoyar sus investigaciones con intuiciones apropiadas, en la medida en que el carácter de tales investigaciones lo permita. (Kant, *KrV* A464/B492)

La orientación lógica general o formal se desliga de la referencia al espacio empírico y en este contexto argumentativo de la parte inicial de *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Kant no se ocupa inmediatamente de la dirección dialéctica que podría tomar el uso metafísico de la razón pura, porque se da por sentada la validez de la “Dialéctica trascendental”; sino, más bien, empieza a explorar el

sentido de qué uso se podría otorgar a la capacidad de juicio de la razón, en ausencia de una máxima conforme a los principios objetivos del conocimiento. En este punto de la argumentación general se empieza a registrar un cambio de perspectiva respecto de la primera *Crítica*, es decir, y cabe aclararlo, en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (como en la tercera *Crítica*) Kant no está perfilando una especie de *retractatio* de su propuesta filosófica, sino una profundización de su proyecto crítico, que supone claramente, como marco general, las adquisiciones de la *Crítica de la razón pura* y que necesita ser ampliada en un sentido estético para justificar las condiciones de posibilidad que den cuenta de la orientación y conocimiento empírico. Excluido, entonces, el uso dialéctico de la razón, hay que comenzar a vincular la capacidad de juicio de la razón pura al sentimiento, entendido como principio de diferenciación subjetivo y radicado en la experiencia. Escribe Kant: “Este medio subjetivo [...] no es otra cosa que el sentimiento de la *necesidad* propia de la razón [*das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses*]” (Kant 1786: 269). Tenemos la primera e importante ocurrencia de la noción de “necesidad [*Bedürfnis*]”, que es empleada aquí por Kant en el contexto de la discusión de los usos posibles de la razón, tal como ocurría en la sección VI de la “Introducción” de la primera *Crítica* (segunda edición).

Con el mismo término se expresa Kant en el párrafo quinto de la “Introducción” de la tercera *Crítica*, cuando reconoce que la idea o pensabilidad de una unidad legal de la multiplicidad de la experiencia se vincula estrechamente con el “propósito necesario (una necesidad [*Bedürfnis*]) del intelecto” (Kant *KdU*, BXXXIII) de fijar un orden – que será siempre empírico y contingente– en las reglas particulares de la naturaleza. ¿Cuál es el contexto de referencia en el que Kant trae a colación explícitamente la noción de *Bedürfnis* en la “Introducción” de la tercera *Crítica*? Aparece justamente en relación con la

elaboración del principio subjetivo de la conformidad a fin de la naturaleza, que procede reflexionando sobre la naturaleza sin poder atribuir a esta nada de objetivo *a priori*. Cuando se logra descubrir un conjunto de reglas o leyes empíricas, bajo las cuales se puede hallar una determinada unidad sistemática en la naturaleza, esto procura placer y uno se siente “propriadamente liberado de una necesidad [*eigentlich eines Bedürfnisses entledigt*]” (Kant *KdU*, BXXXIII) que se quería satisfacer, teniendo en cuenta que se sentía subjetiva y preliminarmente aquella unidad.

Es un hecho que la palabra “estética” no aparece textualmente en el ensayo de 1786 y, sin embargo, es un principio estético el que guía nuestra orientación en el mundo. De hecho, en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Kant afirma que con el auxilio del “juicio determinante [*zu bestimmenden Urteile*]” (Kant 1786: 270) no cometeremos la infracción de superar los límites infranqueables de la experiencia, pero, ante la “necesidad real [*wirkliches Bedürfnis*]” (Kant 1786: 270) de la razón de emitir un juicio acerca de nuestra orientación concreta en el mundo, queda manifiesta la insuficiencia de los principios objetivos del intelecto. Tenemos que acudir, entonces, a un principio subjetivo cuya máxima nos permita extender –o sintetizar, en el sentido kantiano– nuestros conceptos, en ausencia de la correlativa intuición espacio-temporal de los objetos, y que, al mismo tiempo, no produzca contradicción alguna. Si nos arriesgamos a entrar en nuevo territorio, debemos tener la precaución de hacer compatible lo suprasensible con el uso experimental de la razón, para no caer en su uso metafísico. Está claro que desde la perspectiva de los conceptos intelectuales no podemos extender nuestros conocimientos en relación con todo aquello que es suprasensible, por un lado, y con el conjunto de objetos de una experiencia posible, por el otro. Y, sin embargo, la razón enuncia “el derecho de la necesidad [*das Recht des Bedürfnisses*]” (Kant 1786: 270) a presuponer y admitir algo que

no puede ser conocido objetiva y empíricamente, y que Kant nombra como lo suprasensible. Si no se considera, entonces, la raíz estética de la facultad de juzgar, es decir, el sentimiento, no se podría hablar, creemos, de una verdadera orientación en el pensamiento según la necesidad de la razón. Asimismo, resulta evidente cómo la compatibilidad de lo suprasensible con el uso experimental de la razón supone circularmente el trabajo de los conceptos del intelecto. Tal como será abiertamente profundizado por Kant en la tercera *Crítica*, en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* empieza a obrar el trabajo sinérgico entre la imaginación, intelecto y razón en vista del significado crítico que el filósofo de Königsberg quiere atribuir a la orientación estética en el pensamiento.

5. Fijado el carácter estético de la orientación y las condiciones gracias a las cuales puede funcionar el trabajo entre las tres facultades, Kant se pregunta qué puede proceder de este tipo de orientación en el contexto del conocimiento. Puesto que el horizonte histórico-polémico del ensayo de 1786 hace referencia puntualmente a la controversia suscitada por las *Cartas* de Jacobi, a partir del nuevo cuadro delineado por Kant se examina ahora, en ámbito teórico, el concepto de “un ser primordial [*einem ersten Urwesen*]” o “inteligencia suprema [*oberster Intelligenz*]” (Kant 1786: 271), y de “Sumo Bien”, en ámbito práctico. En efecto, Kant sostiene, en primer lugar, que es una necesidad propia de la razón colocar como fundamento de todo aquello que es finito y limitado algo ilimitado y, en segundo lugar, que la razón necesita suponer la existencia de este fundamento para dar cuenta de la contingencia de las cosas -finitas y limitadas- existentes en el mundo. Ahora bien, como vimos en la “Dialéctica trascendental”, la referencia a Dios por parte de Kant en ámbito teórico no tiene en sus argumentaciones un valor teológico, sino obedece a una lógica por la cual él toma a Dios como el creador de la naturaleza y el ideal supremo de inteligencia, que resulta objetivamente

indemostrable e inalcanzable para nosotros por nuestra finitud y que suponemos como una necesidad subjetiva para poder entender análogicamente la naturaleza en términos de “*fundamento inteligible* [*verständlicher Grund*]” (Kant 1786: 272). Con las debidas diferencias entre la primera y tercera *Crítica*, creemos que Kant se vale de este mismo argumento en el párrafo IV de la *Crítica de la facultad de juzgar*, cuando considera la particularidad y multiplicidad de las leyes empíricas “de acuerdo a una unidad tal como si nos la hubiese dado un intelecto [*Verstand*] (aunque no el nuestro) para provecho de nuestras facultades de conocimiento, a fin de hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares” (Kant *KdU*, BXXXVII). Tanto en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* como en la *Crítica de la facultad de juzgar* este intelecto no tiene que ser admitido como real y cognoscible porque se configura, más bien, como la necesidad para orientarse en el pensamiento o una idea de la facultad reflexionante de juzgar. En este sentido, la naturaleza puede ser pensada “como si un intelecto [*Verstand*] contuviese el fundamento de la unidad [*Grund der Einheit*] de lo múltiple de sus leyes empíricas” (Kant *KdU*, BXXXVIII).

Ahora bien, si el horizonte estético se configura como la verdadera base crítica a partir de la cual se puede entender qué significa orientarse en el pensamiento, desde este nuevo ángulo visual Kant trata de re-comprender las posiciones de Mendelssohn y Jacobi. Según Kant, Mendelssohn ha confundido la genuina necesidad de la razón de orientarse en el pensamiento con la pretensión metafísica de conocer racional y demostrativamente lo suprasensible. Asimismo, el error cometido por Descartes es haber confundido la necesidad subjetiva de la razón, de poner a fundamento de cada ente que existe un ser supremo, con un principio objetivo. Esto ha significado ceder al uso metafísico de la razón y haber perdido su uso experimental, el sólo posible para Kant. Por eso, se trata de calibrar y frenar críticamente

la necesidad metafísica de la razón de atravesar los límites del conocimiento –una “disposición natural”, decía Kant en la “Introducción” de la *Crítica de la razón pura*– y diferenciar en vista del conocimiento el principio subjetivo-estético del uso metafísico de la razón. Si estas anotaciones kantianas acerca de la filosofía especulativa de Mendelssohn retoman las notorias observaciones críticas a cualquier tipo de racionalismo metafísico formuladas ya en la primera *Crítica*, es interesante entender la operación con la cual ahora Kant encuentra un hilo conductor que une la posición de Mendelssohn a la de Wizenmann, autor de *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn, examinados críticamente por un espíritu libre* (1786). En las críticas al pensamiento de Mendelssohn, Kant destaca cómo el filósofo de Dessau solía vincular la noción de “sana razón [gesunden Vernunft]” (Kant 1786: 274) a la de “visión racional [Vernunftseinsicht]”. Son dos, entonces, los objetivos de Kant: a) hacer hincapié en la ambigüedad del concepto de *Vernunftseinsicht*, ya que puede dar lugar a la posibilidad de interpretar la razón como aquella facultad capaz de captar de manera intuitiva, sin mediaciones, lo suprasensible. Entender la *Einsicht* en términos de intelección racional inmediata permite a Kant asociarla a la interpretación que hace Wizenmann de la razón como “inspiración racional [Vernunftengebung]”; b) escindir de la razón cualquier tipo de rasgo que pueda ser reconducido a una intuición inmediata, porque, si no, caeríamos en los viejos errores de la metafísica racionalista o en filosofías entusiasmadas y “exaltadas [Schwärmerei]” à la Jacobi (Kant 1786: 267).

En este sentido, cualquier tipo de juicio racional formulado acerca de Dios se revela críticamente incorrecto y el único lugar al cual Kant destina la referencia a Dios es la religión o el ámbito de la fe. Por eso, en vez de emplear las nociones de “visión racional” o de “inspiración racional” en el ámbito gnoseológico, Kant propone usar la de “fe racional [Vernunftglaubens]” (Kant 1786: 275) exclusivamente en el

ámbito de filosofía de la religión. Son temas que Kant volverá a discutir abiertamente en la *Crítica de la razón práctica* (1788) y en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), pero que encuentran en el ensayo de 1786 una muestra de la línea general que Kant seguirá en las dos obras mentadas. En efecto, la fe racional como religión racional pura tiene que fundarse en principios *a priori* propios de la razón y no en una fe histórica, es decir, en una fe que estriba en el acontecimiento de determinados sucesos o eventos empíricos. Esta diferencia, a su vez, permite a Kant contraponer fe histórica y saber, en la medida en que “toda fe [aller Glaube]” se caracteriza estructuralmente por ser un “asentimiento subjetivamente suficiente [subjektiv zureichendes Fürwahrhalten]” acompañado por uno “objetivamente insuficiente en conciencia” (Kant 1786: 275). Esto quiere decir que el uso de la razón nunca podrá transformar una fe de carácter histórico en un saber objetivo; en cambio, sostiene Kant, los acontecimientos empíricos en que se basa la fe histórica pueden adquirir el rango de saber si de ellos se logra comprobar, a través de la verificación de las fuentes y documentos pertinentes, que Jesús realmente existió, por ejemplo. Sólo en esta medida podemos considerar que algo realmente acontecido en la historia puede ser tomado como certero y verdadero, sin excluir evidentemente en vía de principio la posibilidad de que las pruebas aducidas para corroborar un hecho histórico puedan ser refutadas, por un lado, o enriquecidas e integradas, por el otro, de manera tal que la visión acerca de los hechos creídos pueda ser ampliada o modificada.

En *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Kant sostiene que la pura fe racional nunca podrá ser transformada en un saber histórico a través de la acumulación de datos naturales de la razón y experiencia, análogamente a la imagen de los “círculos concéntricos” (Kant [1793] 1981: 26), empleada por Kant en la prefacio a la segunda edición de la *Religión*, según la cual el círculo exterior de la revelación o

círculo de la fe puede abarcar lo que es objeto de la religión racional pura, la cual, en cambio, no podrá englobar el carácter histórico de la fe, porque el filósofo tiene que mantenerse dentro de los límites del círculo reducido de la razón, es decir, dentro de los límites de los principios *a priori*. Según la imagen de los círculos concéntricos, razón y Revelación comparten para Kant una misma área de referencia, es decir, un mismo núcleo de principios morales, alcanzados respectivamente por la vía racional pura y por la vía histórica que remite a la Revelación. En este sentido, en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* la fe racional nunca debe superar los límites críticos de su ámbito de pertenencia y es justamente por esto que Kant ratifica que el fundamento del asentimiento, propio de la fe racional, es subjetivo; es decir, es una “exigencia necesaria de la razón [*notwendiges Bedürfnis der Vernunft*] [...] de *presuponer* solamente, no de demostrar, la existencia de un ser supremo” (Kant 1786: 275).

6. Si la comprensión crítica de la experiencia necesita un fundamento estético para poder orientarse en el mundo, a partir de esta base Kant examina el significado de la orientación en el pensamiento religioso, diferenciando su perspectiva de indagación crítica de la vía metafísica de Mendelssohn y de la creencia/fe inmediata de Jacobi. De hecho, en relación con el tema de Dios, la necesidad de la razón se puede configurar, para Kant, sólo cómo una “pura hipótesis de la razón [*reine Vernunfthypothese*]” (Kant 1786: 276). Esta interpretación significa que la razón, en su uso teórico como fe racional, siente y tiene la necesidad de pensar en un principio, objetivamente ininteligible, para dar cuenta de y explicar los “efectos dados [*gegebenen Wirkungen*]” (Kant 1786: 276) en la naturaleza y, sin embargo, nunca se puede desconocer el hecho de que esta necesidad tiene que quedar, para Kant, como una hipótesis subjetiva de la razón.

Desde el punto de vista práctico, la fe racional se configura como un postulado de la razón que no equivale de ningún modo a la *Einsicht*, ya que es la verdadera “brújula” gracias a la cual los pensadores especulativos deberían orientarse críticamente en el territorio de lo suprasensible y que tiene que servir como la verdadera guía de la fe racional en su uso teórico. Como se expresará Kant a través de la metáfora de los círculos concéntricos en la *Religión*, ya en el ensayo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* la fe racional “debe ser puesta como fundamento de toda otra fe e incluso de toda revelación” (Kant 1786: 276). En este sentido, el concepto de Dios es puramente racional y se despeja de cualquier tipo de intuición inmediata, inspiración y de pruebas de carácter histórico, ya que esta clase de representaciones nunca podrán brindar una prueba o confirmación de la existencia de Dios. Haciendo resonar las observaciones formuladas en la primera *Crítica*, Kant vuelve a afirmar que el concepto de Dios tiene que excluir el atributo de la existencia, ya que su grandeza infinita (para su comprensión) no puede ser asimilada o reconducida a experiencias finitas que comúnmente solemos intuir. Si se respetaran los límites críticos de la discusión o el hiato entre el concepto racional de Dios y las (supuestas) pruebas empíricas de su existencia, no deberían tener lugar las distintas controversias –entre otras disputas temáticas como, por ejemplo, sobre la vida que vendrá luego de la muerte– acerca de la existencia de Dios; asimismo, no deberían tener lugar todas aquellas discusiones acerca de la presunta capacidad de la razón humana de poder comprender la posibilidad de un ser como Dios. Por lo tanto, acudir a la particularidad de las inspiraciones, a la inmediatez de la intuición, a las visiones individuales típicas de la *Einsicht* o, finalmente, a la vía metafísica, en el marco de las discusiones acerca de qué significa orientarse en el pensamiento, equivale, para Kant, a desacreditar la razón. Desde la perspectiva de una filosofía crítica, el baricentro de todo discurso en ámbito práctico se halla en la capacidad racional de la persona de actuar

libremente y respetar el imperativo categórico. Y, sin embargo, como emerge claramente en la *Religión*, en particular en la “Observación general. Del restablecimiento de la original disposición al bien en su fuerza” de la primera parte de la obra, la capacidad del libre albedrío radica justamente en poder restablecer la pureza de la ley moral como verdadero móvil y fundamento de todas las máximas morales. Esto requiere un esfuerzo y una tensión infinita, ya que la diferencia propuesta por Kant entre *virtus phaenomenon* y *virtus noumenon* indica, respectivamente, que podemos actuar legal o exteriormente en conformidad a las leyes o costumbres del tiempo sin cumplir íntimamente con el deber, y que podemos actuar moralmente sin otro móvil que no sea la representación del deber. Ahora bien, la corrupción del fundamento de todas las máximas, que Kant llamará también mal radical innato o amor de sí mismo, no impide que la persona pueda decidirse por un cambio radical de su intención y esperar en un constante progreso y esfuerzo incesante de su libre albedrío. Esta revolución de la intención, como Kant la nombra también, y el consecuente cumplimiento moral de todo aquello que está en poder de la persona para llegar a ser mejor suponen una “cooperación superior [*höhere Mitwirkung*]” (Kant [1793] 1981: 61); es decir, suponen la esperanza en que todo aquello que no está en su poder pueda ser suplido por Dios.

En la última nota a pie de página que cierra la “Observación general” Kant afirma que el título de esta primera sección podría ser “De los efectos de gracia” (Kant [1793] 1981: 208) y que todas las observaciones que cierran los otros tres capítulos de la *Religión* –podrían llevar los siguientes títulos, “De los milagros”, “De los misterios”, “De los medios de la gracia”– son “*parerga*” (Kant [1793] 1981: 208), es decir, no son partes constitutivas de la obra, pero se conectan a ella. Cuando la razón siente en su conciencia la incapacidad de satisfacer su “necesidad moral [*moralischen Bedürfnis*]” o el respeto del deber

moral, se extiende hasta “ideas trascendentes [*überschwengliche Ideen*]” para tratar de suplir su deficiencia, sin que esto signifique una ampliación de su dominio de pertenencia (Kant [1793] 1981: 208). *Überschwenglich* es el adjetivo empleado por Kant tanto en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* como en la *Religión*, para designar la clase de ideas que caen más allá de los límites de la cognoscibilidad y que carecen de fundamentos objetivos. Kant no contesta la posibilidad de que se puedan pensar los objetos de estas ideas, pero afirma que no pueden ser incluidas en las máximas morales de acción en ámbito práctico. No por estos cuidados críticos se deja de pensar en la posibilidad de captar en alguna medida los objetos de las ideas trascendentes en vista de las acciones prácticas. De hecho, la razón sigue dirigiendo, por disposición natural, la mirada en el campo de lo suprasensible, y la única manera de conexión posible con lo suprasensible es una modalidad de vínculo accesorio (no constitutivo) con el trascendente, conexión que puede darse sólo en el ámbito de la “fe reflexionante [*reflektierenden Glauben*]” (Kant [1793] 1981: 209).

Resulta evidente la asonancia entre “fe reflexionante” y “facultad de juicio reflexionante” de la tercera *Crítica*. Sería muy interesante investigar con el debido detenimiento las afinidades y diferencias que median entre estas dos nociones. En este contexto podemos recalcar que, si la facultad de juicio determinante y la ley moral del deber son los fundamentos objetivos que permiten, respectivamente, el conocimiento en general y el cumplimiento racional del imperativo categórico, la facultad de juicio reflexionante expresa el principio estético y subjetivo a través del cual buscamos reglas y leyes, objetivamente no garantizadas y por eso contingentes, para poder comprender la complejidad de la experiencia. La fe reflexionante se configura, en ámbito práctico, como el principio subjetivo que se asienta en el libre albedrío, condicionado por el mandamiento de la ley moral y por eso

racionalmente autosuficiente, y que, sin embargo, espera que siga un determinado efecto como consecuencia del actuar racional, es decir, un “*finis in consequentiam veniens*” (Kant [1793] 1981: 20). Dios como Sumo Bien es la idea que contiene el deber como condición determinante del actuar racional y la felicidad como efecto condicionado de los fines que perseguimos, conformes al cumplimiento racional del deber. Esta idea, sostiene Kant en el prefacio a la primera edición de la *Religión*, radica en la “necesidad natural [*natürlichen Bedürfnisse*]” (Kant [1793] 1981: 21) de pensar nuestra conducta en base a un “fin último [*Endzweck*]”, que tiene que ser justificado por la razón, ya que el fundamento constitutivo de nuestro actuar es moral, no religioso. El *Endzweck* se configura, no obstante, como el punto religioso de fuga hacia el cual tiende nuestro actuar, lo cual no implica un incremento de los deberes a respetar, sino, más bien, una convergencia de ellos hacia el fin último. Aunque todo termine con esta vida terrenal, y felicidad y mérito no se conjuguen o correspondan en el espacio de esta vida, a las personas debería bastar, para Kant, con cumplir escrupulosa y rigurosamente con el imperativo categórico para actuar moralmente y realizar de esta manera el bien. A pesar de ello, Kant está consciente de que cada uno de nosotros se preocupa también por el resultado de las acciones morales que lleva a cabo; resultado “que es ciertamente lo último en la ejecución (*nexu efectivo*), pero lo primero en la representación y en la mira (*nexu finali*)” (Kant [1793] 1981: 200-201). En este sentido, la moral, como afirma Kant, conduce inevitablemente a la religión, ya que Dios es pensado como el garante de la correspondencia entre felicidad y mérito de ser feliz. En el marco de la discusión, ya planteada en el ensayo *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?* (1784) y retomada en el prefacio de la primera edición de la *Religión*, acerca de la distinción entre uso público y uso privado de la razón, Kant define la fe racional de manera contrastiva –es decir, lo que no es– respecto de la fe dogmática, la cual comete el grave error de introducir en la religión ideas

trascendentes. Si las cuatro observaciones que Kant fórmula para los cuatro capítulos de la *Religión* son nexos accesorios que se vinculan con el núcleo moral de la fe racional, entonces serán cuatro las degeneraciones que se conectan a la fe dogmática, a saber:

1) para la supuesta experiencia interna (efectos de gracia), el *fanatismo* [*Schwärmerei*]; 2) para la presunta experiencia externa (milagros), la *superstición* [*Aberglaube*]; 3) para la imaginada iluminación del entendimiento [*gewähnten Verstandeserleuchtung*] con respecto a lo sobrenatural (misterios), el *iluminatismo* [*Illuminatism*], la ilusión de los adeptos [*Adeptenwahn*]; 4) para los osados intentos de actuar sobre lo sobrenatural (medios de gracia), la *taumaturgia*: puros extravíos de una razón que va más allá de sus límites, y ciertamente en una mira supuestamente moral (grata a Dios). (Kant [1793] 1981: 209)

Ahora bien, más allá de la relevancia y alcance político que el razonamiento kantiano tiene acerca de la fe racional en las últimas páginas de *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, es muy interesante notar en este contexto la asonancia conceptual y terminológica entre el ensayo de 1786 y la *Religión* en relación con el tema del respeto de los límites que la razón debe perseguir en ámbito práctico-religioso. De hecho, para Kant la rotura de los límites equivale a un acto intelectual de “arrogancia [*Übermut*]” (Kant 1786: 280), imputable exclusivamente al hombre y a raíz del cual se pierde el significado crítico de la libertad de pensamiento. Esta actitud de presunción, que invalida la legislación soberana y universal de la razón, es nombrada por Kant en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* como un “fanatismo” o “entusiasmo exaltado [*Schwärmerei*]” y es asociada consecuentemente al privilegio de una “iluminación [*Erleuchtung*]” o “inspiración [*Eingebung*]” particular o interior (Kant 1786: 280). De esta actitud se desprende, en el campo religioso, una

disposición a exaltar y a imponer documentos, testimonios y tradiciones en detrimento del ejercicio público –en el sentido del ensayo *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*– y crítico de la razón, por un lado, y arraigar un culto acrítico de los hechos históricos, que se torna ineludiblemente en una “superstición [*Aberglaube*]”, por el otro. En el campo del pensamiento especulativo, el afrancamiento de los límites de la razón se configura como un “descreimiento racional [*Vernunftunglaube*]” (Kant 1786: 281), que se traduce, en primer lugar, en la inhabilitación del poder de las leyes morales racionales, entendidas como “móviles del corazón”, y, en segundo lugar, en un tipo de pensamiento que Kant nombra como “*Freigesterei*” (Kant 1786: 281); es decir, un tipo de pensamiento impío que se caracteriza por disponer como su principio fundamental “el de no reconocer más deber [*Pflicht*] alguno”. Retomando la línea directriz de la *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, Kant cierra *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* sosteniendo que el ejercicio autónomo de la razón se configura como el cimiento del pensamiento crítico. Ilustración no equivale, para Kant, a la ‘acumulación’ de saberes, sino, más bien, al uso crítico de la razón. En efecto, puede darse el caso de personas eruditas, ricas de conocimiento, que en realidad son las menos ilustradas, justamente porque no saben usar, aplicar o pensar críticamente con la razón. Para poder cumplir con este fin o propósito, resulta central también fomentar, para Kant, una educación crítica; es decir, elaborar un proyecto, por cierto, largo y arduo, que sepa instilar y construir el hábito de saber pensar críticamente.

7. En este párrafo conclusivo queremos volver a la *Crítica de la facultad de juzgar* para ver en qué medida se puede trazar otra conexión entre la tercera *Crítica* y *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* En el comienzo del VI párrafo de la “Introducción”, Kant escribe:

La pensada concordancia de la naturaleza en sus leyes particulares con nuestra necesidad [*zu unserem Bedürfnisse*] de hallar para ella una universalidad de los principios, tiene que ser juzgada, según toda nuestra manera de entender, como contingente, y sin embargo como indispensable para la necesidad de nuestro intelecto [*Verstandesbedürfnis*], y, por ende, como una conformidad a fin, por medio de la cual la naturaleza concuerda con nuestro propósito, aunque éste sólo en cuanto dirigido al conocimiento. (Kant, *KdU* BXXXVIII, traducción retocada)

El hallazgo de leyes particulares, y de su eventual unificación, es vinculado con el sentimiento de placer, que se configura como aquella representación *a priori* que acompaña todo tipo de descubrimiento. En efecto, “la más común experiencia” de comprensión del mundo no sería posible sin la profunda unidad legal con la cual elaboramos los conceptos empíricos para poder captar en su articulación de géneros y especies la naturaleza; unidad a la cual se acompaña originalmente el sentimiento de placer. Ya que la comprensión llega a ser o se convierte en conocimiento adquirido y estable, se suele pasar por desapercibido el sentimiento de placer que tuvo que acompañar en su momento el hallazgo o descubrimiento de una regla de comprensión o ley de explicación del mundo. La conformidad a fin de la naturaleza se configura, entonces, como el principio con el cual no podemos fijar límites a la extensión del conocimiento empírico, porque, en primer lugar, para Kant es un hecho adquirido el según el cual es imposible traducir de manera completa y exhaustiva la extraordinaria complejidad de la naturaleza en términos conceptuales, y, en segundo lugar, no conocemos propiamente nada con aquel principio. De hecho, la *Zweckmäßigkeit* antecede justamente el conocimiento del objeto, ya que la representación preliminar de éste se vincula directamente con el sentimiento de placer o displacer, generado en nosotros por la relación a la “forma de un objeto en la intuición” (Kant, *KdU* BXLIV). Está

claro que en el proceso general del conocimiento están presentes o entrelazadas las dos relaciones al objeto, es decir, la referencia subjetivo-estética a la forma del objeto y la lógico-objetiva para la determinación gnoseológica del objeto, y, sin embargo, queda igualmente clara la diferencia que caracteriza los dos tipos de relaciones al objeto. En efecto, en la primera *Crítica* el intelecto puro, a través de los principios sintéticos, nos hace pensar en todas las cosas de la naturaleza como contenidas en un sistema trascendental caracterizado por conceptos *a priori*, es decir, por categorías. El intelecto puro, entonces, no nos dice nada acerca de las representaciones empíricas en cuanto tal. Si, en cambio, en la tercera *Crítica* en el trabajo de colaboración entre imaginación e intelecto es suscitado un sentimiento de placer, entonces el objeto de referencia (subjetiva) es conforme a fin para la facultad reflexionante del juicio. El paradigma del Juicio reflexionante es el juicio estético porque éste no trata de proveer un concepto del objeto, sino expresa una aprehensión preliminar o reflexión sobre la forma del objeto; reflexión que puede provocar placer en cada juzgante en general (por eso la facultad reflexionante del Juicio es universal), en la medida en que la experiencia, la naturaleza o el mundo responde a una hipótesis nuestra de trabajo o investigación. Para evitar cualquier tipo de equívoco, cabe recordar que los Juicios reflexionantes son contingentes, en la medida en que son juicios empíricos elaborados acerca de los objetos de referencia a comprender y por eso no pueden aspirar a ser juicios válidos *a priori*; y, sin embargo, es posible que puedan valer para los otros juzgantes justamente porque son empíricos o contingentes. Si bien el principio de la conformidad a fin de la naturaleza no provee un concepto del objeto, sino pertenece a la facultad de juzgar, la imaginación se armoniza con el intelecto a la hora de elaborar reglas epistemológicas y de comprensión para entender la naturaleza. En este sentido, las reglas que aduce el principio de la facultad de juzgar son reglas que nos permiten “orientar [*orientieren*]” (Kant, *KdU* BL) en la complejidad de la naturaleza.

REFERENCIAS

- AAVV (2013), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas de María Jimena Solé (Buenos Aires: Prometeo).
- ____ (2018), *¿Qué es Ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, selección de textos, traducción y notas de María Jimena Solé (Buenos Aires: Bernal, 2018).
- GARRONI, Emilio (1976), *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla “Critica del giudizio” di Kant* (Milano: Edizioni Unicopli).
- ____ (1977), *Ricognizione della semiotica. Tre lezioni* (Roma: Officina Edizioni).
- ____ (1978), “Creatività”, en Romano (1978: 25-99). [Versión castellana: *Diccionario de arquitectura. Voz creatividad*, traducción de Jorge Francisco Liernur, prólogo de Jorge Sarquis, Buenos Aires: Nobuko, 2007].
- ____ (1986), *Senso e paradosso. Estetica, filosofia non speciale* (Roma-Bari: Laterza).
- ____ (1988), *Conversaciones argentinas* (Rosario: Fantini Gráfica).
- ____ (1992), *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, (Milano: Garzanti).
- ____ (2003), *L’arte e l’altro dall’arte* (Roma-Bari: Laterza).
- ____ (2005), *Immagine, linguaggio, figura. Osservazioni e ipotesi* (Roma-Bari: Laterza).
- JACOBI, Friedrich Heinrich (1785), *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Werke, Band I/1, hrsg. von K. Hamacher und W. Jaeschke (Hamburg: Meiner/Frommann-Holzboog, 1998) [Versión castellana: *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn*, en AAVV (2013: 119-235)].
- ____ (1799), *Jacobi an Fichte*, en Fichte (1972: 224-254). [Versión castellana: Jacobi, 1995].
- ____ (1972), *J. G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Band III/3, hrsg. von H. Gliwitsky und R. Lauth (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog).

- ____ (1995), “Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo”, traducción, presentación y notas de Vicente Serrano, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12: 235-263. [Versión original: Jacobi, 1799].
- KANT, Immanuel (1781/1787), *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], en Kant (1977, Bd. 3/4). [Versión castellana: *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1999].
- ____ (1784), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en Kant (1977, Bd. 11: 52-61). [Versión castellana: *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, en AAVV (2018: 239-248)].
- ____ (1786), *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, en Kant (1977, Bd. 5: 266-283). [Versión castellana: *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, prólogo y traducción de Carlos Correas, Buenos Aires: Quadrata, 2018].
- ____ (1790), *Kritik der Urteilkraft* [KdU], en Kant (1977, Bd. 10). [Versión castellana: *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún, Caracas: Monte Ávila, 2006].
- ____ (1793), *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en Kant (1977, Bd. 8: 649-879). [Versión castellana: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Alianza, 1981].
- ____ (1977), *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden*, hrsg. von W. Weischedel (Suhrkamp: Frankfurt am Main).
- MONTANI, Pietro (1996), *Estetica ed ermeneutica. Senso, contingenza, verità* (Roma-Bari: Laterza).
- ____ (2002), *Arte e verità dall’antichità alla filosofia contemporanea. Un’introduzione all’estetica*, (Roma-Bari: Laterza).
- ROMANO, Ruggiero (ed.) (1978), *Enciclopedia Einaudi*, vol. IV (Torino: Einaudi).
- SCARAVELLI, Luigi (1954), *Osservazioni sulla Critica del giudizio* (Scuola Normale Superiore: Pisa)