



BUAP

**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**ACTUALIDAD DEL MODELO KANTIANO RESPECTO A LA
CONSTITUCIÓN DE LA EXPERIENCIA**

TESIS

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

HADAMAY MEJÍA HERNÁNDEZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

PUEBLA, PUE.

Mayo 2019

Con gratitud

A mi padre, a quien admiro profundamente.

A mi madre, quien me ha enseñado a amar y a ser valiente.

Al muy querido y entrañable Dr. Xolocotzi, por su apoyo incondicional, por siempre compartir su rigurosidad intelectual, su alegría y gran calidad humana.

Al estimado Dr. Gibu, a quien agradezco su ayuda, el dedicado esmero en su trabajo filosófico y su notable desempeño en cada uno de sus proyectos.

Al excelente Dr. Romero, a quien tengo un gran cariño y respeto por siempre inspirarme profesionalmente.

Contenido

Primer capítulo

§ 1. Las tres críticas kantianas como partes de un sistema.....	10
§ 2. Experiencia y subjetividad en la teoría crítica kantiana.....	15
§ 3. Antecedentes de la teoría del juicio en Kant.....	28
§ 4. Teoría kantiana del juicio en <i>Kritik der Urteilskraft</i>	35

Segundo capítulo

§ 5. La importancia y repercusión del pensamiento lotziano.....	49
§ 6. Antecedentes del neokantismo y el retorno a Kant.....	66
§ 7. La interpretación y apropiación de la teoría kantiana y lotziana en la teoría de los valores de la Escuela de Baden.....	71
§ 8. Emil Lask y el posicionamiento de la verdad en el ámbito de la validez objetiva.....	86
§ 9. Dilthey. La fundamentación de las ciencias del espíritu y la importancia de la vida misma.....	94

Tercer capítulo

§ 10. Las tres críticas kantianas como un proyecto.....	102
§ 11. La <i>Urteilskraft</i> como mediadora y cause del conocimiento.....	108

§ 12. La importancia de la función reflexiva de la <i>Urteilkraft</i> y su relación con el sentimiento (<i>Gefühl</i>).....	120
§13. La <i>Urteilkraft</i> como constituyente de un sistema de la experiencia.....	125
Conclusión.....	134
Bibliografía.....	136

Abreviaturas

*Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft) **KrV***

*Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft) **KpV***

*Crítica del discernimiento (Kritik der Urteilskraft) **KU***

*Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können) **ProL***

Introducción

Las propuestas filosóficas a lo largo de la historia respecto a la experiencia se han enfrentado con uno de los principales problemas cuando se trata de abordar dicha problemática y es que las teorías no terminen en un tipo de relativismo o escepticismo. No importa de qué propuesta o sistema metafísico se hable, incluso los enormes aparatos filosóficos, aunque se refieran a ámbitos meramente teóricos están diseñados y pensados para incidir en la praxis, toda auténtica filosofía puede marcar una diferencia entre teoría y praxis con fines expositivos, pero siempre tendrá la pretensión de mostrar como la teoría tiene completa relación con la praxis.

El problema práctico es el relativismo moral, ético, político, cultural, en donde el trabajo de la filosofía fue y es mostrar como a pesar de las diferencias y reconociendo estas diferencias es posible vivir en paz o al menos deseable pensarlo. Se puede decir entonces, que uno de los proyectos más importantes, es señalar la relación del mundo y lo que se vuelve particular para cada uno. El mundo es uno y aunque en la vida particular pareciera fragmentarse, eso no significa que no existan horizontes de expansión continua y posibilidades de expansión continua.

¿Cómo entender la actualidad del modelo kantiano respecto a la constitución de la experiencia? El proyecto crítico kantiano representa justamente un esfuerzo por no caer ni

en un relativismo ni en un escepticismo. Kant expone diversos elementos en sus tres críticas (*KrV*, *KpV* y *KU*) que muestran como se pueden articular tres facultades en el hombre; su facultad y curiosidad por conocer, actuar y desear, que de manera conjunta conforman la base de su modelo de experiencia de mundo.

El primer capítulo del presente trabajo expone algunos de los elementos más importantes para la constitución del modelo de experiencia kantiano, entre ellos, la importancia que tienen la *KrV*, *KpV* y *KU* como constituyentes de su sistema crítico, el concepto de experiencia y su relación con la subjetividad, así como, la influencia que Kant recibió por parte de importantes filósofos para la formulación de su propia teoría del juicio. ¿Por qué es tan relevante su teoría del juicio? Porque es a partir de la capacidad de juzgar (*Urteilkraft*), presentada de manera mucho más articulada hasta la *KU*, que estamos en condiciones de reunir su proyecto de la constitución de la experiencia iniciado en la *KrV* y continuado en la *KpV*.

La relevancia del segundo capítulo recae en entender como fue leído el proyecto crítico kantiano. Si bien es innegable que autores como Lotze y algunos neokantianos como Windelband, Rickert y Lask aportaron grandes frutos al pensamiento con sus apropiaciones de las teorías kantianas, llegando incluso a no recibir todo el merecido reconocimiento por la enorme influencia que tuvieron en algunos de los más reconocidos filósofos contemporáneos, también es cierta su inclinación por cuestiones cognoscitivas y justificaciones emparentadas con métodos científicos de su tiempo. Todas las argumentaciones ofrecidas por Kant respecto a como funciona el método científico y como las ciencias dan cuenta de su acceso al mundo es de admirar; sin embargo, no debemos

olvidar que su interés principal expresado en *KrV* no es quedarse en ello, sino cuestionar la posibilidad o imposibilidad de la metafísica.

El tercer capítulo tiene la pretensión de hacer una reconstrucción de los elementos presentados en el primer capítulo, rescatando elementos que se considera no tuvieron la importancia debida por parte de apropiaciones de autores como los presentados en el segundo capítulo y lograr mostrar un panorama completo del proyecto crítico kantiano, que, si bien como todo proyecto puede tener sus debilidades, tiene grandes fortalezas y actualidad respecto a otras propuestas filosóficas contemporáneas de la experiencia.

Una creciente investigación sobre la función determinante y reflexionante de la *Urteilkraft*, incluidas las interesantes repercusiones que éstas pueden tener respecto a la temática que aquí nos interesa, sitúan de manera especial el importante papel que tiene nuestra capacidad del juicio reflexionante (*reflektierende Urteilkraft*) para la constitución de la experiencia, incluso una cierta preponderancia respecto a nuestra capacidad del juicio determinante (*die bestimmende Urteilkraft*) tematizada con mayor detenimiento desde *KrV* y *KpV*.

Dicha postura nos permitirá no quedarnos en interpretaciones ampliamente conocidas y difundidas, que, a pesar de haber producido importantes reflexiones sobre el pensamiento kantiano, de algún modo parcializan a las tres críticas con una temática específica y sin mayor repercusión sobre las otras obras, sin poder apreciar el proyecto claramente defendido por Kant en ambas introducciones de la *KU*. Finalmente, este trabajo tiene la pretensión de mostrar, a partir de sus reflexiones presentadas, como la propuesta de

constitución de la experiencia kantiana, no sólo goza de actualidad sino además abre camino a interesantes propuestas.

Primer capítulo

§1

Las tres críticas kantianas como partes de un sistema¹

Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura* (*Kritik der Reinen Vernunft*, *KrV*, 1781 y 1787) señaló a la razón pura como la capacidad cognoscitiva por principios *a priori* y al examen tanto de su capacidad como de sus límites lo llamó crítica² (*Kritik*). En este sentido, toda ciencia que pretenda un respeto sincero debe ser capaz de sostener un examen libre y público, pues, para el filósofo de Königsberg únicamente la corrección, la duda y la crítica estricta son pruebas de una manera de pensar rigurosa.

Es manifiesto que no es efecto de la ligereza, sino de la madura *facultad de juzgar* propia de la época, que no se deja entretener más con un saber ilusorio; y es una exigencia planteada a la razón, de que esta vuelva e emprender la más fatigosa de todas las tareas, a saber, el conocimiento de sí; y que instituya un tribunal de justicia que le asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las |

¹ Todas las citas de obras cuyo contenido no es en idioma español han sido traducciones propias.

² El término crítica, se deriva del griego arcaico: *κρίνειν* (dividir, separar, juzgar, distinguir, decidir, interpretar, resolver), *κρίσις* (discernimiento, juicio, resolución, sentencia), *κριτικός*, *κριτές* (el que distingue, enjuicia, es capaz de juzgar, administra la justicia y da a cada una de las partes el derecho que le corresponde), *κριτική* (arte o aptitud de enjuiciar, separar, discernir). *κρίσις*, tiene un origen agrario, vinculado a la recolección de trigo, proceso que sucede cuando se separa el grano de la paja; por ello implica la capacidad de juicio. En el ámbito médico una crisis designa para bien o para mal, el momento decisivo de una enfermedad.

arrogancias infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según sus leyes eternas e invariables; y este [tribunal] no es otro que la crítica de la razón pura. (Kant, 2009, AXI-AXII)³

Es decir, la primera crítica trata de un examen sobre la posibilidad o imposibilidad del conocimiento en general, en específico, de los límites y limitaciones de la razón humana, que a su vez permitió a Kant una indagación sobre la posibilidad de la metafísica en cuanto ciencia. Una indagación de la razón dirigida a la razón misma, en tanto, ella es la responsable de que exista la metafísica⁴, tratando de poner de relieve las capacidades que utiliza la razón para llevar a cabo dicha tarea. No se trata de una simple mirada hacia las cosas, sino un autoconocimiento de la razón, puesto que ella es corresponsable de aquello, que los objetos son.

En la *KrV* se planteó el problema sobre la teoría de las categorías y su origen subjetivo⁵. Al respecto Kant refutó la creencia cotidiana respecto a que las cosas existen en sí mismas y el hombre por medio del conocimiento no hace nada. Las cosas sobre las que hablamos son las cosas que el hombre piensa, percibe, conoce, interpreta, etc. Al preguntar ¿qué son las

³ Sie ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften **Urtheilskraft** des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt, und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniß, aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose An|maßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne; und dieser ist kein anderer als **die Kritik der reinen Vernunft** selbst. (Kant, 2009, AXI-AXII)

⁴ Kant presenta en *KrV* un tipo de saber que el hombre pretende conocer o poseer, éstos son los conocimientos puros o *a priori* (ellos no dependen de nuestra percepción sensible o sensaciones). En este sentido, la metafísica no es todo conocimiento *a priori*, sino sólo un tipo especial y controversial. Kant se pregunta, ¿en qué medida la razón posee la capacidad de conocer a priori los objetos y especialmente aquel conocimiento llamado metafísica? y ¿posee la metafísica el estatuto de ciencia o es un conocimiento ilusorio? Cabe señalar que podemos entender el término metafísica en dos sentidos

⁵ Ver A261 [B317]

cosas?, tiene que estar de igual manera puesto en cuestión ¿qué es el hombre que las conoce? y ¿qué aporta el hombre a lo que las cosas mismas son?

Si las categorías provienen del sujeto mismo, pues son conocimientos *a priori*, las categorías deben originarse en el entendimiento. Este tipo de afirmaciones parecen ser muy claras respecto a la teoría kantiana, sin embargo, abren un plexo de problemas de suma importancia, pues la investigación del origen subjetivo de los predicados del objeto concierne indirectamente a la pregunta capital de la tradición filosófica por el ente en cuanto ente.

Como la facultad de conocer consta, según Kant, de tres fuerzas fundamentales (apercepción, imaginación y sensibilidad) o de dos (apercepción, es decir, entendimiento, y sensibilidad), se podría creer que cada una de ellas puede ser considerada como origen de esos conceptos [categorías]. Pero la sensibilidad (pura o empírica) no puede ser tomada en cuenta en ese sentido, pues si las categorías se originan de ella no serían ya conceptos puros del entendimiento. Por ello los interpretes que se han ocupado de este asunto han buscado el origen subjetivo mencionado sólo en la apercepción pura o en la imaginación trascendental. (Rosales, 2009, p.20)

Si en la primera crítica se consideró a la razón pura como la facultad del conocimiento en general, es decir, en su uso teórico, en la segunda crítica se mostró su uso práctico. En este sentido, podemos hablar de dos dimensiones: la teoría y la praxis, que, aunque son esencialmente inseparables para efectos de estudio cabe hacer alguna distinción. En la primera crítica, Kant explica que los conceptos del entendimiento funcionan como principios del conocimiento y las ideas de la razón (dios, inmortalidad del alma y libertad) tienen un sentido puramente normativo o ideal.

Kant señaló respecto a las ideas puras de la razón, la irrelevancia de una argumentación ya sea para defender su existencia o negarla, pues dichas ideas, no pueden encontrar justificación en la sensibilidad, es decir, no tienen un referente válido que pueda confirmarse con alguna experiencia posible. En consecuencia, las ideas puras de la razón sólo podrán considerarse como postulados de la razón que tienen un valor regulador.

En la *Crítica de la razón práctica* (*Kritik der praktischen Vernunft, KpV, 1788*), son justamente las ideas trascendentales condición de posibilidad de la acción moral, participan de un valor igual que el correspondiente a la acción, es hasta dicho uso práctico de la razón que se encuentra una determinación objetiva que no fue mostrada en su mero uso teórico.

La praxis ética es algo mucho más primario que la ciencia, pues pertenece como tal a todo hombre, tanto al sabio como al que no lo es tanto y hacer depender la praxis ética del conocimiento sería privilegiar al docto que sabe lo que debe hacer del que no lo sabe. En este sentido, la ética es para Kant, una ética autónoma, una ética que no pasa por el rodeo del conocimiento y que tiene lugar únicamente por el hecho de que el hombre es un ser racional para quien tiene sentido la determinación de la propia conducta. El imperativo categórico no es más que el intento de contener la sensibilidad moral común y sintetizar aquello ineludible que tiene la moral de cualquier ser racional. El hombre es un ser racional finito que necesita de principios *a priori* para determinar su conducta, como en la *KrV* los necesitó para determinar su conocimiento.

Kant buscó hacer una construcción precisa donde cada individuo tuviera la posibilidad de saber si su actuar es moral o inmoral. Su ética no es material, pues no se deriva de principios

empíricos, sino de la facultad más elevada del hombre que para dicho filósofo es sin duda la razón. La razón es la capacidad de sintetizar ideas y permite pasar de ideas inferiores a superiores o con mayor verdad; pero, no ideas que simplemente se pierden sino ideas que mueven y ordenan nuestro comportamiento. La razón es una guía que permite la autonomía del ser humano.

Por último, Immanuel Kant ofrece una tercera crítica, que es, la *Crítica de la Capacidad de Juzgar o Crítica del discernimiento*⁶, (*Kritik der Urteilkraft*, KU, 1790), la cual presenta una tarea diferente a las dos anteriores. La *Urteilkraft*⁷ explora una zona intermedia entre la teoría y la praxis, distinguiendo sus respectivas esferas.⁸ La tarea de la tercera crítica de Kant es indagar sobre si la capacidad judicativa posee sus propios principios *a priori* y si ellos son constitutivos o regulativos. Es importante saber, si la capacidad judicativa aporta sus propias reglas *a priori* como lo hacen el uso teórico y el uso práctico de la razón pura.

⁶ Título con el cual Roberto R. Aramayo y Salvador Mas traducen la tercera crítica.

⁷ Capacidad del juicio (*Urteil*) o discernimiento. Es importante distinguir entre entendimiento, como una facultad (*Vermögen*) propia de la mente en el proceso de conocimiento y la capacidad de juzgar que indica el poder u operación que sólo realiza juicios; aunque, como menciona Carlos Mendiola en su libro *El poder de juzgar en Immanuel Kant*, sea el propio Kant quien en algunas ocasiones empleó como equivalentes *Urteilkraft* y *Urteilsvermögen*.

⁸ Incluso, *UK* ha sido interpretada como la vinculación entre el “mundo sensible” referido en el uso teórico de la razón y el “mundo inteligible” referido en el uso práctico de la misma.

§2

Experiencia y subjetividad en la teoría crítica kantiana

Hablar respecto a la experiencia o constitución de la experiencia, es hacer referencia a múltiples aristas, pues la experiencia transita entre los detalles de la percepción y el universal del conocimiento. En un sentido general, la experiencia fue considerada como un tipo de conocimiento asociada con la percepción de los sentidos y caracterizada por provenir de una fuente externa. Kant, por su parte, tomando influencia de filósofos como Descartes⁹, Hume¹⁰, Locke¹¹ y Leibniz¹², etc., buscó desarrollar un concepto de experiencia que permitiera integrar tanto lo interno como lo externo, en la necesaria relación sujeto-objeto.

Experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina un objeto mediante percepciones. Es, por tanto, una síntesis de percepciones que no está a su vez contenida en la percepción, sino que contiene la unidad sintética de lo múltiple de está en una conciencia, [unidad sintética] en la cual consiste lo esencial de un conocimiento de los objetos de los sentidos, es decir, de la experiencia (no // meramente de la intuición o sensación de los sentidos). (Kant, 2009, B219)

En un primer momento, tenemos intuiciones que mediante la percepción se hacen conscientes, ellos hacen referencia a los sentidos y al elemento de la experiencia externa

⁹ Al respecto, Descartes René, *Reglas para la dirección de la mente*, 1968, p 434

¹⁰ Consultar, Hume David, *Tratado sobre la naturaleza humana*, 1739, p. 87

¹¹ Ver Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 1690, p 33.

¹² Ver, Leibniz Gottfried, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 1765, p. 834

pero no completan la experiencia. La síntesis por su parte, como el elemento de experiencia interna incluye las intuiciones bajo conceptos y determina la forma de juzgar en general con respecto a las intuiciones. Toda síntesis que posibilita la percepción misma se somete a las categorías, de modo que, las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia, pues ésta es un conocimiento mediado de percepciones conectadas. Como resultado "...las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia, y tienen, por tanto, validez a priori, también con respecto a todos los objetos de la experiencia".¹³

Kant deriva las categorías de la espontaneidad de la comprensión, estableciendo así las condiciones de posibilidad de la experiencia en una adaptación mutua entre la experiencia externa (receptividad de la sensibilidad) y la experiencia interna (espontaneidad de la comprensión). Las formas *a priori* de la intuición (espacio y tiempo), así como los conceptos puros de la comprensión o categorías establecen las condiciones de toda experiencia posible y determinan los límites de un conocimiento legítimo.¹⁴

Es la tierra de la verdad (un nombre encantador), // rodeada de un océano basto y tempestuoso, que es el propio asiento de la apariencia ilusoria, en el que mucho banco de niebla, y mucho hielo que pronto se derrite, fingen nuevas tierras, y, |engañando incesantemente con vacías esperanzas al marino que viaja en busca de descubrimientos, lo complican en aventuras que él jamás puede abandonar, pero que tampoco puede jamás llevar a término. (Kant, 2009, A236/B295)

En *KrV* los principios que el entendimiento puro posee, los constitutivos *a priori* (como los matemáticos) o los regulativos (como los dinámicos) son por llamarlos de alguna manera,

¹³ Kant, 2009, B161

¹⁴ Cfr. Helmut, Holzhey, 2005, *Experience (empeiria, experientia, Erfahrung)*, Historical Dictionary of Kant and kantianism.

esquemas puros para toda experiencia posible; pues la experiencia logra su unidad, a partir de la unidad sintética por parte del entendimiento y la síntesis de la imaginación en relación con la apercepción, en conformidad con los fenómenos como datos para un conocimiento posible. Al respecto, Kant indica que dichas reglas del entendimiento:

no solamente son verdades *a priori*, sino que son incluso la fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos, porque contienen en sí el fundamento de la posibilidad de la experiencia, como conjunto de todo el conocimiento en el que nos puedan ser dados objetos, aun así no nos parece suficiente que se enseñe meramente aquello que es verdadero, sino [que pretendemos que se nos enseñe además] lo que uno apetece saber. (Kant, 2009, B297)

Si las cosas que intuimos no son en sí mismas, tales como las intuimos, ni las relaciones están constituidas de la manera como se nos aparecen y suprimimos nuestro sujeto o la manera de ser subjetiva de los sentidos en general, entonces, como indica Kant en *Observaciones generales sobre la estética trascendental* en *KrV*, todo, tanto la manera de ser de los objetos en el espacio y el tiempo, desaparecerían, pues como fenómenos no pueden existir en sí mismos, sino solamente en nosotros.

Se puede decir que el conocimiento humano surge de dos facultades de la mente, de las cuales la primera es la intuición que recibe las representaciones, una receptividad de impresiones y la facultad de la espontaneidad de los conceptos que a partir de las ya mencionadas representaciones conoce un objeto. En la primera, un objeto nos es dado y en la segunda el objeto es pensado en relación con aquella representación considerada como una determinación de la mente.

Para Kant, es propio de nuestra naturaleza, que la intuición sea sensible, pues en ella se contiene la manera como somos afectados por los objetos, por eso llama sensibilidad a la receptividad de nuestra mente para recibir representaciones, mientras que a la facultad de producir ella misma representaciones o la espontaneidad del conocimiento, lo llama entendimiento.

Ninguna de estas propiedades ha de referirse a la otra. Sin sensibilidad no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan necesario hacer sensibles sus conceptos (es decir, añadirles el objeto de la intuición) como hacer inteligibles sus intuiciones (es decir, llevarlas bajo conceptos). (Kant, 2009, B75/A51)

La posibilidad de un enlace en general se da gracias al entendimiento, pues en un acto de la espontaneidad de la facultad representativa, todo enlace seamos conscientes de él o no es una acción del entendimiento que designa una síntesis, pues no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto, sin haberlo enlazado nosotros mismos. Por tal motivo el *yo pienso* debe poder acompañar a todas mis representaciones, pues por el contrario se representaría algo en mí que no podría ser pensado. Dicho de otro modo, toda la multiplicidad de la intuición tiene una referencia necesaria al *yo pienso*.

A la unidad de una conciencia, Kant la llama unidad trascendental de la conciencia (*transscendentale einheit des Selbstbewußtseins*), pues este nombre indica la posibilidad de conocimiento *a priori* a partir de ésta. Todas las representaciones (*Vorstellungen*) que son dadas en una intuición (*Anschauung*), no podrían ser representaciones propias, si todas ellas no pertenecieran a una conciencia de sí mismo (*Selbstbewußtseins*). Todas mis representaciones, sea consciente de ellas o no, deben ser adecuadas, la única condición bajo

las cuales ellas pueden coexistir en una conciencia universal de sí mismo. La conciencia empírica tiene como características ser dispersa y no poseer una referencia a la identidad del sujeto.

Por tanto, esa referencia no ocurre con sólo que yo acompañe con conciencia cada representación, sino [que para ella se requiere] que yo añada una [representación] a la otra y que sea consciente de la síntesis de ellas. Por consiguiente, sólo porque puedo enlazar en una conciencia un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la identidad de la conciencia en esas representaciones; es decir, la unidad analítica de la apercepción sólo es posible bajo la presuposición de alguna [unidad] sintética. El pensamiento: que estas representaciones dadas en la intuición me pertenecen, todas ellas a mí, quiere decir según esto: que las reúno en una conciencia de mí mismo, o al menos, puedo reunir las en ella; y aunque él mismo no sea la conciencia de la síntesis de las representaciones, él presupone, sin embargo, la posibilidad de esta última; es decir, sólo porque puedo comprender en una conciencia lo múltiple de ellas, las llamo a todas ellas mis representaciones; pues de otro modo yo tendría un yo tan abigarrado y diverso, como representaciones tuviese de las que fuese consiente. (Kant, 2009, B133 – B134)

A cada momento de nuestra vida cotidiana, se encuentra en nuestra conciencia una serie de impresiones, representaciones, pensamientos; es decir, una serie de estados y de procesos mentales que en su mayoría son independientes entre sí; sin embargo, dichos procesos pertenecen a una única conciencia y no se dispersan en una multiplicidad de conciencias, sino que pertenecen a un sujeto único de la experiencia y de la acción, una conciencia unificada o un sujeto unificado.

Para Peter Baumann¹⁵, la actualidad y ventajas de la teoría kantiana del yo, se pueden entender a partir de las alternativas sistemáticas que Kant tenía ante sí en su época; teorías

¹⁵ Ver Castañeda, 2007, p. 81

metafísico-substanciales (René Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten, etc.) y teorías empiristas (John Locke, David Hume, etc.). En cierto sentido, los argumentos de ambas teorías han sufrido cambios a través del trabajo reflexivo de muchos pensadores hasta llegar a las propuestas que tenemos en la actualidad, aunque éstas siguen siendo aún bastante semejantes a las de los días del filósofo de *Königsberg*.

La idea central de la postura metafísico-substancial expone al yo como substancia y sus diferentes procesos son entendidos como atributos de esa substancia, dado que la substancia era entendida como simple, sólo hay un yo substancial, al que le corresponden en un tiempo los diferentes estados mentales; así, se daba una explicación en algunos casos a la unidad sincrónica y en otros a la unidad diacrónica de la conciencia o ambos. Además, al ser pensada la substancia como permanente, sólo hay un yo al que le corresponden los estados mentales que cambian temporalmente.

En los *paralogismos* de la *Crítica de la razón pura*, Kant nos dirá al respecto, que no sabemos ni podemos saber si el yo es una substancia simple, pues no tenemos intuiciones de esa substancia.

...al hacer pasar al sujeto lógico constante del pensar, como si fuera el conocimiento del sujeto real de la inherencia, [sujeto] del cual no tenemos ni el más mínimo conocimiento, ni podemos tenerlo, porque la conciencia es lo único que hace de todas las representaciones, pensamientos, y [lo único] en lo cual, por tanto, deben encontrarse todas nuestras percepciones, como en un sujeto trascendental; y nosotros, fuera de esta significación lógica del Yo, no tenemos conocimiento alguno del sujeto en sí mismo que, como substrato, le sirve de fundamento a éste y a todos los pensamientos. (Kant, 2009, A350)

Para Kant no podemos saber si el yo es una substancia simple y permanente porque no tenemos intuiciones de esa substancia. Es decir, sabemos que nos encontramos en determinados estados mentales, pero no podemos concluir de ellos la existencia de una substancia que subyace estos estados.

Respecto a las teorías empiristas, John Locke explica la unidad diacrónica de la conciencia diciendo que se trata de la misma conciencia, cuando la persona en el momento posterior se acuerda de los pensamientos y acciones de la persona en el momento anterior, es decir, que la unidad de la conciencia consiste en que entre los estados mentales posteriores y anteriores existe un vínculo dado por el recuerdo, cabe señalar que en esta propuesta no se tiene en consideración ninguna representación no empírica. Su problema recae en que la memoria o recuerdo al que Locke se refiere es memoria o recuerdo de que yo he hecho esto o aquello, dicho de otro modo, suponen ya lo que deben explicar; el yo y su identidad a través del tiempo.

Hume y su propuesta empirista, nos dice que hablar de yo sólo tiene sentido si se hace referencia a una impresión. Para este filósofo, el yo no es nada distinto a un haz de percepciones (*bundle of perceptions*). Esto puede ser entendido como una renuncia a hablar del yo, como indicación de una teoría positiva del yo o incluso como la adopción de algo que unifica las representaciones en un atado que las reúne en la conciencia diacrónica y sincrónicamente. Sin embargo, si lo que ata no es ello mismo una representación, y por tanto no puede ser confirmado, para Hume tampoco podría ser confirmado en general. En la *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento*, Kant nos dice cómo los conceptos puros *a priori* se pueden referir a objetos de la experiencia.

Todas las intuiciones son nada para nosotros, y no nos conciernen en lo más mínimo, si no pueden ser acogidas en la conciencia, ya confluyan en ella directa o indirectamente; y sólo gracias a esto es posible el conocimiento. Tenemos, *a priori*, conciencia de la integral identidad de nosotros mismos con respecto a todas las representaciones que puedan alguna vez pertenecer a nuestro conocimiento, [tenemos conciencia de esa identidad] como de una condición necesaria de la posibilidad de todas las representaciones (porque estas pueden representar algo en mí sólo en virtud de que pertenecen, con todo lo demás, a una conciencia y, por tanto, deben, al menos, poder ser conectadas en ella). (Kant, 2009, A 116)

El principio al que Kant hace mención en la cita anterior, lo llamó *principio trascendental de la unidad*¹⁶, pues es unidad de todo lo múltiple de nuestras representaciones e intuiciones. La unidad de lo múltiple en un sujeto es sintética, así que la percepción pura, suministra un principio de la unidad sintética de lo múltiple en toda intuición posible.

En el mismo orden de ideas, la propuesta kantiana nos dice que una representación no es nada, ni siquiera una representación si yo no estoy en condiciones de asumir esa representación en la conciencia. Es decir, tengo que estar en condiciones de ser consciente de la representación y que además pueda ser consciente de la representación como mi representación, pues eso implica que tengo conciencia de mí mismo como algo que es distinto de toda representación y que respecto a la cantidad sincrónica y diacrónica de mis representaciones permanece idéntico. Peter Baumann dice que “de no ser esto así, mi yo colapsaría con mis representaciones: si cada representación tiene un yo distinto, entonces no se sabe cómo se deba diferenciar entre representaciones y yo”. (Castañeda, 2007, p. 84).

¹⁶ Cfr. Kant, 2009, A117-A119

El *Yo pienso* debe poder acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo, que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que al menos, no sería nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama intuición. Por consiguiente, todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al Yo pienso en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra. Pero esta representación es un acto de espontaneidad, es decir, no puede ser considerado como perteneciente a la sensibilidad... Pues las múltiples representaciones que son dadas a una cierta intuición no serían, todas ellas, mis representaciones, si no pertenecieran, todas ellas, a una conciencia de sí mismo; es decir, que como representaciones mías (aunque no sea yo consciente de ellas como tales) deben ser adecuadas necesariamente a aquella condición sólo bajo la cual ellas pueden coexistir en una universal conciencia de sí mismo; pues de otro modo no me pertenecerían todas ellas a mí. (Kant, 2009, B 132)

Para el filósofo de *Königsberg*, tener representaciones presupone que uno pueda adscribirse así mismo esas representaciones y esto a su vez, que uno mismo pueda ser consciente, como sujeto, de las representaciones; como que, en relación con la cantidad de representaciones en un punto del tiempo o a través del tiempo permanece como el mismo sujeto. Como dice Baumann en pocas palabras: “conciencia implica autoconciencia. Y también en la dirección contraria existe una relación: sin conciencia de objetos no hay autoconciencia”. (Castañeda, 2007, p. 85). Por todo lo anterior, Kant se encuentra en condición de explicar tanto la unidad diacrónica como la unidad sincrónica de la conciencia.

El *yo pienso* que tiene que acompañar a todas mis representaciones no es más que la autoconciencia o la conciencia tanto de la capacidad como de la acción de referir todas las representaciones a uno y el mismo sujeto y, así, reunir las en una conciencia. El yo kantiano no es algo dado, como una identidad dada independientemente, ni una representación. El yo

es una acción cognitiva; la acción de reunir todas las representaciones en una conciencia, “un acto de pura espontaneidad”. Junto a la actividad del conocimiento de la sensibilidad contamos, según Kant, también con capacidades cognitivas activas que actúan espontáneamente, de las cuales la principal es la apercepción, el *yo pienso* que no es más que el ejercicio de determinada actividad cognitiva.

Kant va a señalar que en la síntesis trascendental de lo múltiple de las representaciones en general y en la unidad sintética originaria de la apercepción tengo conciencia de mí mismo, no como me aparezco a mí mismo, sino que sólo tengo conciencia de que soy.

La conciencia de sí mismo dista todavía mucho de ser un conocimiento de sí mismo que prescindiera de las categorías, las que constituyen el pensamiento de un objeto en general (en la categoría), preciso también una intuición, por la cual determino aquel concepto universal, así también, para el conocimiento de mí mismo, además de la conciencia, o además de que yo me piense a mí mismo, preciso también una intuición de lo múltiple en mí mismo, por la cual determino ese pensamiento; y existo como inteligencia que tiene conciencia solamente de la facultad de enlazar... (Kant, 2009, B158)

El *yo enlazo* o *yo pienso* conecta representaciones en la medida en que pensamos o juzgamos, esto no se hace de cualquier modo, sino que procedemos según reglas, las cuales están dadas por determinados conceptos fundamentales, también llamados categorías. Juzgar conforme a reglas significa aplicar categorías e implica que el enlace no puede ser dado por los objetos, sino que sólo puede ser establecido por el sujeto mismo. Las categorías representan conceptos que, ciertamente, se aplican a objetos de la experiencia, pero que no proceden de la experiencia, sino que son *a priori*. En otras palabras, los objetos *a priori* o categorías, a pesar de su origen no empírico, se pueden referir a objetos empíricos.

Ahora bien, puesto que la proposición: *yo pienso* (tomada problemáticamente) contiene la forma de todo juicio del entendimiento en general y acompaña a todas las categorías, como vehículo de ellas; por tanto, es claro: que las inferencias a partir de ella pueden contener un uso meramente trascendental del entendimiento, que excluye toda intromisión de la experiencia, y de cuya marcha nosotros, ya de antemano no podemos hacernos ningún concepto ventajoso.

No podemos tener representaciones, ni conocimiento del mundo, si no reunimos las representaciones en una conciencia. Tampoco podemos enlazar representaciones unas con otras si no aplicamos las categorías. Es así como de ambas cosas se sigue que no podemos tener conocimiento empírico si no aplicamos las categorías, las cuales tienen validez para objetos de la experiencia. Para Kant, el yo pienso, es una representación simple y en sí misma desprovista de contenido:

Yo; del que no se puede ni siquiera decir que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. Por ese Yo, o Él, o Ello (la cosa) que piensa, no se representa nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos = X, que es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto; por eso, giramos alrededor de él en un perpetuo círculo, pues debemos servirnos siempre ya de la representación de él, para poder juzgar algo acerca de él; una incomodidad que es inseparable de él, porque la conciencia, en sí, no es tanto una representación que distingue a un objeto en particular, sino una forma de ella en general, en la medida en que ella ha de ser llamada conocimiento; pues sólo de ella puedo decir que mediante ella pienso algo. (Kant, 2009, A 346)

La representación kantiana del yo pienso no es una representación con un contenido sino de naturaleza formal; actividad del enlace de representaciones en una conciencia. La teoría

del yo que propone Kant no se puede entender como el yo en sentido ontológico cartesiano de *res cogitans*, de substancia pensante sino el yo en el sentido lógico trascendental del sujeto de conocimiento, como la condición común y originaria que acompaña todas mis representaciones y que es idéntica así misma en todo estado de conciencia.

Es el concepto o si se prefiere, el juicio: Yo pienso. Fácilmente se ve que él es el vehículo de todos los conceptos en general, y, por tanto, también de los trascendentales, y por consiguiente está siempre comprendido entre éstos, y que por esto es igualmente trascendental, pero no puede tener ningún título especial, porque él sólo sirve para presentar todo pensar como perteneciente a la conciencia. Sin embargo, por muy puro que sea de todo lo empírico (de las impresiones de los sentidos), sirve empero para distinguir dos clases de objetos a partir de la naturaleza de nuestra potencia representativa. Yo como pensante, soy un objeto del sentido interno, y lo llamo alma, mientras que aquello que es objeto del sentido externo lo llamo cuerpo. (Kant, 2009, B400/A342)

Ese cuerpo como sentido externo es afectado a partir del sentido interno por el sentimiento de placer y displacer, teniendo completa influencia sobre el ánimo (*Gemüt*). Sin importar lo diferente que pueda ser la representación del sentido y de la sensación “todo depende de la cantidad de estímulos (simultáneos y sucesivos).¹⁷ Todas las representaciones sensibles, intelectuales o ideas pueden ser enlazadas subjetivamente con el deleite, dolor, amor, odio, no importa si todo es perceptible o no (pueden tener comienzo en la imaginación o en representaciones del mero entendimiento) “puesto que en conjunto afectan al sentimiento de la vida y ninguna de ellas, en tanto modificación del sujeto, puede ser indiferente”.¹⁸

¹⁷ Kant, 2012, <Ak. V266> B113

¹⁸ *Ibíd.*, <Ak. V277> B129

En la sucesión de representaciones, se pueden distinguir representaciones claras y confusas, respecto al grado de conciencia que se tenga de cada una, aunque al mismo tiempo mantengan cierta independencia en su mismo fluir. Éste es el principal motivo por el cual no cabe exigir a otro que se adhiera a nuestro juicio estético pues cada uno tiene derecho a interrogarse en su sentido privado.

porque la vida sin el sentimiento del órgano corporal es meramente conciencia de su existencia, pero no sentimiento del bienestar o malestar, esto es, del fomento o refrenamiento de las capacidades vitales; pues el ánimo, por si sólo, es todo vida (el mismo principio de la vida) y los obstáculos o los estímulos tienen que buscarse fuera de él y, sin embargo, en el mismo ser humano, o sea, en la unión con su cuerpo.¹⁹

Como se puede notar, la capacidad afectiva del sujeto kantiano no se puede limitar al sentido externo o interno, sino a su unión. La satisfacción o insatisfacción descansan en la razón pues tienen una relación con la aprobación o desaprobación, pero el deleite y el dolor descansan sobre el sentimiento de un bienestar o malestar. Kant integra incluso a la experiencia “el juego libre y cambiante de las sensaciones (que no tiene como fundamento ningún propósito)”.²⁰ En este sentido el deleite no se produce por el juicio sino como lo llama Kant, en el “negocio vital en los cuerpos” que mueve “las vísceras”²¹ y se aproxima al cuerpo mediante el alma. La multiplicidad de ejemplos proporcionados respecto a la experiencia en la *KU* es muy rica, así que, seguiremos explorándolos en otros apartados del presente trabajo.

¹⁹ *Ibíd.*, <Ak. V278> B130

²⁰ *Ibíd.*, <Ak. V331> B224

²¹ *Ibíd.*, <Ak. V332> B225

§3

Antecedentes de la teoría del juicio en Kant

Respecto al origen y evolución del concepto de juicio, se puede señalar que Kant recibió influencia en dicho concepto de la filosofía racionalista leibniziana y de la tradición escolástica wolffiana; en especial de Alexander Gottlieb Baumgarten y Georg Friedrich Meier²². Incluso se sabe que a partir de manuales que incluían teorías de estos pensadores, Kant obtuvo orientación para impartir algunas de sus cátedras.

Desde Baumgarten y Meier, podemos entender a la estética como una ciencia del conocimiento sensible²³ o como una lógica de los sentidos que tiene como tarea las reglas de las facultades inferiores del conocer, mientras que la lógica o ciencia de las reglas del entendimiento es la facultad superior del conocer²⁴. Dicho planteamiento surge de la necesidad expuesta anteriormente por Leibniz, de un tipo de conocimiento diferente del intelectual; se puede decir que, la estética mediante una clara comprensión completaba el sistema del conocimiento de la razón. Por tal motivo, tanto Baumgarten como Meier buscaron distinguir a la estética o sensibilidad como objeto científico o saber filosófico.

²² Véase principalmente *Aesthetica* (1750) y *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (1748-1750).

²³ Baumgarten, *Aesthetica*, 1. Cf. *Meditationes*, CXV; *Metaphysica*, 533.

²⁴ Baumgarten, 1983a, p. 667

Esta estrechez conduce al hecho de que incluso el conocimiento humano más alto, el racional o, en el lenguaje de la filosofía académica, el "conocimiento evidente", puede alcanzar su claridad solo a través de un proceso de abstracción de las determinaciones infinitas del objeto individual imaginario: pero, paga su claridad con la pobreza de sus características. Por otro lado, el conocimiento sensible o estético transmitido a través de la producción artística y la recepción artística nunca alcanza la claridad del conocimiento racional, a lo sumo el grado de "claridad", pero puede contener un número mucho mayor de determinaciones o características del objeto. Más rico que el conocimiento racional. Precisamente a través de esta "riqueza", sin embargo, se acerca al conocimiento más alto de todos: el conocimiento intuitivo de Dios, que "a la vez", es más intuitivo que discursivo, ve toda la naturaleza y sus partes. (Baumgarten, AG., 1983^a, § 440-441)

En la escuela wolffiana, hablar de juicio implicaba una transición entre la lógica y la sensibilidad, esta última fue reinterpretada por Kant a largo de todo su periodo pre-critico hasta llegar a los fructíferos aportes del juicio reflexionante en *KU*. Por una parte, se da la vinculación del juicio con el entendimiento, pues continuamente suelen confundirse. La capacidad del juicio tiene la tarea de formar juicios concretos enlazando conceptos; es decir, una capacidad situada entre la capacidad de formar conceptos y construir argumentos. Por otra parte, se encuentra la operación reflexiva del juicio que tiene la función de comparar notas de una representación para juzgar sobre el grado de perfección de ésta.

Baumgarten señaló la diferencia entre un conocimiento distinto intelectual y un conocimiento confuso sensible; además, profundizó en la intuición leibniziana que determina la perfección de una representación sensible. Juicio en este sentido, tiene que ver con la capacidad de conocer la perfección y la imperfección de las cosas. Dicha capacidad no puede darse de forma distinta en la representación, sino confusamente en la sensación, Baumgarten indica la necesidad de una facultad de juzgar por medio de la sensación, el gusto.

El conocimiento estético es, de hecho, un conocimiento de lo particular, pero su conocimiento perfecto es igual al conocimiento de toda la naturaleza, en la medida en que el particular posee, según la definición de la metafísica escolar como *ens omnimode determinatus*, una infinidad de determinaciones. (Baumgarten, 1983a, § 557)

Georg Friedrich Meier, quien fue un discípulo de Baumgarten, acentuó el carácter subjetivo del juicio. Para Meier, el juicio es una facultad de conocer que no sólo se ocupa de una determinada clase de objetos y que actúa en colaboración de las demás facultades. Él señala una concordancia que se vincula a la relación entre lo diverso y lo que constituye la unidad de una cosa. Una distinción entre la perfección objetiva y un reconocimiento subjetivo por parte del juicio. Para Meier la abstracción es algo maligno que no tiene cabida en Dios, mientras que la aproximación o acercamiento individual es un puente a la trascendencia²⁵.

Llama en especial la atención la influencia que Meier tiene en Kant respecto a la experiencia de la naturaleza: “Un experimento (*experimentum*) es una experiencia que prevemos y que está en nuestro poder. Hacemos tales preparativos y preparativos, que forzamos a la naturaleza, a nuestra orden y ante nuestros ojos, a producir ciertas conclusiones”.²⁶

La discusión postwolffiana sobre el juicio, entrecruza diferentes cuestiones que tienen un origen lógico pero que implican también otras de carácter metafísico–estético. Es decir, la *Urteilstkraft* se refiere a la relación de un concepto como sujeto de un enunciado, al cual se le atribuye o niega otro como predicado, por tal, se puede entender a esta facultad como la

²⁵ Meier, 1749, § 254 y ss

²⁶ *Ibíd.*, § 355

capacidad de emitir juicios. Por otra parte, el juicio pertenece a capacidades inferiores de conocimiento que se relacionan con la sensibilidad, se ocupa de juzgar la perfección de la unidad constituida por un conjunto de notas sensibles.

Immanuel Kant tuvo ante dichas influencias, que dos interpretaciones de juicio se relacionaran en un nuevo concepto de juicio, que combina el problema lógico del origen de los juicios a partir de la aplicación de un concepto a una diversidad y el problema estético-metafísico, que surgió del intento de reivindicar el conocimiento sensible como una fuente de conocimiento autónoma frente al conocimiento intelectual. En la formulación definitiva que propuso Kant en la *KU*, es notable la sustitución de la teoría racionalista de la abstracción, por la relación entre el concepto y lo diverso basada en la idea de síntesis.

Cabe destacar que Kant mantuvo algunas intuiciones de Baumgarten y Meier, que después interpretó en un sentido trascendental; como la situación mediadora del juicio entre el entendimiento y la sensibilidad, y la importancia del papel que juega la reflexión en la relación ante la unidad de la cosa y la diversidad percibida en ella.

En la *KrV*, el filósofo alemán introdujo un elemento nuevo que requirió una reinterpretación de la función mediadora del juicio. Se trata de la operación sintética de la imaginación, bien sea entendida ésta como trascendental, o bien como simplemente empírica. A partir de ese momento, juntamente con la transformación del concepto al caso particular para dejarlo a la imaginación, conservó aún su función mediadora entre el concepto y la sensibilidad en lo que respecta a la subsunción de la intuición particular bajo la forma discursiva universal del concepto.

La síntesis en general es, como veremos, el mero efecto de la imaginación, una función ciega, aunque indispensable..., sin la cual no tendríamos en general, conocimiento alguno, pero de la cual sólo raramente somos conscientes alguna vez. Pero llevar esa síntesis a conceptos es una función que compete al entendimiento, y mediante la cual él nos proporciona, sólo entonces, el conocimiento en la significación propia [de este término]... Lo primero que debe sernos dado *a priori* para el conocimiento de todos los objetos, es lo múltiple de la | intuición pura; la síntesis de esto múltiple por la imaginación es lo segundo, pero todavía no subministra conocimiento alguno. Los conceptos, que le dan unidad a esa síntesis pura, y que consisten solamente en la representación de esta unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta, y se basan en el entendimiento. (Kant, 2009, A78/B104)

Kant puntualizó que para darse la relación necesaria entre el entendimiento con los fenómenos por medio de las categorías se debe comenzar por lo empírico, pues lo primero que nos es dado es el fenómeno que al estar enlazado con la conciencia se llama percepción, pues de no tener dicha relación con la conciencia no podría jamás llegar a ser objeto de conocimiento. Todo fenómeno contiene lo múltiple, es decir que, diversas y dispersas percepciones necesitan enlazarse por medio de una aprehensión que ellas no pueden administrarse a sí mismas; la única facultad activa que realiza la aprehensión de esa multiplicidad es la imaginación (*Einbildungskraft*, *produktive Einbildungskraft*). La imaginación lleva lo múltiple de la intuición a una imagen.

[Es claro, empero, que aún esa aprehensión de lo múltiple, por sí sola, no producirá aún ninguna imagen, ni ninguna concatenación de las impresiones, si no hubiera un fundamento subjetivo para que una percepción que la mente hubiese dejado para pasar a otra, fuese evocada reuniéndola con las que le siguen, y [si no hubiera un fundamento subjetivo para] representar así series enteras de ellas, es decir, una facultad reproductiva de la imaginación, la cual es también, pues sólo empírica. (Kant, 2009, A121)

Kant en *De la deducción de los conceptos puros* en *KrV*, expone que los conceptos puros del entendimiento, mediante el mero uso del entendimiento se refieren a objetos de la intuición en general, sin determinarse aún si dicha intuición es nuestra o no, lo único importante es que sea sensible, en este sentido, únicamente se les puede llamar formas del pensamiento pues no tienen conocimiento de ningún objeto determinado. Sin embargo, en nosotros se encuentra a priori, como fundamento, una cierta forma de la intuición sensible que se basa en la capacidad de representación (*Sinnlichkeit*).

Dicha síntesis de lo múltiple de la intuición sensible, que es posible y necesaria *a priori*, Kant la designa como figurativa (*figürlich, synthesis speciosa*), en distinción de una síntesis que se da en la mera categoría con lo múltiple de la intuición en general, y al cual llama enlace de entendimiento (*Verstandesverbindung, synthesis intellectualis*). Ambas son trascendentales porque proceden *a priori* y porque fundamentan la posibilidad de otro conocimiento *a priori*. Sin embargo, cuando la síntesis figurativa se dirige únicamente a la unidad trascendental pensada en las categorías, Kant la llama síntesis trascendental de la imaginación (*trascendentale Synthesis der Einbildungskraft*) para distinguir del enlace que es únicamente intelectual.

Imaginación es la facultad de representar en la intuición un objeto aún sin la presencia de él, Ahora bien, como toda nuestra intuición es sensible, la imaginación, en virtud de la condición subjetiva sólo bajo la cual ella puede darles a los conceptos del entendimiento una intuición correspondiente, pertenece a la sensibilidad; pero en la medida en que la síntesis de ella, empero, es un ejercicio de la espontaneidad, la cual es determinante (y no como el sentido, // meramente determinable)... Ahora bien, en la medida en que la imaginación es espontaneidad, la llamo también a veces la imaginación productiva... (Kant, 2009, B152)

Si la imaginación es también una facultad de una síntesis a priori y Kant le asigna el nombre de imaginación productiva (*productive Einbildungskraft*), pues no tiene respecto a todo lo múltiple del fenómeno más que la unidad necesaria en la síntesis de éste, ésta es la función trascendental de la imaginación. Se puede indicar, que únicamente a través de esta función trascendental es posible “la afinidad misma de los fenómenos; con ella, la asociación y mediante ésta, finalmente, la reproducción según leyes, y, en consecuencia, la experiencia misma; porque sin ella los conceptos de objetos no confluirían en una experiencia”²⁷.

Es decir, la unidad de la asociación también necesita un fundamento objetivo, pues de otra manera sería accidental y contingente que los fenómenos se acomodasen en una concatenación del conocimiento humano, pues es gracias a que cuento con una multitud de percepciones como pertenecientes a una conciencia, que puedo decir que soy consciente de ellas. Por lo anterior, debe existir un fundamento objetivo que entienda *a priori* todas las leyes empíricas de la imaginación y que Kant nombró afinidad. Según éste, los fenómenos ingresan a la mente de tal manera que concuerdan con la unidad de la apercepción.

²⁷ Kant, 2009, A123

§4

Teoría kantiana del juicio en *Kritik der Urteilskraft*

La relación que establece la *KU* respecto a la *KrV* y la *KpV* es sin lugar a duda sumamente fructífera. La *KrV* nos explicó que toda la naturaleza, como conjunto de todos los objetos de la experiencia, permite un sistema a partir de leyes trascendentales, las cuales nos son dadas de forma *a priori* por el entendimiento. En este sentido, Kant señala que los fenómenos en cuanto enlazados a una conciencia constituyen la experiencia, ello nos explica como la experiencia es posible en general de manera objetiva. Sin embargo, la experiencia también tiene que constituir en la idea, un sistema de conocimientos empíricos posibles, considerando tanto a leyes universales como particulares y permitiéndonos una unidad en la naturaleza respecto a un principio de enlace completo de lo contenido en el conjunto de los fenómenos. Aunque, ello no implica como advierte Kant, que la naturaleza sea un sistema aprehensible para la facultad de conocer humana (*menschliche Erkenntnisvermögen*) en relación con leyes empíricas, ni que en una misma experiencia sea posible la naturaleza como sistema.

Pues la multiplicidad y heterogeneidad de las leyes empíricas podría ser tan grande que sólo nos fuera posible conectar parcialmente percepciones con vistas a una experiencia según leyes particulares descubiertas ocasionalmente, pero nunca llevar estas leyes empíricas a la afinidad bajo un principio común en el caso, por otra parte posible (al menos con arreglo a lo que el entendimiento establece *a priori*), de que la multiplicidad y heterogeneidad tanto de esas leyes cuanto de las formas naturales correspondientes fuera infinitamente grande y nos mostrara en estas formas un tosco agregado caótico,

sin la más mínima huella de un sistema, aunque con arreglo a leyes trascendentales tuviéramos que presuponerlo. (Kant, 2011, §4)

La naturaleza es un conjunto de meros fenómenos que únicamente pueden tener realidad objetiva en la experiencia, que, si es pensada como un sistema, tiene que ser además conforme a leyes empíricas. Kant señala en su tercera crítica, la necesidad de una presuposición trascendental subjetiva, que permita una unidad en la naturaleza respecto a un principio que enlace completamente todo lo que está contenido en ese conjunto de los fenómenos. (*Prinzip der durchgängigen Verbindung alles dessen, was in diesem Inbegriffe aller Erscheinungen*). Dicha presuposición es el principio trascendental del juicio, debido a que, ésta no es una facultad que nos permita únicamente subsumir los particulares en lo universal, sino además encontrar lo universal para los particulares.

Kant presenta en *KU* dos tipos de ejemplos de juicios: los juicios estéticos (*Geschmacksurteils*) y los juicios teleológicos (*teleologische Urteile*). El primer tipo de juicios refiere a los objetos del arte (bellos) y los segundos a determinados objetos de la naturaleza (organismos). Éstos son buenos ejemplos pues nos permiten entender la relación a ideas y nos remiten también a una vinculación con el ámbito de la razón práctica.

El discernimiento en general es la capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. | Si está dado lo universal (la regla, el principio, la ley), entonces el discernimiento, que subsume lo particular bajo lo universal (también cuando como discernimiento trascendental indica a priori las únicas condiciones conforme a las cuales puede subsumirse bajo ese universal), es determinante. Si sólo está dado lo particular, para lo cual el discernimiento debe buscar lo universal, entonces el discernimiento es tan sólo reflexionante. (Kant, 2012, B XXVII)

La experiencia de lo bello no es conceptual, ni tiene como fin a los conceptos. Los juicios del gusto no son juicios cognoscitivos (ni teórico ni práctico) y por tal, no puede tener procedencia de una ciencia. Sin embargo, ejemplifican perfectamente como los seres humanos tienen la capacidad de ver la naturaleza de manera diferente. Kant expresa lo siguiente en la *Primera introducción de la crítica del juicio*: “Precisamente por ello, porque todas las determinaciones del sentimiento tienen un significado meramente subjetivo²⁸, no puede haber una Estética del sentimiento como ciencia, como hay por ejemplo una Estética²⁹ de la facultad del conocer”.³⁰

El segundo tipo de juicios, los juicios teleológicos, son juicios sobre la conformidad a fin en las cosas de la naturaleza, que considera a éstas como fines naturales. Es decir, la naturaleza no sólo concuerda necesariamente con nuestro entendimiento respecto a leyes trascendentales antes mencionadas, sino en sus leyes empíricas con el juicio y su facultad de juzgar para exponer sus leyes en una aprehensión empírica de las formas naturales por la imaginación, con el único fin de favorecer a la experiencia, así que ello también representa una necesidad.

El concepto de un fin natural real queda, así pues, completamente fuera del campo del Juicio, tomado en sí mismo, y mientras que este, como fuerza cognoscitiva aislada, sólo contempla dos facultades, imaginación y entendimiento relacionadas en una representación con anterioridad a todo concepto y, por tanto, percibe en el objeto, al aprehenderlo (por la imaginación), conformidad a fin subjetiva para la facultad de conocer, en la conformidad a fin teleológica de las cosas como fines naturales, que sólo puede ser representada por conceptos, el Juicio tendrá que poner en relación al

²⁸ Que tiene validez para un sujeto, mientras que objetivo refiere a una validez universal de una afirmación verdadera para todos

²⁹ *Ästhetik des Erkenntnisvermögens*.

³⁰ Kant, 2011, §8

entendimiento con la razón (que no es necesaria en general para la experiencia) para poder representarse las cosas como fines naturales). (Kant, 2011, §IX)

Respecto a las formas naturales, un juicio estético (*ästhetische Beurteilung*) no requiere ni produce un concepto como fundamento, puede encontrar en la mera aprehensión empírica de la intuición que algunos objetos en la naturaleza son conformes a fin, solamente con las condiciones de la *Urteilkraft*. Por tal, el juicio estético no declara a los objetos fines naturales (*Naturzwecke*), sino sólo en respecto subjetivo para la representación *conformes a un fin* (*zweckmäßig*). Dicha *conformidad a fin* de las cosas (*Zweckmäßigkeit*³¹), la técnica de la naturaleza (*die Technik der Natur*), Kant las denomina técnica especiosa o figurativa (*die figürliche*).

Por otra parte, el juicio teleológico (*teleologische Urteil*):

...presupone un concepto del objeto y juzga sobre la posibilidad del mismo con arreglo a una ley de la conexión de las causas y los efectos, por ello esta técnica de la naturaleza podría denominarse plástica, si esta palabra no se hubiese puesto ya de moda con un significado más genérico, a saber, si no se hubiese reservado tanto para la belleza natural cuanto para las intenciones de la naturaleza, de ahí que, si se quiere, pueda ser llamada técnica orgánica de la naturaleza, pues esta expresión designa también un concepto de la conformidad a fin que no sólo afecta a la especie de representación, sino a la posibilidad misma de las cosas. (Kant, 2011, §9)

Los fines que encontramos en la naturaleza contienen únicamente la relación de sus objetos con la *Urteilkraft* y con un principio que dicha facultad legisla no para la naturaleza sino para sí misma, como *reflektierende Urteilkraft*.

³¹ También se puede traducir como conveniencia, utilidad, funcionalidad.

Mientras desarrollaba la unidad sistemática de su filosofía crítica en la *Crítica del juicio*, Kant relacionó el poder cognitivo de la facultad del juicio como un principio a priori con el sentimiento de placer y dolor. De esta manera, también ganó los cimientos para una solución al problema de la validez universal de los juicios estéticos. En distinción a la subsunción de lo particular bajo un tratamiento general dado en las primeras dos Críticas, un proceso que Kant consideró ser el trabajo de la facultad determinante del juicio ahora describe una facultad de juicio que alcanza lo general tomando un particular como su punto de partida. A esto lo llama facultad del juicio reflexionante. Cuando se trata de la facultad reflexiva del juicio, uno debe, a diferencia del caso de la facultad determinante, donde se debe investigar el paso de lo particular a lo general. Para Kant, el juicio reflexivo, en sí mismo proporciona este principio al asumir el propósito formal de la naturaleza en sus leyes empíricas. De esta manera, la búsqueda de la unidad de la naturaleza en la variedad de las leyes empíricas aparece como un proyecto significativo. (Holzhey, 2005, p. 161)³²

Si bien es cierto que la capacidad de juzgar reflexionante (*reflektierende Urteilskraft*) se tematiza oficialmente hasta la *KU*, a partir del juicio estético y el juicio teleológico; ésta puede ser rastreada de manera reconstructiva en las primeras dos críticas. Mientras que, la capacidad de juzgar determinante (*die bestimmende Urteilskraft*) apareció y fue tratada en la *KrV* y en la *KpV*; como juicio teórico en la primera y como juicio práctico en la segunda.

Mendiola señala la *reflektierende Urteilskraft* tiene la función de emancipar a los sujetos que realizan los juicios a través de una reflexión obre sí mismo, pues evita que los lleven a cabo de manera automática o engañándose y justificando sus acciones sin previa reflexión. “En una palabra, la posibilidad de la *Crítica* kantiana está dada por este poder de juzgar reflexionante, ya que no es otra cosa que la reflexión sobre el conocimiento, mostrando su

³² Traducción propia

límite en el control (experiencia); así como la reflexión sobre la moral, mostrando su límite en la acción (libertad)".³³

El juicio reflexivo sin lugar a duda merece un lugar importante pues sin él no podrían explicarse adecuadamente la constitución de la experiencia en la KrV, ni la filosofía práctica y la teoría de la fundamentación de la moralidad. No obstante, la reflexión suele quedar detrás de lo que ella misma posibilita, en un segundo lugar, y en primero, lo que ella hace posible que son los actos de determinación.

La segunda parte de la *KU* titulada *Crítica del discernimiento teleológico*, en la primera sección titulada *De la finalidad objetiva de la naturaleza (Von der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur)* §61. Kant expone la diferencia entre la finalidad objetiva y la finalidad subjetiva de la naturaleza en sus leyes particulares.

Para suponer una finalidad subjetiva de la naturaleza a partir de sus leyes particulares, se necesita como fundamento para la facultad del juicio del hombre, la participación de principios trascendentales y la concatenación de las experiencias particulares en un sistema de la naturaleza; además, la posibilidad de algunos productos o formas bellas, que, gracias a su diversidad y unidad, fortalecen y sustentan lo anímico. Sin embargo, todo ello, no tiene fundamento alguno en la idea universal de la naturaleza (compendio de los objetos de los sentidos), pues las representaciones al ser algo que se halla en nosotros, también puede pensarse idóneamente como una disposición teleológica.

³³ Mendiola, 2008, p. 82

Kant advierte que dicha finalidad no debe llevarnos a conjeturar a la naturaleza como un ser inteligente, pues no incumbe a ésta constituir una peculiar y propia causalidad. Asimismo, la experiencia tampoco puede demostrarnos a nosotros mismos la realidad de dicha legalidad.

Pero, es más, ni siquiera la experiencia puede demostrarnos su realidad, a no ser gracias a un razonamiento sofisticado que hacer entrar en juego al concepto de fin en \ la naturaleza de las cosas, pero sin extenderlo de los objetos ni de su conocimiento empírico, usándolo, por tanto, más para hacernos comprensible la naturaleza según una analogía con un fundamento subjetivo del enlace de las representaciones que para conocerla a partir de fundamentos objetivos. (Kant, 2012, B268)

La teoría kantiana no tiene como uno de sus objetivos teóricos hacer irrelevante el enfoque teleológico de los fenómenos naturales, ni tampoco usar éste como un refugio en el asilo de la ignorancia como señala Spinoza³⁴. La ignorancia residiría en una teoría que no puede establecer una explicación racional, de tal manera que agrega una explicación teleológica e intenta querer explicarlo todo, obligando a cada elemento que se resiste, a inventar explicaciones inadmisibles para lograr un objetivo.

³⁴ Y así en adelante, no cesarán de preguntar por las causas de las causas, hasta que te hayas refugiado en la voluntad de Dios, es decir, en el asilo de la ignorancia. Y así también, cuando ven la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos y, porque ignoran las causas de tanto arte, concluyen que está fabricada, no con un arte mecánico, sino divino o sobrenatural, y que está constituida de tal suerte que una parte no perjudique a otra. De donde resulta que quien indaga las verdaderas causas de los milagros e intenta entender las cosas naturales como docto y no admirarlas como necio, suele ser tenido y proclamado como hereje e impío por aquellos a quienes el vulgo adora como intérpretes de la Naturaleza y de los Dioses. (Spinoza, 2000, p.71)

Kant integra de manera muy interesante dos conceptos que comúnmente parecen ser opuestos: la contingencia (*Zufälligkeit*³⁵) y la finalidad (*Naturzwecke*³⁶).³⁷ La teleología presupone ciertos aspectos de contingencia uno objetivo y otro subjetivo. Es a partir de la experiencia que nuestra *Urteilkraft* nos dirige al concepto de una finalidad objetiva y material, es decir al concepto de un fin en la naturaleza (*Zweckmäßigkeit*) para ser capaz de enjuiciar una relación de causa efecto (*der Ursache zur Wirkung*), como si la idea fuera el fundamento de la posibilidad de la causa. A lo anterior Kant señala dos maneras:

...o bien consideramos el efecto directamente como producto del arte, o bien lo consideramos sólo como material para el arte de otros seres naturales posibles; por consiguiente, o bien lo consideramos como fin o como medio para el uso teleológico de otras causas. Esta última finalidad se denomina utilidad (para el hombre), o también provecho (para cualquier otra criatura), y es meramente relativa, mientras que la primera es una finalidad interna del ser natural. (Kant, 2012, §63, B280)

Del lado subjetivo, Kant indica un principio *a priori* que orienta a la *Urteilkraft* en su modo reflexionante, principio de conformidad a fines de la naturaleza, dicho principio representa la máxima subjetiva de la *Urteilkraft*, aunque dicho principio no pertenezca a los objetos

³⁵ Contingencia, accidentalidad, casualidad, azarosidad.

³⁶ Fines de la naturaleza o fines naturales. La palabra finalidad en alemán puede ser traducida como *Zweck*, *Absicht* y *Finalität*.

³⁷ El obrar humano es un ejemplo de la relación entre contingencia y finalidad, pues el hombre tiene un obrar de tipo teleológico, que a la vez se debe realizar en un mundo de múltiples factores que pueden convertirse en interferencia para sus fines. Platón explicó estos dos fenómenos, (Cfr. *Timeo*, 46e – 49a) donde trata de vincular nuestras “revoluciones errantes” o aquello que aún no está determinado, fijado, sin ley, sin orden, sin armonía, como el lugar propicio y necesario para que se dé el mayor provecho de nuestros sentidos. En el caso de Aristóteles (Ver Aristóteles, *Fís.* 198b, 17 199a, 20) señaló que la ciencia de la naturaleza tiene como objetivo el estudio de los principios a partir del análisis, así que, en *Física II* hizo una distinción entre lo natural y artificial: es decir, ser “por naturaleza” y “conforme a la naturaleza”. Aristóteles retomó el modelo de explicación causal de Platón, pero dando una explicación por referencia a fines e indicó que dichos fines deben de poder ser realizados sólo si nada lo impide, incluso que algunas veces el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término y en otras imita a la naturaleza. Los procesos debidos a la naturaleza como forma suceden de determinada manera al menos que algo lo impida (interferencia accidental). Para Wolfgang Wieland incluso la teleología aristotélica en el modo de causa azarosa es sólo “como si”, tólos en este sentido sería un “concepto de reflexión” que no exige correspondencia con la realidad.

sobre los que la *Urteilkraft* reflexiona, posibilita un espacio de comprensión al cual no tendríamos acceso sin éste. El *concepto de conformidad a fines de la naturaleza* (*der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur*) consiste en encontrar conceptos determinados empíricamente para todas las cosas de la naturaleza, es decir, presuponer en los productos de la naturaleza una forma, sea posible con arreglo a leyes universales, que se pueden conocer. De no contar con este concepto o principio, todo reflexionar se llevaría a cabo de manera azarosa o ciega, sin tener algún tipo de expectativa de concordar con la naturaleza.

El Juicio reflexionante no procede, por tanto, esquemáticamente con fenómenos dados, con el propósito de llevarlos bajo conceptos empíricos de cosas naturales determinadas, sino técnicamente; no, por así decirlo, de manera meramente mecánica, como un instrumento sometido a la guía del entendimiento y de los sentidos, sino artísticamente, con arreglo al principio universal, aunque al mismo tiempo indeterminado, de una ordenación conforme a fin de la naturaleza en un sistema, como si se tratará de un favor concedido Juicio, consistente en la conformidad de las leyes particulares de la naturaleza (sobre las que el entendimiento nada dice) a la posibilidad de la experiencia como un sistema, presuposición sin la cual no podemos esperar orientarnos en el laberinto de la multiplicidad de leyes particulares posibles. Por lo tanto, el Juicio mismo hace de la técnica de la naturaleza el principio a priori de su reflexión, sin poder, empero, explicarla ni determinarla con mayor precisión, y sin tener un fundamento de determinación objetivo de los conceptos universales de la naturaleza (a partir de un conocimiento de las cosas en sí mismas), sino solamente para poder reflexionar según la propia ley subjetiva de esa facultad, con arreglo a aquello de lo que ha menester, si bien al mismo tiempo de acuerdo con las leyes de la naturaleza en general. (Kant, 2011, §5)

Si en la reflexión consideramos a la naturaleza en lo que respecta a sus leyes empíricas tenemos la posibilidad de una multiplicidad quizás infinita de leyes, que resultan accidentales o contingentes para nuestro propio entendimiento, pero, si conectamos el principio de conformidad a fines de la naturaleza (aquello cuya existencia parece presuponer

una representación de la cosa) podemos tener la experiencia como un sistema y hablar de una técnica de la naturaleza.

Ahora bien, es claro que el Juicio reflexionante, por su propia naturaleza, no puede emprender la clasificación de la entera naturaleza con arreglo a su diversidad empírica si no presupone que la naturaleza especifica ella misma sus leyes trascendentales según algún principio. Pero este principio no puede ser otro que el de la conformidad por la que la facultad de juzgar misma encuentra en la multiplicidad inmensurable de las cosas un parentesco suficiente según leyes empíricas posibles para llevarlas bajo conceptos empíricos (especies) y a estos, a su vez, bajo leyes más generales (géneros superiores) y, por lo tanto, con vistas a poder obtener un sistema empírico de la naturaleza. (Kant, 2011, §5)

Lo que se piensa conforme a fin de la naturaleza no son las formas mismas, sino únicamente la relación que tienen unas con otras y la conveniencia que muestran, a pesar de su gran multiplicidad para un sistema lógico de conceptos empíricos. A pesar de no poder asignarle ningún fundamento a la naturaleza, nos dice Immanuel Kant que, aunque la naturaleza no nos indicará más que esta conformidad a fin lógica, seguramente nos bastaría para admirarla por ello.

La naturaleza considerada desde el punto de vista de la forma no es contingente respecto al entendimiento porque es el entendimiento el que la proyecta, los principios del entendimiento esbozan la naturaleza considerada únicamente desde la forma. Cada uno de los fenómenos tienen la forma que el entendimiento les da y es diferente que la materia de los fenómenos se adecue a las exigencias del entendimiento, pues no puede reconocerse como propio del entendimiento lo que hay de material y empírico en las leyes naturales.

Sin embargo, no solo buscamos y encontramos congruencia en las leyes naturales desde el punto de vista empírico, sino que además exigimos que las leyes naturales también desde el punto de vista empírico configuren una unidad como si estuvieran hechas para nuestro entendimiento. La conciencia de esta azarosidad (*Zufälligkeit*), de lo que hay de material y empírico en los productos naturales es lo que suscita la reflexión teleológica. Una reflexión que se da como si la naturaleza desde el material empírico que hay en ella, estuviera dispuesto para lo que pide el entendimiento. Este es el aspecto subjetivo en la relación entre finalidad y contingencia.

El segundo aspecto de la relación entre *Zufälligkeit* y *Naturzwecke*, es a partir de las relaciones objetivas que guardan los propios productos de la naturaleza. En este sentido, debemos abandonar la explicación por referencia a fines, pues la propia naturaleza en lo que tiene de contingente podría producir infinitas formas posibles, es decir, las formas que la naturaleza puede producir son en sí mismas contingentes desde el punto de vista puramente mecánico y sólo cuando conectamos eso con la reflexión a fin de la naturaleza es cuando estas formas contingentes se nos aparecen como algo que tiene explicación, pero en sí mismo el punto de partida mecánico es la consideración de la multiplicidad inagotable de formas a las que podría acudir la naturaleza para producir lo que produce. La azarosidad o contingencia encontrada desde un punto de vista objetivo no tiene relación con la facultad del entendimiento, sino con la relación del mecanismo de la naturaleza.

Por lo anterior, para el filósofo de *Königsberg* el conocimiento (*Erkenntnis*) se logra a través de la constatación del mecanismo y de explicación e investigación en la naturaleza, que se darían a través de prestaciones del juicio determinante. El conocimiento no tendría

orientación si no se acompaña de una reflexión que él mismo no puede proveer, porque ninguno de los fines con los que ponemos en conexión el mecanismo natural, es el mismo un componente del mecanismo natural, ni algo observable. Sin embargo, si no ponemos el mecanismo en conexión con esos fines que nos representamos de manera ideal y anticipativa, el mecanismo como tal aparece solamente en lo que tiene de contingente, pero justamente esa contingencia provoca que la reflexión busque fines en la naturaleza.

Kant advierte que además de considerar todo lo anterior con respecto a la naturaleza, debemos abrir el espacio de reflexión en el cual nos referimos a seres organizados que son fines de la propia naturaleza no fines nuestros en relación con la naturaleza. La existencia de seres organizados es el fundamento óntico, empírico, del tipo de reflexión que nos permite hablar de fines de la naturaleza, pues no tendríamos ocasión para hacerlo si no hubiera en la naturaleza este tipo de seres y con los cuales nos encontramos en la experiencia. Los seres organizados tienen un tipo de explicación circular en la cual, causalidad eficiente y final quedan completamente vinculados.

Desde el punto de vista estructural, la concepción kantiana de la teleología no es constitutiva es regulativa. El ser organizado reclama ser enjuiciado en una doble dirección, desde el punto de vista del mecanismo y desde el punto de vista de la teleología, porque es un ser cuyas partes son vistas al mismo tiempo como lo que realiza lo que ese ser es, pero al mismo tiempo tienen que ser vistas como consecuencia de lo que ese ser es.

Así pues, un cuerpo que debe enjuiciarse en sí y según su posibilidad interna como un fin natural, se le demanda que sus partes se produzcan unas a otras conjuntamente, tanto con respecto a su forma como su combinación y produzcan así a partir de su propia causalidad un todo cuyo concepto pudiera juzgarse (en un ser que poseyera la causalidad

según conceptos adecuada a tal producto) a su vez y a la inversa siendo causa de aquél según un principio, pudiendo enjuiciarse la concatenación de causas eficientes simultáneamente como efecto debido a causas finales. (Kant, 2012, B291)

El crecimiento orgánico de seres organizados tiene que explicarse de tal manera que expliquemos lo que ese ser es como un proceso de realización, lo cual no podría ser encontrado en ninguna de sus partes, sino en su unidad orgánica, pues se necesita en este caso anticipar la idea correspondiente como el fin al que está encaminado todo ese mecanismo que es considerado como causa del fin en el orden de la eficiencia y como consecuencia desde el orden teleológico.

Finalmente Kant señala que la belleza o hermosura de la naturaleza, en la concordancia con el libre juego de nuestras capacidades cognoscitivas en la interacción y enjuiciamiento de sus fenómenos, también puede considerarse como finalidad objetiva de la naturaleza en su conjunto, “como un sistema del cual es miembro el hombre, una vez que gracias a los fines naturales que nos proporcionan los seres organizados el enjuiciamiento teleológico de la naturaleza mediante los fines naturales nos ha legitimado para formar la idea de un gran sistema de fines de la naturaleza”³⁸

Prodigar profusamente tanta belleza y atractivo sobre lo útil podemos considerarlo como un favor que la naturaleza nos ha dispensado y podemos amarla por ello, al igual que la contemplamos con respeto por mor de su inconmensurabilidad y nos sentimos ennoblecidos en esa contemplación: justo como si la naturaleza hubiese instalado y adornado su magnífico escenario enteramente con ese propósito. (Kant, 2012, B 304)

³⁸ Kant, 2012, B 303- B 304

La integración e intervención de la *Urteilkraft* tanto en su función determinante como reflexiva permitirá hacer una reconstrucción interpretativa al complejo modelo que Kant expuso para dar cuenta de la constitución de la experiencia y su actualidad, alejándose de reclamos que consideran que las categorías en la constitución de la experiencia kantiana son impuestas de manera automática o mecánica sobre el material sensible. Además de mostrar su influencia y también actualidad frente a modelos que tienen como uno de sus principales problemas, el desarrollo de la relación entre sensibilidad y entendimiento.

Segundo capítulo

§5

La importancia y repercusión del pensamiento lotziano³⁹

La teoría de los valores desarrollada por Lotze⁴⁰ representó un papel central para la escuela neokantiana de Baden y muchos otros pensadores como Bosanquet, Royce, Moore, Dewey, Frege, Russell, Scheler, Husserl, Heidegger de juventud, etc., pues sus teorías fueron desarrolladas en distintos ámbitos y permitieron en algunos pensadores tomar una postura crítica especialmente frente al psicologismo, que en aquel entonces gozaba de popularidad. Incluso estuvo involucrado en un momento donde la filosofía británica tuvo gran auge en Alemania y la filosofía alemana, a su vez, ejerció su mayor influencia en Gran Bretaña; como si, por un corto período el interés de la filosofía empírica británica con su marcado énfasis epistemológico se trasladara a Alemania y viceversa respecto al idealismo y otros intereses que tradicionalmente fueron en mayor medida desarrollados en Alemania. Así, de manera

³⁹ Todas las citas de obras cuyo contenido no es en idioma español han sido traducciones propias.

⁴⁰ Rudolf Hermann Lotze 1817 (Bautzen) -1881 (Berlín).

general, el pensamiento de Lotze se desarrolló principalmente en el conflicto entre posturas idealistas y realistas⁴¹. Aquí la opinión de John Passmore respecto a Lotze:

Es, de hecho, el juicio común sobre Lotze, y uno justo, que tuvo mucho más éxito en sus investigaciones específicas, ya sea en lógica, ética, estética o psicología (porque no fue sino versátil), que en reunir estas varias investigaciones sobre esa "imagen coherente del mundo" hacia la cual aspiraba su metafísica. Él ansiaba la unidad; y, sin embargo, sus preguntas parecían siempre llevarlo a dualidades. Sin embargo, pocos filósofos han sido tan saqueados... (Passmore, 1966, p. 49)

De modo que, aunque Lotze no es uno de los filósofos más reconocidos en la historia de la filosofía, pues su pensamiento fue rápidamente opacado por propuestas filosóficas como las ofrecidas por el neokantismo, existencialismo, fenomenología, teoría crítica, etc., sus teorías sí fueron unas de las más influyentes por un largo periodo comprendido desde el siglo XIX hasta principios del XX; específicamente, el historicismo de la escuela de Wilhelm Dilthey y la filosofía de los valores desarrollada en la Escuela neokantiana de Baden, que tuvo una repercusión tan insospechada que, en su momento de boga, las propuestas filosóficas en su mayoría eran en términos de valores.

Como ya se mencionó en párrafos anteriores, existió en Alemania una creciente propensión y especialización de los filósofos a la epistemología, lo cual, provocó en Lotze un cierto escepticismo respecto a ésta, pues llegó a ser considerada como el instrumento más importante de cuyo uso parecía depender el progreso mismo de la filosofía. El inconveniente radicaba, de manera general, en preguntar ansiosamente si, y cómo, se obtenía conocimiento,

⁴¹ Por ejemplo, dos kantianos tan distintos como Fichte y Herbart. Mientras Fichte deriva un sistema del principio unitario del ego como acto absoluto, Herbart, en referencia a Christian Wolff, se refirió a estar en su realidad como tal, fuera e independiente de las ideas, valores y formas lógicas del sujeto que conoce y actúa. El propio concepto básico filosófico llamado por Lotze "idealismo teleológico".

no en abordar directamente la diversidad de problemáticas filosóficas y buscar el conocimiento en sí. Mientras la epistemología como camino de investigación no conducía a un beneficio objetivo ni producía los métodos con los que se entretenía, eran las mismas tareas las que obligan a encontrar métodos que ofrecían soluciones a las distintas problemáticas.⁴² “El afilado constante de cuchillos es aburrido, si nada se pretende cortar”,⁴³ reprochaba Lotze en su *Metaphysik* en relación de la profusa simpatía epistemológica.

Otra postura que rápidamente se agudizó y causó sospecha a Lotze fue el psicologismo, lo cual, lo llevó a enfatizar en su *Lógica* (*Logik*, primera edición Berlín 1843, segunda edición Leipzig 1874⁴⁴), que la lógica pura es independiente de la psicología, pues aquella aporta un conocimiento *a priori* de formas ideales que revelan la naturaleza de los objetos, juicios e inferencias, así que, difícilmente podría aplicarse a casos particulares y concretos. Si bien los casos concretos son importantes y necesarios para nuestro razonamiento, no son indispensables para el estudio de la lógica pura. Nuestras ideas tienen una verdad diferente, pero, para la lógica pura, el origen de ellas es completamente irrelevante, pues el concepto de validez (*Gelten, Geltung*) lógica es distinto del proceso psicológico subjetivo.

La objetivación lógica, entonces, que implica la creación de un nombre, no da una realidad externa a la materia nombrada; el mundo común, en el que se espera que otros reconozcan lo que nosotros señalamos, hablando en general, sólo es el mundo del pensamiento, lo que hacemos aquí, es atribuirle el primer rastro de una existencia propia y un orden interno que es el mismo para todos los seres pensantes e independiente de ellos. Es bastante indiferente si ciertas partes de este mundo del pensamiento indican algo que tiene además una realidad independiente fuera de las mentes pensantes, o si

⁴² Passmore, 1966, p. 47

⁴³ „Das beständige Wetzen der Messer aber ist langweilig, wenn man Nichts zu schneiden vorhat “. Lotze, 1879, p. 15

⁴⁴ La segunda edición fue la más reconocida y la que despertó un enorme interés por parte de muchos filósofos de su tiempo.

todo eso que contiene solo existe en los pensamientos de quienes lo piensan, pero con igual validez para todos ellos. (Lotze, 1988, p.12)

La derivación de tales distinciones condujo a advertir que, para investigar las formas lógicas y evitar posturas epistemológicas, psicologistas e incluso metafísicas, se debía tomar como base a la ética, aunque no de manera directa. Las formas lógicas tendrían la función de medios necesarios para fines humanos, es decir, una función teleológica, en la economía general de un ser moral. Así, las leyes de la lógica se derivarían de fines morales como medios o condiciones necesarias para fines o propósitos humanos, como lo es, la adquisición del conocimiento.⁴⁵

Al hablar de conocimiento, al menos desde Leibniz y claramente desde la teoría kantiana, los conceptos tienen una función de suma importancia dentro del problema general de la síntesis dada en los juicios. Lotze expuso lo que consideró como algunos errores en la teoría tradicional de la formación de conceptos. Al realizar una abstracción, encontramos particularidades en común y eludimos las diferencias entre ellas; de manera tal, que tenemos un universal, pero no sabemos casi nada de lo que contiene. En ese sentido, la abstracción no puede ser el medio para generar conceptos, pues se debe contar ya con un concepto para

⁴⁵ Algunos estudiosos de Kant (entre ellos Paul Guyer, Allen Wood, Caygill, Holzhey, Mudroch, etc.) señalan la necesidad de hacer una distinción entre los términos cognición (*Erkenntnis*), conocimiento (*Wissen*) y pensamiento (*Denken*). A lo largo de su período crítico Kant mostró gran preocupación al examinar y establecer los límites y la legitimidad de la cognición. La cognición sería “percepción objetiva” o “representación objetiva con conciencia, teniendo el sujeto humano acceso a lo fenoménico y no a lo nouménico (Kant, 2009, B68 - B165). En ese sentido, hay dos tipos de cognición: intuiciones y conceptos, que se corresponden a dos fuentes de cognición (sensibilidad y entendimiento) (Kant, 2009, A294/B351). El conocimiento significa la suficiencia subjetiva y objetiva de un juicio, y por lo tanto una calificación del pensamiento. Pensar consiste en la unificación de representaciones en una conciencia o juicio. Si bien las categorías del pensamiento no están limitadas por las condiciones de nuestra intuición sensible, el conocimiento de lo que pensamos, la determinación del objeto requiere intuición, ya sea desde su actualidad como lo atestigua la experiencia, o a priori mediante la razón. Los objetos tradicionales de la metafísica como la inmortalidad del alma, la libertad o Dios sólo pueden ser legítimamente pensados, y no pueden tratarse por medio de principios constitutivos, sino sólo de principios regulativos. La cognición tiene la necesidad tanto del material como de los elementos formales. Kant se manifestó en la en la discusión de la distinción tradicional entre tener una opinión, conocer y creer (A820-31/B848-59), definiendo el conocimiento como un “asumir la verdad. Véase Holzhey, 2005, *Cognition* [*Erkenntnis*] y Caygill, 1995, *Cognition*.

generar la abstracción. La manera en que formamos los conceptos no es por abstracción sino por sustitución, se sustituye algo indeterminado por algo determinado. Es decir, los conceptos son como variables en las que podemos sustituir valores diferentes.⁴⁶ Por lo tanto, los silogismos aristotélicos, contruidos como están todos en el principio de colocar un concepto dentro del circuito de otro sin definir su posición, pueden incluirse, bajo el nombre general de inferencia por subsunción, y considerarse como la primera y más elemental forma del nuevo grupo de operaciones intelectuales. (Lotze, 1888, 97)

Debido a la antigua cosmovisión aristotélica cuya metafísica de la sustancia yace detrás de su lógica silogística y su adhesión a la forma sujeto-predicado las teorías lotzianas expresan un distanciamiento, esto es, un claro paralelismo entre su *Metaphysik* y su *Logik*. Ese paralelo no reside sólo en el fundamento ético que Lotze le da a la lógica, así como a la metafísica; también consiste en el contenido específico que le da a cada disciplina. Así como la *Metaphysik* recomienda reemplazar el concepto de sustancia con el de la ley, la *Logik* aconseja reemplazar la lógica del sujeto-predicado con el concepto de una función.⁴⁷ Este último reemplazamiento (sujeto-predicado por funciones) se justificó en una impotencia de la lógica clásica al explicar la individualidad de las cosas.

Debido principalmente a algunas tesis kantianas respecto al conocimiento, la naturaleza de la lógica fue sumamente controversial, pues, no era claro a qué lugar correspondía (ontología, psicología, metafísica, etc.) o si debía tener un lugar especial y cuál era su importancia. Según Beiser, Lotze reconoció el problema en el que incurrieran los dos enfoques más importantes de su tiempo (psicológico y metafísico) en relación con dicha problemática:

⁴⁶ Cfr. Beiser, 2013, p. 184

⁴⁷ Cfr. Beiser, 2013, p. 187

El enfoque psicológico: ve las formas lógicas como leyes de la constitución de la mente humana. El metafísico: considera las formas lógicas como leyes del ser, la estructura ontológica de las cosas... El enfoque psicológico sufre muchas dificultades. Primero, su método es circular: deriva cada forma de una facultad; pero, descubre la facultad sobre la base de la forma. En segundo lugar, trata las formas lógicas como si tuvieran un estado puramente subjetivo, como si, sólo fueran nuestras formas humanas de pensar las cosas. Por último, pero no por ello menos importante, no reconoce el estado normativo de la lógica, que consiste esencialmente en prescripciones sobre cómo deberíamos pensar, en vez de, descripciones sobre cómo pensamos nosotros mismos. El enfoque metafísico, representado principalmente por Hegel, también comete graves errores. Hegel estaba tan interesado en evitar el estado meramente subjetivo de la forma lógica que cayó en el error opuesto: exageró su estado objetivo... En el tercer libro de su *Wissenschaft der Logik*, por ejemplo, trata el silogismo como si fuera un proceso dentro de la naturaleza. Pero esto pasa por alto el papel del silogismo en la organización y exposición del pensamiento del sujeto. El problema principal con esta simple ecuación de lógica con naturaleza es que resulta imposible plantear la pregunta, ¿cómo nos da la lógica el conocimiento de la naturaleza? Hegel no responde esa pregunta; él sólo lo pide. (Beiser, 2013, p. 181)

Para Lotze, “la asociación de representaciones es la condición previa para el pensamiento lógico.”⁴⁸ Si bien es cierto que la asociación de representaciones se puede dar por hábito y experiencia repetida como lo señaló Friedrich Herbart⁴⁹, también se da una conexión de

⁴⁸ Beiser, 2013, p. 182. Mientras Herbart consideró la forma lógica en los mecanismos de la mente, la propuesta hegeliana se dirigió a los procesos de la naturaleza.

⁴⁹ Las teorías de este filósofo, psicólogo, pedagogo y alumno de Fichte tuvieron una fuerte repercusión en Brentano, Gustav Adolf Lidner, Franz Exner, John John Dewey, incluso hasta las primeras teorizaciones de Sigmund Freud; en el último caso, no sólo le aportó su idea de representación, sino nociones tales como la de conflicto, yo, conciencia, inconsciente, deseo, represión, que pasarán a ser reformuladas en el contexto teórico del psicoanálisis. Herbart enseñó en la Universidad de Göttingen durante muchos años. Su noción de representación (*Vorstellung*) la expuso principalmente en dos de sus libros: el *Manual de Psicología (Lehrbuch zu Psychologie)* donde enuncia el objeto propio de la psicología y en *La Psicología como Ciencia, fundada en la experiencia, la metafísica y la matemática (Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik)* donde continúa y profundiza sus postulados psicológicos. En el tiempo de Lotze, Herbart, fue quien enfatizó la autonomía de la lógica, pues señaló una clara distinción entre la actividad del pensamiento (tema de la psicología) y el contenido del pensamiento (tema de la lógica). Él consideró que la lógica se arruinaría por completo si alguien investigara el origen de las formas lógicas hasta cuestionar si el contenido del pensamiento, en el sentido lógico estricto, alguna vez aparece en la mente. Aunque Lotze insistió en el estado normativo de la lógica, discrepó de Herbart sobre descartar toda investigación en la base de la lógica, pues de ser la lógica base de todo el conocimiento deberíamos preguntarnos cómo proporciona tal conocimiento.

éstas mediante el juicio y la inferencia, que requiere una actividad del sujeto y de su determinación o crítica (evaluación) respecto a si ellas deben ser consideradas como verdaderas, es decir, si son un medio que permite a la mente alcanzar su fin. El papel del sujeto en la constitución del conocimiento es fundamental pues mientras el sujeto concibe, juzga y razona, su actividad es espontánea.⁵⁰ Es, pues, el papel crítico o evaluativo dado en el juicio, de central importancia para el posterior desarrollo de la filosofía de los valores en Windelband, Rickert y Lask.

En una reconocida deuda con Kant, Lotze marcó énfasis en el papel del sujeto espontáneo y el acto de crítica que involucran a todas las operaciones lógicas, la relación entre sensibilidad y comprensión, la necesidad de apercepción para acompañar las representaciones, el papel de la apercepción en la creación y aplicación de las categorías y el valor del esquematismo en la conexión de categorías con experiencia. Sin embargo, es notable un mayor énfasis en el papel de la lógica para la comprensión de la experiencia. El pensamiento puramente formal que implica la lógica es para él, otro instrumento por el cual la mente categoriza su experiencia. Si bien tal pensamiento formal es insuficiente para el conocimiento porque se requiere un contenido dado, el hecho es que también es necesario para éste. Así “Lotze rechazó la teoría de Kant de lo sintético *a priori* y encontró que la clasificación de Kant de las formas de juicio era inútil”.⁵¹

Pero ¿qué ha sido lo más saqueado del pensamiento lotziano? Esta pregunta es en alusión a la afirmación de Passmore citada al principio de este párrafo “pocos filósofos han sido tan saqueados”. Si bien la palabra saqueo resulta desafortunada en consideración con el método

⁵⁰ Beiser, 2013, p. 182. Esta misma actividad es fuente de los valores morales y las acciones libres.

⁵¹ Beiser, 2013, p. 183

mismo de la filosofía, no debe dejar de señalarse, que, así como muchos otros pensadores que han hecho aportes de innegable envergadura a la empresa filosófica, quedando en los márgenes de la historia, a la sombra de otros filósofos o movimientos con mayor popularidad, la figura de Lotze no ha recibido el reconocimiento merecido.

Una de las reflexiones lotzianas de mayor consideración fue su pronunciamiento respecto a la consideración de llamar “ser” a todo lo que hay, según esto, ello es motivo de confusiones diversas y profusas. Por tal motivo, él designó el término “ser” únicamente para aquello que existe al modo de la efectividad, mientras que, lo que existe al modo de los principios lógicos es el valer. Si por una parte está la realidad trascendente y por otra el proceso subjetivo encargado de crear las representaciones, la validez (*Geltung*) es una realidad en sí misma del contenido de nuestro pensamiento.

En ese sentido, la metafísica tradicional incurrió en una confusión importante pues basó sus planteamientos más decisivos en la distinción de dos mundos, el sensible y el suprasensible. Una de las dificultades es que el nivel suprasensible fue interpretado como un espacio donde tuvieron cabida sin distinción realidades que no son comparables, como las sustancias suprasensibles y los principios lógicos. Aunque la metafísica tradicional trabajó con una diferencia de dos hemisferios de un mismo mundo, no distinguió algo fundamental entre lo que es y no es, sino vale. Las leyes lógicas se encuentran en un ámbito de la validez y son estructuras distintas. “En términos generales, el principio de subsunción requiere que el individuo subordinado comparta las marcas de su universal; pero, a la inversa, nada puede ser subordinado a un universal sin tener ya las marcas que el universal le prescribe”.⁵²

⁵² Lotze, 1912, 99

Dicho de otro modo, al determinar una diferenciación entre el ser y el valer, distinguiendo en el ámbito del ser lo sensible de lo suprasensible y en el ámbito de la validez lo lógico, sin ser una cosa ni una sustancia suprasensible, Lotze buscó la reformulación de esquemas tradicionales, desmarcándose de la tradición filosófica dominante según la cual, la filosofía debía buscar una orientación para reconstruir la unidad del conocimiento filosófico en el “ser”.

En el libro III de *Logik*⁵³, se encuentran cuestionamientos con relación a si la mutabilidad incesante, del todo fluye (*Πάντα ῥεῖ*), adjudicada a Heráclito⁵⁴ incluye al mismo tiempo todo lo que podemos pensar (el contenido de las ideas, todas las determinaciones del pensamiento), pues, haría imposible cualquier indagación o afirmación. En otros términos, el inconveniente teórico radicaría en que hasta nuestras verdades más sólidas serían afectadas por el cambio continuo, donde cualquier intento por una determinación de pensamiento quedaría en una inconsistencia (*Ubeständigkeit*). Los distintos campos, por ejemplo el campo de la ética, incurrirían en la complejidad de defender doctrinas donde “todo contenido conceptual significa a la vez lo que quiere decir como lo que no quiere decir”⁵⁵. Ello, en confrontación con atribuciones socráticas respecto a la verdad; donde lo bueno, malo, justo e injusto son concepciones que deben ser aceptadas como permanentes y auto-identicas, en ningún modo, determinarse a gusto de los individuos.

⁵³ Revisar el apartado titulado *Die Ideenwelt*. Lotze, 1912, 313.

⁵⁴ Recordemos que dicho personaje utilizó como apoyo ideográfico de conceptos abstractos para los lectores no expertos la imagen del fuego y del agua que fluye. Aunque se duda que sean todos auténticos, aquí algunos ejemplos de algunos fragmentos adjudicados a Heráclito. B12: Sobre quienes entran en los mismos ríos fluyen otras y otras aguas. B49a: En los mismos ríos [dos veces] entramos y no entramos, estamos y no estamos. B91: Pues no es posible entrar dos veces en el mismo río según Heráclito. Cfr. Hülsz, Enrique Piccone. (2011). *Lógos. Heráclito y los orígenes de la filosofía*. México: UNAM, p. 203

⁵⁵ Lotze, 1912, 313

A partir de lo anterior, la concepción platónica de idea se suele convertir en universal, así que, el contenido idealmente captado justamente como un universal (algo común a muchos contenidos individuales), no con la intención de que se pudiese separar de diferentes instancias particulares que lo contienen, sino para que el ideal pensado tenga la distinción de un contenido propio que nos presentamos a nosotros mismos a partir de la experiencia de una mera afección. Es decir, se trata de considerar el ideal pensado en una mutabilidad incesante para convertir la mera afección de nuestra sensibilidad en un contenido objetivo independiente, cuya importancia y cuyas relaciones con otros contenidos tienen una validez eterna y auto-idéntica, incluso, si la afección o las relaciones no se repiten en la percepción real o efectiva.

La percepción nos muestra las cosas de los sentidos que experimentan cambios en sus cualidades. Pero, mientras que lo negro se vuelve blanco y lo dulce amargo, no es la oscuridad misma lo que se convierte en blancura, ni la dulzura se vuelve amarga; pasa que varias de estas cualidades, cada una eternamente idéntica a sí misma, se suceden unas a otras en la cosa, y las concepciones a través de las cuales pensamos que las cosas no tienen parte en la mutabilidad que atribuimos a la causa de los cambios de las cosas, de las cuales, las cualidades son los predicados, e incluso quien intentó negar esto, lo afirmaría contra su voluntad porque no pudo representar la dulzura como algo pasajero en la acidez, sin separar una propiedad de la otra, y determinando la primera para su propio pensamiento en una idea que siempre significará algo diferente de la segunda en la que supuestamente ha cambiado... es un pensamiento muy importante que Platón expresa aquí por primera vez. (Lotze, 1988, 314)

Pese a que el cambio continuo que se produce en el mundo externo puede afectarnos como un remolino inquieto y desconcertante, turbando incluso nuestra inteligencia, ésta no está exenta de una verdad dominante. La mutabilidad de las cosas puede mostrar que ellas son en cada momento una participación transitoria en concepciones que no son transitorias, sino siempre idénticas y constantes y que, tomadas en cuenta juntas, constituyen un sistema de

pensamiento inmutable, formando los primeros comienzos adecuados y sólidos de un conocimiento permanente.

Por lo demás, nuestras experiencias quedarían como independientes, sin importar si nos fueron presentadas nuevamente en la experiencia real o no. Aunque, los sentimientos de otros seres son desconocidos para nosotros y los nuestros a ellos, pues no tenemos todas las verdades de nuestra parte, pero hay verdad en lo que poseemos, en virtud de la identidad de cada contenido de la percepción consigo misma y de la constancia de las relaciones idénticas que se obtienen entre diferentes contenidos. En consecuencia, Lotze reconoció el esfuerzo de Platón para unir los predicados que se encuentran en las cosas del mundo externo y cambiante, en un todo determinado y articulado. Además, consideró en ese mundo de ideas los verdaderos comienzos de cierto conocimiento.

Si el conocimiento es posible gracias a eso que permanece y se relaciona en las formas y leyes puras y reales del pensamiento, siempre será un conocimiento perfectible y con una empresa interminable de verdades⁵⁶ por descubrir, de modo que, la verdad está fuera del escepticismo del mundo como un presupuesto necesario, incluso como mero punto de partida para cualquier duda, afirmación, señalamiento elemental o idea de algo. "...la autoconfianza de la razón (*das Selbstvertrauen der Vernunft*), de que la verdad puede ser encontrada por el pensamiento, es el presupuesto inevitable de toda investigación; que es el contenido de la verdad, siempre se puede encontrar solo a través de una autorreflexión (*eine Selbstbesinnung*) del pensamiento"⁵⁷. Esa confianza de la razón permite al pensamiento que mide y prueba sus productos individuales incesantemente de acuerdo con el estándar de las

⁵⁶ *Ibíd.*, 308

⁵⁷ *Ibíd.*, 305

leyes generales de su acción, conducirnos desde una forma de racionalidad básica en lo más elemental de la vida cotidiana.

Mientras algo esté fijado en nuestros pensamientos no se puede considerar que aquello es nada; por ejemplo, un dolor cuando nadie se siente herido por él. Lo fijado en nuestros pensamientos necesita alguna tematización especial y el esclarecimiento de diversos cuestionamientos, tales como: “¿con qué precisión vamos a concebir los colores cuando no se ven, o los tonos y sus diferencias cuando los primeros no se escuchan y los últimos no se captan por comparación? ¿Debemos decir que no son nada o que no existen, o todavía debemos atribuirles algún predicado que difícilmente podemos definir, algún tipo de ser o realidad?”⁵⁸

Algunos de los diversos ejemplos expuestos en el libro III de *Logik*⁵⁹ respecto al ámbito de lo meramente válido, evidencia lo confuso que resulta que los sonidos puedan ser considerados de hecho, meramente vibraciones del aire y sólo sean algo para nosotros al aparecer en la forma de nuestra sensibilidad subjetiva. Pero ¿en qué consiste el ser de las cosas cuando existen puramente para sí mismos sin inteligencia alguna que los reclame? ¿qué es un tono cuando no es escuchado o un dolor cuando nadie se siente herido? ¿cómo es posible aquello que no es en sí mismo ni en nuestra conciencia?

“Dos sonidos que ni se escuchan ni se imaginan no son en realidad nada, si éstos no se mantienen en situaciones reales donde siempre serán algo y el uno será diferente al otro y se mantendrán en una situación definida de contraste, si son oídos o imaginados”.⁶⁰ En ese sentido, surge una necesidad de considerar que aquello percibido a través de nuestra

⁵⁸ *Ibíd.*, 316

⁵⁹ *Cfr. Ibíd.*, 316 y ss

⁶⁰ *Ídem.*

sensibilidad como contenido de nuestras experiencias, aunque no se mantenga en una existencia real en sentido óntico, sigue siendo algo. Es decir, no toda realidad debe quedar reducida al ser en un sentido óntico o existencial.

Una experiencia será distinta a otra y se mantendrá una relación definida si son escuchadas o imaginadas, pero no dejarán de ser reales (*wirklich*). El contenido de una experiencia no se elimina o desvanece en la existencia, incluso si afectara a seres constituidos de manera distinta a la nuestra o fueran sensaciones completamente desconocidas para nosotros, pues nuestros sentidos constituirían a partir de esa experiencia un tesoro seguro de conocimiento con una conexión y validez propia, pues la verdad que poseemos es en virtud de la identidad de cada contenido.

Debido a lo que se puede advertir respecto a las aclaraciones anteriores del contenido de una experiencia, Lotze asumió el término *Wirklichkeit* (realidad/efectividad) como un género ontológico supremo que incluye los diferentes modos de realidad⁶¹, donde categóricamente quedan diferenciados los ámbitos de lo que *es* (*Sein*) y lo que simplemente *vale* (*gilt*). Asimismo, el ámbito de lo que *es* comprendería otros modos de realidad⁶²: uno correspondiente a lo psíquico, *ser o existencia* como realidad/efectividad de cosas tanto sensibles como suprasensibles; otro a lo físico, un *acontecer* como realidad/efectividad de los eventos; y uno más a lo metafísico, *subsistencia* como realidad/efectividad de las relaciones;

⁶¹ Lask lo señaló también como “el ámbito total de lo pensable”, donde el mayor logro de Lotze a partir de su distinción básica de la *Wirklichkeit* (ámbito total de lo pensable) entre ser y validez, fue evitar la confusión habitual entre lo metafísico suprasensible y lo lógico.

⁶² En el libro III de *Logik* Lotze sólo ejemplifica algunos modos de realidad, pero da a entender que existen más.

dejando a la *validez* (*Geltung, Gelten*) como la realidad/efectividad exclusivamente de lo lógico.⁶³

Para la designación alemana sirve la palabra realidad (*Wirklichkeit*). Puesto que llamamos real (*wirklich*) a una cosa (*Ding*) que es (*ist*), en contraste con otra que no es (*nicht ist*); también llamamos real un acontecimiento (*Ereigniß*) que sucede o ha sucedido (*geschieht*), en contraste con lo que no sucede (*nicht geschieht*); a una relación (*Verhältniß*) que consiste (*besteht*) en relación a una que no tiene consistencia (*nicht besteht*); por último, llamamos real a una proposición (*Satz*), que tiene validez (*gilt*), como realmente verdadera, en contraste con aquella cuya validez (*Geltung*) todavía es cuestionable (*fraglich*). Este lenguaje es comprensible (*verständlich*); muestra que en realidad (*Wirklichkeit*) siempre pensamos (*denken*) en una afirmación (*Bejahung*), cuyo significado varía considerablemente según una de estas formas diferentes, una de las cuales debe ser aceptada, y ninguna de las cuales es rastreable o contenida en la otra. (Lotze, 1912, 316)

¿Cómo podemos entender las anteriores distinciones conceptuales, a partir de las cuales según Lotze, podrían haberse evitado muchos errores categoriales a lo largo de la historia de la filosofía? Debemos entenderlo como una clasificación de la realidad (*Wirklichkeit*), pues es sólo en los eventos reales y válidos que podemos hablar de ser o de existencia, ahí se produce su significado como una relación, “sólo se puede decir si existen las cosas de las cuales se predica una relación en sí misma, aparte de todas las aplicaciones que pueden hacerse de ella, la realidad de una proposición significa que es válida y que su opuesto no lo es”.⁶⁴

Entonces, las ideas que están en nuestras mentes poseen realidad en el sentido de un evento que ocurre en nosotros, ya que las expresiones de una actividad nunca se dan en un ser en reposo sino en un ser continuo, al hacer abstracción de la actividad mental que dirigimos a

⁶³ Cfr. Vigo, 2013, p. 24

⁶⁴ Lotze, 1912, 319

él, ya no se puede decir que ocurra o que exista en el modo en el que existen las cosas, pero si que tienen validez. En ese sentido, el concepto de validez (*Geltung*) no puede ser un derivado de otras formas de realidad óptica sino un concepto fundamental (*Grundbegriff*) que en todo sentido funciona por una auto-fundación. La validez lógica es distinta del proceso psicológico subjetivo, que implica un proceso meramente representativo; la *Geltung* no es una derivación de algún modo de ser en el sentido de realidad sensible, puede haber verdades reales aún cuando no tengan un correlato sensible, o sea, el interés ya no está en saber si hay para dichas verdades un objeto correspondiente. “En términos contemporáneos su interés es la intensión, no la extensión⁶⁵

La validez está relacionada para Lotze con la posibilidad de encontrar ciertas condiciones mediante las cuales el ser de las cosas puede ser modificado y atenuado, las realidades transitorias de las ideas se consideran como excitaciones de nuestra conciencia que consisten en recibir una fijeza y existencia independiente. Para Lotze, el considerar que el mundo de las ideas platónicas consiste en una existencia apartada de las cosas y con la misma existencia de las cosas es algo absurdo.

La verdad que Platón pretendía enseñar no es otra que la que acabamos de exponer, es decir, la validez de las verdades que se encuentran en ese lugar aparte de la cuestión que puede establecerse en relación con cualquier objeto en el mundo externo, como su modo de ser o no; el significado eternamente auto-idéntico de las Ideas, que siempre son lo que son, sin importar si hay o no cosas que, al participar en ellas, las manifiestan en este mundo externo, o si hay espíritus que, al pensarlas, le dan una gran realidad al acontecimiento fundamental. (Lotze. 1988, 316)

⁶⁵ Véase Niel, 2014, p. 95 y ss.

La validez tiene una forma de realidad propia que caracteriza a lo lógico, una independencia del tiempo que le permite permanecer intacta ante la multiplicidad y variabilidad de todos los procesos psíquico-reales. La realidad de cada proposición reside en su valor de verdad y preguntar si una proposición es o no es ya no tiene cabida, pues ambos predicados corresponden a distintas categorías. Los conceptos (unidades de sentido) como partes derivadas de las proposiciones significan algo (*etwas bedeuten*), aún con una claridad parcial⁶⁶, forman parte del tipo de realidad de la validez. En términos mereológicos “de partes y todos: los conceptos serían así partes de un todo proposicional, y es a partir de ese todo que las partes tienen sentido”⁶⁷ Así las proposiciones son conformadas entre representaciones gracias a la conexión ofrecida por la intuición (*Anschauung*). “Para nuestro pensamiento, pasar de la representación (*Vorstellung*) a, a la representación (*Vorstellung*) b, y tomar conciencia de esta transición, se produce por lo que llamamos un intermediario (*Zwischen*), la cual, es una intuición auto-comprensible (*eine selbst verständliche Anschauung*).”⁶⁸

El contenido de la validez se aprecia en una forma de universal y sigue siendo lo mismo en las distintas manifestaciones, a fin de ser independiente del modo en que se realiza para detectar en cualquier caso particular, no se debe entender a las ideas como simplemente independientes de las cosas, mientras que dependen de su modo especial de realidad del pensamiento que las piensa.

Si bien Platón, al describir así las Ideas, toma seguridad para su validez independiente... Cuando coloca el hogar de las Ideas en un mundo súper-celestial, un mundo de inteligencia pura (*νοητὸς ὑπερουράνιος τόπος*), cuando más que esto las describe expresamente como que no tienen una morada local, tal lenguaje lo deja muy claro, cualquiera que entienda la mente de la antigüedad griega, que no pertenecen a lo que

⁶⁶ Lotze, 1912, 321

⁶⁷ Niel, 2014, p. 113

⁶⁸ Lotze, 1912, 338

llamamos el mundo real. Para el griego, lo que no está en el Espacio no es en absoluto, y cuando Platón relega las Ideas a un hogar que no está en el espacio, no está tratando de hipostasiar lo que llamamos su mera validez en ningún tipo de existencia real, por el contrario, él claramente busca protegerse anticipándose a cualquier intento de este tipo. (Lotze, 1988, 318)

El mundo de las ideas (*Ideenwelt*) es un tesoro permanente e inagotable desde el cual las cosas del mundo externo dibujan todos sus atributos diversos y cambiantes, el orden de validez de las verdades⁶⁹, un lugar necesario, pues, una idea sin lugar fijo y determinado, desprovisto de todas las relaciones con cualquier cosa en el mundo, como si fuera solamente una mente individual es para Lotze una imposibilidad.

⁶⁹ Lotze, 1912, 322

§6

Antecedentes del neokantismo y el retorno a Kant

Antes de presentar las apropiaciones hechas por el neokantismo en relación con la teoría kantiana y la filosofía de los valores lotziana, conviene entender porque el neokantismo mantuvo una fuerte inclinación por permanecer en un diálogo constante con las ciencias que gozaban de mayor estatus, hasta utilizar sus mismos métodos con el fin de obtener una cierta “rigurosidad”; en ese sentido, es importante indicar el entorno político y científico en el que surgió para entender sus bases sociales.

Dicho movimiento puede entenderse a partir de un escenario de caos político; después de la derrota de la revolución del 1848 que “requirió” en Alemania de una política reaccionaria y un rechazo a los filósofos hegelianos relacionados con actitudes subversivas y preferencias políticas de izquierda, muchos filósofos hegelianos tuvieron que huir dejando sus cargos en diversas universidades y permaneciendo muy pocos de ellos en Alemania, donde sufrieron de hostigamiento. Al darse este rechazo a las teorías hegelianas, especialmente el abandono de su dialéctica proliferó un crecimiento del positivismo.

Como ejemplo el juramento en 1845 de Hermann von Helmholtz, Karl Ludwig, Ernst Brücke y Emil du Bois-Reymond quienes “juraron solemnemente que demostrarían que todos los procesos del organismo se podían explicar en términos físicos y químicos” o las famosas

frases en 1852 del médico y fisiólogo holandés Jacobo Moleschott “el cerebro segrega pensamientos como el riñón segrega orina” y “el genio es una cuestión de fósforo”.⁷⁰

Incluso Nietzsche describe en *Ecce Homo* “el aire de pantano de los años cincuenta” (*der Sumpfluft der Fünfziger Jahre*)⁷¹, ese aire de pantano que queda bien reflejado en obras como *Estética de lo feo* (*Ästhetik des Häßlichen*, 1853) de Karl Rosenkranz, que en parte fue reflejo de una decepción política del autor. En 1854 en Göttingen se celebró un congreso con algunos de los más importantes científicos⁷², Hermann von Helmholtz (físico y fisiólogo) como uno de los principales asistentes; planteándose ahí una necesidad de volver a Kant como una orientación primordial de la ciencia, Lotze estuvo como asistente⁷³ y atendiendo al llamado, como lo hemos visto en el párrafo anterior, articuló varios temas relacionados con las teorías kantianas, influyendo de manera especial en los representantes de la escuela de Baden, adhiriéndose ellos también al afanado regreso a Kant.⁷⁴

Un año después de aquel congreso, el prestigiado Helmholtz dictó una importante conferencia (27 de febrero de 1855) *Das sehen des Menschen* donde expuso con total claridad la necesidad de una vinculación de Kant con la ciencia natural⁷⁵, señalando una ruptura con el materialismo, pues defendió que la sensación no es una afectación pasiva de los órganos sensoriales pues éstos tienen también un rol activo.

⁷⁰ Rose, S. (2001). *Trayectorias de vida. Biología, libertad y determinismo*. España: Granica., p. 107.

⁷¹ Nietzsche, Friedrich. (1922) *Nietzsche Werke. Ecce Homo*. Band XV. Leipzig: Verlag. 5, p. 38

⁷² Schnädelbach, 1984, p. 103

⁷³ Christian Herman Weiße fue su maestro y aunque era hegeliano, condujo a Helmholtz a interesarse en Kant.

⁷⁴ Como referencia del neokantismo consultar: Heis, Jeremy, *Neo-Kantianism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed).

⁷⁵ También podemos encontrar referencias similares en la última obra de Helmholtz *Tatsachen der Wahrnehmung*

En dicho discurso resaltó la doctrina de las energías sensoriales específicas establecidas por Johannes Müller, un fisiólogo de Berlín, y que representaba el progreso más significativo realizado por la fisiología de los órganos sensoriales de su tiempo. Ésta señalaba que la calidad de nuestras sensaciones, ya sean luz, calor, sonido o gusto; no depende del objeto externo percibido, sino del sentido que media la sensación... “la luz solo se convierte en luz cuando se encuentra con un ojo que mira, sin la cual solo es una vibración etérea...”.⁷⁶ Quedando la naturaleza de nuestras percepciones tan condicionada por la naturaleza de nuestros sentidos como por las cosas externas, indicando la importancia de dichas problemáticas para una teoría de nuestro conocimiento.

Tales explicaciones por parte de la fisiología en los años cincuenta se dirigían con total exactitud según Helmholtz al camino de la experiencia que Kant había intentado hacer antes para las ideas de la mente humana en general. La filosofía moderna, a partir del supuesto de la identidad de la naturaleza y de la mente habría tratado de convertir esas leyes de la mente en leyes de la realidad y, por consiguiente, tratar de establecer la igualdad de nuestras sensaciones con las cualidades reales de los cuerpos percibidos. De esta manera, Helmholtz expresó la urgencia de volver a Kant poniendo en armonía a la ciencia con la filosofía, resultando para muchos filósofos alemanes de su tiempo una propuesta sumamente atractiva.

En 1858, el príncipe Guillermo⁷⁷ propició una política liberal que revolucionó el ambiente reaccionario que se vivía en el momento, propiciándose un espacio favorable para el

⁷⁶ Helmholtz, H. (1855). *Das sehen des Menschen*. Leipzig: Leopoldo Voss., p. 19.

⁷⁷ En ese año el Príncipe Guillermo asumió el poder debido a la inestabilidad mental de su hermano, Federico Guillermo IV de Prusia o el primer llamado *Príncipe imperial*.

desarrollo de neokantismo y estableciéndose la figura de Kant como un filósofo nacional⁷⁸. A partir de ahí varios filósofos intentaron establecer a la filosofía como una teoría del conocimiento que establece las condiciones de validez de la ciencia natural. Otra referencia sumamente famosa la encontramos en Otto Liebmann y su publicación en 1865 de *Kant und die Epigonen*, donde en cada capítulo terminaba con la frase “*Also muß auf Kant zurückgegangen werden*”.⁷⁹

Emil Lask incluso llegó a señalar que la aportación kantiana fue tan grande que debía dejarse atrás la especulación teórica dogmática para dar paso a una época crítica a partir de la hazaña copernicana (*die Kopernikanische Tat*), crítica por la cual también debían pasar las teorías kantianas, que, si bien podían traducirse en un logro revolucionario para la teoría de la verdad, también dejaban muchas más interrogantes, un largo camino de esclarecimiento en la aparente separación de dos mundos y el ámbito del ser.⁸⁰

De ese modo los trabajos vinculados a las propuestas kantianas proliferaron, a tal punto, de tener su cause en un movimiento que no podría verse mejor reflejado que el neokantismo, aunque con distintos, diversos intereses y matices en cada uno de los filósofos involucrados. Así, al referirnos a la escuela neokantiana, es importante distinguir sus dos vertientes: Escuela de Marburgo con intereses marcadamente epistemológicos y representantes como Hermann Cohen (1842-1918), Paul Gerhard Natorp (1854-1924), sumándose posteriormente Karl Vorländer (1860-1928) y Ernst Cassirer (1874-1945), entre otros más; y la Escuela de Baden o Escuela del suroeste de Alemania (Heidelberg y Freiburg) con una

⁷⁸ Debido a que la monarquía prusiana dio reconocimiento a la filosofía kantiana, fue señalado por algunos marxistas como un pensamiento fascista y burgués.

⁷⁹ Liebmann, Otto. (1912). *Kant und die Epigonen*. Berlin: Verlag

⁸⁰ Lask, 1923, p. 25-31

búsqueda de la fundamentación de los valores y la distinción entre el método de la historia y el método de las ciencias naturales (valor de la cultura y leyes en los fenómenos de la naturaleza), tuvo representantes como Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936), Emil Lask (1875-1915), etc. En los siguientes apartados únicamente nos enfocaremos a éstos últimos, pues es en ellos donde podemos seguir en mayor medida la influencia de las teorías lotzianas respecto del ámbito de la validez.

El neokantismo fue un movimiento filosófico de gran influencia que tuvo repercusión no sólo en su tiempo, pues, aunque surgieron otras grandes escuelas filosóficas como la fenomenología, la hermenéutica, la teoría crítica, el estructuralismo, etc. Los aportes neokantianos siguen siendo un referente que permite esclarecer propuestas filosóficas y científicas de suma importancia no sólo del siglo XX y una de las rupturas más destacadas en el ámbito filosófico entre los llamados “analíticos” y “continentales”.⁸¹

El surgimiento neokantiano fue tan fructífero que resulta reduccionista considerarlo como un ejercicio ocioso, dogmático o incluso a capricho para mantener las teorías kantianas en auge. La mayoría de los kantianos tuvieron tanta influencia en distintos ámbitos y reconocimiento en su tiempo, que es importante señalar que muchos de ellos realizaron un ejercicio de apropiación prolífica de la filosofía trascendental kantiana.

⁸¹ Algunos ejemplos son Franz Rosenzweig alumno de Cohen, Karl Barth, H-G Gadamer, Elisabeth Blochmann, Ortega y Gasset alumnos de Natorp, Leo Strauss de Cassirer, Heidegger y Walter Benjamin de Rickert y la influencia que representó en la fundamentación de la sociología con Max Weber y George Simmel, Rudolf Carnap de Bruno Bauch, Cassirer como referente en el pensamiento de Alexander Koyré, Thomas Khun, Michel Foucault, hasta el pensamiento científico y ético de Einstein.

§7

La interpretación y apropiación de la teoría kantiana y lotziana en la teoría de los valores de la Escuela de Baden

Windelband defendió en 1870 su disertación *Lecciones sobre azar (Die Lehren vom Zufall, 1870)* bajo la dirección de Lotze, pero fue en su importante ensayo *Método crítico o genético (Kritische oder genetische Methode 1883)*⁸², donde declaró que la filosofía crítica kantiana y las propuestas de su maestro Lotze eran clave para poder distinguir a la filosofía de la psicología⁸³. El método crítico se refiere, con algunas modificaciones, al método trascendental kantiano; mientras, el método genético es explicado en términos de teoría evolutiva, donde la cognición se explica a partir del desarrollo de la especie humana.

Los hechos genéticos nunca son una prueba en filosofía, sino que son objetos de crítica: la psicología y la historia deben haber desarrollado el material del conocimiento a partir de su indeterminación precientífica hasta tal punto que los problemas de la filosofía pueden desarrollarse a partir de ellos de una manera conceptual y ordenada.
(Windelband, 1907, p. 349)

⁸² En *Präludien. Aufsätze und Reden zu Philosophie und ihre Geschichte*, 5. Aufl., Tübingen 1915, Bd. II.

⁸³ Para un tratamiento más profundo respecto a Windelband y la psicología consultar Gundlach Horst. (2017). *Wilhelm Windelband und die Psychologie*. Alemania: Heidelberg University.

Para evitar una vuelta al infinito, Windelband indicó una certeza en las sensaciones y proposiciones generales, que encuentran su relación en lo percibido "...todo conocimiento humano posee una certeza indirecta que se obtiene de la subordinación lógica de las sensaciones bajo axiomas"⁸⁴

La conciencia normal (*Normalbewußtsein*) no es en sí misma, sino en relación con la conciencia empírica (*empirischen Bewußtsein*) pues la filosofía necesita la guía de la psicología para reflexionar de manera ordenada sobre los axiomas y normas individuales, aunque Windelband fue claro en exponer que la ayuda de la psicología al método crítico se limita a una determinación de orden formal. El fundamento de los axiomas y las normas se encuentra en sí mismos, en el significado teleológico que poseen como medio para el propósito de la validez general. En dicho punto, éstos ya no pueden ser probados como tal, pues ya no existe la mera actualidad de la validez, sino una necesidad inmanente de la conexión teleológica.⁸⁵

La psicología originada de la teoría científica tiene sólo la posibilidad formal para el desarrollo del contenido de valores racionales y a su vez de determinaciones normativas involucradas en la filosofía, "pero este desarrollo en sí mismo es el objeto⁸⁶ y el verdadero significado del proceso histórico. Por esta razón, en un grado mucho mayor que la psicología, forma el órgano de la filosofía crítica, ya que estos son los objetos en los cuales las normas se dan realmente como principios de la vida cultural, objetos de su investigación teleológica y, por lo tanto, causas empíricas para su reflexión crítica"⁸⁷

⁸⁴ Windelband, 1907, p. 323

⁸⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 350

⁸⁶ El término que Windelband usa en alemán es *Sache*.

⁸⁷ Windelband, 1907, p. 351

Las anteriores postulaciones son claramente dirigidas contra un relativismo histórico que tenía que conformarse con una validez temporal, que históricamente se creyó necesaria pero que no podía aspirar a una validez absoluta independiente.⁸⁸ Aunque el pensamiento está condicionado históricamente, nunca se puede estar absolutamente seguro de tener la evidencia completa para llegar a resultados inmóviles. Ello debido a las capacidades individuales, históricamente condicionadas y limitadas de los filósofos. “Frente a ello, la tarea de la filosofía, el trabajo constante en su solución y la convicción de que ya se ha resuelto en una serie de puntos sigue sin ser disuadido”⁸⁹

El valor resulta para la propuesta windelbandiana lo que provoca interés en el ámbito de la afectividad que involucra a las distintas esferas que constituyen y hacen posible al mundo. La distinción entre ser y deber es importante, pues los valores pertenecerían al campo del deber ser. Éstos al ser impuestos no son relativos sino absolutos, además de tener independencia de la razón y de la conciencia. En este sentido, los valores no son considerados como un cúmulo de hechos empíricos o arbitrariedades subjetivas, es decir, la conciencia o conciencias estarían regidas por una normatividad ideal tanto en el ser como en el conocer.

⁸⁸ Windelband reconoció el gran esfuerzo de Hegel que comprometido a elaborar el contenido sistemático de la filosofía a partir de los movimientos de la conciencia racional en la historia. Pero señaló que se le relacionó tan peculiarmente con el historicismo que las posturas apenas son distinguibles, además de recurrir a elementos artificiales de la dialéctica, todo a pesar de sus diferencias, sus contrastes, contradicciones para trabajar juntos para formar una unidad autónoma. Hegel atribuyó una importancia sistemática al orden histórico en el que han surgido los contenidos de la razón, donde está la característica de su dialéctica, por lo que las mediaciones temporales se volvieron indiferentes. Para el método crítico, el curso histórico del desarrollo no puede tener este significado sistemático en su esencia empírica, la "idea" de determinación aleatoria. Sin embargo, para ellos no tiene sentido, porque el proceso histórico constituye en sí mismo una crítica immanente. Para entenderlo como tal, uno no debe, por supuesto, considerar el orden temporal simplemente como "progreso", lo siguiente no como el "más verdadero", para finalmente quedarse quieto en lo que es el último como provisionalmente válido.

⁸⁹ Windelband, 1907, p. 352.

Se puede señalar entonces que mientras la lógica depende de la distinción entre verdad y mentira, y de fines, normas, leyes, etc., que el pensamiento debe obedecer, leyes que rigen el contenido de los pensamientos, acciones y sentimientos; la psicología identifica las leyes a las que obedecen los procesos mentales y se refiere a actos del pensamiento. También se debe distinguir entre un objeto que tiene valor y el acto de valorar, la validez no queda reducida a ninguno de los dos, pues no es una propiedad inherente del objeto ni a los actos de valoración. Los contenidos de los pensamientos son objetivos y reales, aún cuando no existen o tengan ser como las cosas, pero son válidos.

Para la filosofía, el conocimiento de todos los valores racionales contenidos surge del examen crítico de la historia, en el desarrollo histórico de las ciencias y sus presuposiciones axiomáticas, en las grandes concentraciones de la vida moral, estatal, social, en la expresión de las instituciones y organizaciones creadas para ellas, en el mundo y en las formaciones poetizantes, convincentes del poder artístico creativo.⁹⁰ Es aquí donde la lógica, la ética y la estética encuentran materiales complementarios, correctivos para su aplicación del método crítico, cuestiones que no pueden ser ofrecidas desde una postura netamente psicologista.

La cultura y su despliegue son fundamentales para el desarrollo integral del ser humano como base para una consideración filosófica-histórica. En tal sentido, se debe entender la ampliación del proyecto crítico por parte de Windelband en su famoso discurso en la Universidad de Estrasburgo, *Historia y ciencia natural (Geschichte und Naturwissenschaft 1894)*⁹¹⁹², apuntando hacia lo reiterado y lo irrepitible (naturaleza e historia) que, a la vez,

⁹⁰ Ver *Ibíd.*, p. 353

⁹¹ Éste fue su discurso de rectorado de Estrasburgo.

⁹² Este discurso representó un rechazo a la distinción objetivista diltheyana, entre ciencias naturales y ciencias del espíritu.

podían distinguirse a partir de sus métodos científicos; juzgar (*urteilen*) y valorar (*beurteilen*). En relación con los claros cuestionamientos en contra de la teoría positivista de la historia, surge la expresión “el hombre es el animal que tiene historia”⁹³ así que, todas sus creaciones llevan ese sello. Por lo tanto, debemos entender a la historia como una forma distinta del saber que Windelband identificó como *ideográfico* respecto del conocimiento científico natural que es *nomotético*.⁹⁴

De esta manera propone hablar más bien de ciencias nomotéticas en lugar de ciencias naturales, y de ciencias ideográficas en lugar de ciencias del espíritu. En el primer caso, las ciencias nomotéticas o normativas se dirigen a lo general, mientras que las segundas, las ideográficas o de acontecimientos se dirigen a lo particular. En esta forma, la diferencia para Windelband no se halla en aquello con lo que se ocupan, naturaleza o espíritu, sino en aquello que buscan: lo general o lo particular. Si esto es así, entonces se llevan a cabo diversas concreciones: las ciencias nomotéticas tienen teorías como meta, mientras que las ciencias ideográficas se dirigen a cosmovisiones. (Xolocotzi, 2007, p. 73)

Rickert por influencia de Windelband también insistió en un abandono a la fundación de las humanidades, además de señalar una distinción entre las humanidades y las ciencias naturales. Ambos desarrollaron las teorías lotzianas en dirección de una filosofía de los valores, destacadamente la distinción entre ser y validez, teniendo como resultado una

⁹³ En *Präludien*, Bd. II, p. 152

⁹⁴ Los conceptos nomotéticos o conceptos de leyes son aquellos con los que trabajan las ciencias naturales, mientras los ideográficos son los propios de la investigación histórica. Rickert en *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1921 y en el artículo *Gesehichtsphilosophie* en *Die Philosophie am Beginn des 20 Jahrhunderts* amplió la separación propuesta por Windelband distinguiendo la conceptualización científico-natural general o conceptos nomotéticos y la científico-cultural o conceptos ideográficos. El fin que persiguen las ciencias ideográficas consiste en la selección y resalte de hechos especialmente significativos, determinándose la naturaleza de esta significación por el concepto de referencia a valores. Pero no hay que entender que la ciencia histórica tuviera que ver con lo singular, en el sentido de no admitir ninguna proposición general, pues toda investigación científica supone una ordenación en conexiones generales, como también que la ciencia natural abstracta tiene como meta de su investigación, el establecimiento de uniformidades relativas, mientras que la ciencia histórica la tendrá en el establecimiento de lo que él llama "*Einmaligkeit*", como lo que ocurre una sola vez.

doctrina del juicio.⁹⁵ La influencia de Lotze en la filosofía de los valores defendida principalmente por la Escuela Neokantiana de Baden, no fue únicamente una propuesta ética, sino una propuesta filosófica de conjunto o una interpretación de la problemática filosófica de conjunto.

En sus historias de la filosofía (*Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft. Geschichte der antiken Naturwissenschaft und Philosophie 1888*⁹⁶; *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts 1905*⁹⁷; und *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1908*⁹⁸), Windelband defendió una concepción de hacer filosofía que se convirtió en norma para los neokantianos de ambas escuelas y las ideas respecto a la teoría del conocimiento como las concernientes a la historia fueron sumamente atractivas para muchos filósofos, pero especialmente para su alumno Rickert, quien tras escribir su disertación *Sobre la enseñanza de la definición (Zur Lehre von der Definition 1888*⁹⁹) en Straßburg bajo la tutela de Windelband, se mudó a Freiburg en 1889¹⁰⁰.

Rickert presentó en 1892 su tesis de habilitación *El objeto del conocimiento. Introducción a la Filosofía trascendental. (Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie)*, uno de sus trabajos más importantes y con mayor relevancia del

⁹⁵ La asimilación de las formas platónicas a la lógica de la validez por parte de Lotze, en cuanto un ámbito distinto de la realidad de los objetos individuales pues contenidos invariables del pensamiento no debieran ser considerados nada, pero tampoco “algo” puesto que “no son” “cosas reales” sino aquello que vale, es decir, los objetos lógicos pertenecen al ámbito de la validez.

⁹⁶ Fünfter Band, I. Abteilung. Nördlingen. Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

⁹⁷ La publicación de esta obra tiene la participación de distintos pensadores con interesantes apartados: *Rechtsphilosophie* von Emil Lask, *Geschichtsphilosophie* von Rickert, *Ästhetik* von Karl Groos und *Geschichte der Philosophie* von Windelband. Band II, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. Verlags-Archiv Nr. 9.

⁹⁸ Dritte, Durchgesehene Auflage, Tübingen und Leipzig Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

⁹⁹ Dritte, Verbesserte Auflage, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck Tübingen 1929).

¹⁰⁰ Rickert permaneció en Freiburg hasta 1915, cuando aceptó una oferta de la Universidad de Heidelberg para reemplazar a su mentor recién fallecido Windelband, dio clases en Heidelberg hasta 1932 y murió el 25 de julio de 1936.

movimiento neokantiano, que mediante una profunda influencia de la doctrina de la normatividad de su maestro Windelband, incidió para interpretar la filosofía de Kant principalmente como una doctrina crítica de las normas y realizar una propuesta filosófica sistemática del valor. Sin embargo, dicha doctrina de la normatividad tuvo el fin de distinguir entre todo aquello relacionado al conocimiento y los valores, lo cual nos lleva a preguntarnos si, ¿es realmente posible distinguir entre un ámbito del conocimiento y un ámbito de los valores?

Otro de los objetivos principales de *Der Gegenstand...* fue dilucidar la función de los juicios, buscar una “esencia” en ellos, con el fin de esclarecer la teoría del conocimiento y debatir contra un pensamiento común de su época, referente a que el verdadero conocimiento radica en el logro de reproducir fielmente la realidad.¹⁰¹ Dicha afirmación representó un problema pues llevó a la necesidad de dar por sentado la existencia de dos mundos: *transcendental* y *sensible*, ya que, a partir de la percepción inmediata se forman representaciones que coinciden con el mundo trascendente. Al no estar de acuerdo con esta distinción, Rickert anuló la afirmación de un mundo trascendente y limitó la teoría del conocimiento únicamente a un mundo, el mundo sensible.¹⁰²

Cabe señalar también la división expuesta por Rickert respecto al contenido (*Gehalt*) de un juicio en dos partes: el irreal (*Unwirklich*), como contenido objetivo; y el subjetivo, como contenido inmanente de sentido (*Urteilssinn*) del juicio. Este sentido inmanente es distinto del acto de juzgar, que es "real" y tema de la psicología. Rickert llama al sentido inmanente

¹⁰¹ Ver Rickert, 1904, p. III

¹⁰² Cfr. Beiser, 2011, p. 393. Debido a decisiones como tal anulación, Windelband consideró a Rickert demasiado positivista, mientras Rickert pensó que la concepción del valor en Windelband era demasiado metafísica.

irreal. El sentido inmanente es la orientación del sujeto hacia el contenido objetivo. Lo que Rickert quiere decir con esto se puede resaltar al contrastarlo con el objetivo contenido, que Rickert toma como un todo compuesto de representaciones conectadas. Por ejemplo, las tres oraciones “¿Es blanca como la nieve?”, “La nieve es blanca” y “La nieve no es blanca”, porque Rickert tiene el mismo contenido objetivo, ya que, en las tres, la misma representación “blanca” está basada Categóricamente de la misma representación “nieve”.

La diferencia está en el "sentido inmanente" de las oraciones: la primera oración cuestiona si el contenido es verdadero, la segunda afirma que el contenido es verdadero y la tercera niega que el contenido sea verdadero. La distinción de Rickert entre el sentido inmanente y el contenido objetivo se ajusta más naturalmente que la simple distinción entre acto y contenido con la concepción de la filosofía como la teoría de los valores y, por lo tanto, con su concepción de la teoría del conocimiento como preocupada por la norma de la verdad.

Después de todo, si la teoría del conocimiento se ocupa solo de los contenidos abstractos y objetivos, entonces no está claro por qué sería más normativa que la ciencia natural. Una ciencia que aísla las leyes de las cosas abstractas parecería tan descriptiva como una ciencia que aísla las leyes de las cosas concretas.¹⁰³ Las normas parecen más adecuadas para actos, no para contenidos objetivos. Pero girar en la dirección opuesta, y tomar la teoría del conocimiento para referirse a los actos de cognición tampoco ayudaría, ya que las leyes que gobiernan los actos son solo leyes descriptivas que predicen lo que pensará un sujeto psicofísico bajo ciertas circunstancias. Sin embargo, la teoría del conocimiento puede ser normativa si se refiere al elemento intermedio entre los actos y los contenidos objetivos:

¹⁰³ Husserl alude y desarrolla estas argumentaciones en sus *Investigaciones lógicas* (1900)

proporciona las normas para los sentidos inmanentes, las posturas hacia los contenidos objetivos.

Maestro y alumno consideraron que las ciencias positivas tenían un origen estrictamente metodológico que encuentra su justificación a partir de la construcción de objetos por parte del conocimiento científico. Sin embargo, mientras Windelband consideró una doble configuración del juicio: teórica y práctica. El primero, referido al contenido representacional del juicio¹⁰⁴ y el segundo, con relación a una posición subjetiva¹⁰⁵. Aunque Rickert estuvo de acuerdo con su maestro en tal distinción del juicio, éste privilegió el papel del sentimiento respecto al contenido representacional del juicio, indicando que es justamente el sentimiento de nuestra posición subjetiva la que determina la validez de cualquier representación teórica respecto a un valor. Así, una serie de problemáticas sobre los límites de la subjetividad teórica cognoscitiva, accesibles mediante la representación, les permitió cuestionar una idea de subjetividad centrada en el ámbito teórico, en la cual se produce la importante relación sujeto y objeto.

La verdad no está contenida en las representaciones sino en los juicios, es en éstos donde se ponen y enlazan las representaciones, y por lo tanto donde se da el conocimiento. Así, el problema básico de la epistemología es lo referente al objeto del juicio, sobrando la necesidad de una realidad trascendente como objeto de comprensión. “Si los juicios, por así decirlo, dan forma a las representaciones. Pero no podemos estar satisfechos con eso, porque ¿qué da a las ideas representadas su significado como conocimiento?”¹⁰⁶ Aquello pues los juicios

¹⁰⁴ Sea éste un juicio afirmativo o negativo.

¹⁰⁵ El sentimiento de certeza que nos lleva a afirmar o negar el contenido representacional.

¹⁰⁶ “*die Urteile bilden gewissermaßen die Vorstellungen ab. Damit aber können wir uns nicht begnügen, denn was gibt den abgebildeten Vorstellungen ihre Bedeutung als Erkenntnis?*” Rickert, 1904, p.85

de algún modo parecen orientarse indirectamente a un ser trascendente para proporcionar conocimiento.

En consecuencia, cabe hacer la distinción entre una teoría del conocimiento (*die Erkenntnistheorie*) y una psicología del conocimiento (*Die Psychologie der Erkenntnis*); la primera tiene la validez del conocimiento del problema (*die Geltung der Erkenntnis zum Problem*) y busca el concepto que hace posible la objetividad, mientras la segunda, se ocupa de los procesos psíquicos reales efectivos (*tatsächlich*) mediante los cuales se produce el conocimiento de los individuos, teniendo únicamente la posibilidad de preguntar cómo se constituye y cuáles son los componentes psíquicos que conforman al juicio. En ese sentido, se plantea una distinción importante para poder considerar al juicio como una proposición individual; una *quaestio iuris* de la epistemología (*der Erkenntnistheorie*) y una *quaestio facti* de la psicología (*der Psychologie*)¹⁰⁷.

En el apartado titulado *Representaciones y juicios (Vorstellen und Urteilen)* en *Der Gegenstand...*¹⁰⁸ su autor sugirió un ejemplo para ilustrar los hechos psicológicos (*die psychologischen Tatsachen*). Al escuchar música y tratar de sumergirme completamente en ella, puede suceder que los sonidos en mi conciencia (*Bewusstsein*) se sucedan unos a otros sin juicio alguno. Por el contrario, el escuchar algún sonido en cualquier momento me da la posibilidad de pensarlo y la capacidad de juzgarlo. Es decir, la mera audición de sonidos y el juicio sobre los sonidos son dos estados mentales completamente diferentes.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 88

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 90

La diferencia antes indicada no está en las representaciones, pues al escuchar una pieza musical, el objetivo principal puede ser no perder detalle de cada una de las notas, sin juicio alguno. Sin embargo, al emitir algún tipo de juicio los sonidos presentados pueden ganar o perder claridad y nitidez porque la atención está dirigida al juicio mismo y no sólo a los tonos. Estos ejemplos nos llevan a interpretar que se debe agregar algo a los sonidos presentados, lo que hace que “las representaciones sean un juicio”¹⁰⁹ (*die Vorstellungen ein Urteil macht*). Pero ¿cuál es ese nuevo elemento que forma el verdadero acto de juicio?

Si la argumentación es en sentido que el juicio no debe ser considerado como un complejo puramente representativo (*ein rein vorstellungsmässige Gebilde*)¹¹⁰, resulta conveniente preguntarnos si la distinción entre juicio negativo y positivo es de interés para tal consideración. Un lógico sumamente reconocido y representante del psicologismo Christoph Sigwart¹¹¹ señaló que:

Los juicios negativos no tratan con la relación meramente representada de un sujeto con un predicado negativo, sino que la negación consiste en el rechazo de la "imposición" de vincular sujeto y predicado. El juicio negativo se concibe exactamente de la misma manera que en el positivo, ya que cada juicio consiste en sujeto, predicado y la idea de su unidad. En el juicio negativo, se agrega un cuarto a estos tres elementos, que desafía el intento de hacer válida esa síntesis... En el juicio afirmativo, según él, no debería haber un sí que coordinar, sino sólo los tres elementos representados. Lotze fue

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 91

¹¹⁰ Este término usado por Rickert debe entenderse con relación al ámbito de la afectividad, pues la ausencia del objeto es, a la vez, ausencia de cualquier sentido de representación. Sin embargo, el sujeto es capaz de preservar las sensaciones afectivas al ser conmovido por la presencia del objeto, pues el sujeto captura el valor de su forma sensible ganando una apercepción afectiva. Una apercepción sensible del valor en el objeto no hace referencia a un valor o propiedad “real” del objeto, sino a la forma en la cual el sujeto que capta un objeto como valioso se lo representa debido a su valor. Véase, Quepons, Ignacio. (diciembre 2015). Apercepción del valor y tonalidad afectiva: problemas de la fenomenología husserliana de los sentimientos. *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 12. Madrid: Sociedad española de fenomenología. P. 157 y ss

¹¹¹ (1830-1940) Se convirtió en gran opositor de Brentano y su escuela.

un paso más allá. Según él, se hacen dos "juicios secundarios" opuestos sobre la relación entre sujeto y predicado, lo que atestigua la validez o la invalidez de esta relación.

(Rickert, 1904, p.90)

En continuidad a los anteriores señalamientos Rickert entendió la importancia de establecer si el concepto de juicio verdadero es independiente respecto a que una afirmación o negación sea pensada y advirtió que el juicio no debe considerarse como un mero comportamiento teórico sino en consonancia con Bergmann "una manifestación del alma donde tienen parte su naturaleza práctica y su facultad¹¹² de desear".¹¹³

No es posible hacer un juicio lógicamente perfecto sin afirmarlo o negarlo, en el sentido lógico de cada juicio, somos el componente puramente imaginativo, pues es sólo por afirmación o negación que se hace una relación representativa de algo a lo que los predicados deben aplicarse como verdaderos o falsos. Todo juicio completamente desarrollado no sólo en su sentido lógico sino también en el psíquico debe contener una afirmación o negación, otro tipo de juicios no desarrollados pueden tener un interés psicológico, pero no epistemológico.

Como ya se advirtió, Rickert no se quedó en el sentido lógico del juicio, pues, a partir del sujeto meramente representativo (*lediglich vorstellenden Subjekt*) no se puede encontrar el objeto de cognición, sólo algo que es independiente del sujeto teórico puede ser objeto de

¹¹² „eine Aeusserung der Seele, an welcher ihre praktische Natur, das Begehungsvermögen, beteiligt". La palabra empleada en el texto es *Begehungsvermögen*; sin embargo, al tener cierta complejidad para su traducción he usado la traducción que hace Deleuze respecto a esta palabra en *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Begehrung puede entenderse como deseos y apetitos.

¹¹³ Rickert, 1904, p. 93

conocimiento. Pero como la verdad no es posible en meras representaciones, sino sólo en juicios, el concepto de juicio no puede separarse del concepto de conocimiento.¹¹⁴

La necesidad de un objeto de conocimiento no debe ser considerado como algo independiente a la conciencia, conocer no puede ser simplemente representar debido a la riqueza subjetiva involucrada en el mismo proceso, ello dejaría a un “sujeto” en términos de un objeto frente a otro objeto. Tales motivos justifican los señalamientos rickertianos respecto al conocer como un acto de enjuiciamiento.

Todo conocimiento comienza con juicios, procede de juicios y sólo puede existir en los juicios. La cognición demuestra ser un proceso que nunca puede contener sólo representaciones, cuya significación hace que una afirmación o negación sea inseparable, ya que solo a través de la afirmación o la negación, algo se hace verdadero o falso, es decir, conocimiento. Desde este punto de vista, por lo tanto, se puede ver que las representaciones no tienen un significado independiente para la cognición. Pero este resultado no solo es negativo y sirve para destruir el concepto habitual de cognición, sino que también nos mostrará cómo podemos llegar a un concepto nuevo y genuino de conocimiento. (Rickert, 1904, p.103)

Cualquier psicología que quiera ser puramente sensualista tendrá que mostrar que incluso el juicio afirmativo o negativo considerado como un estado psíquico, no es más que un complejo de sensaciones. Dicho complejo o multiplicidad de la realidad no puede ser concepto, se necesita de un elemento simplificador que pueda ser accesible para el conocimiento. “En contra de un planteamiento idealista Rickert enfatiza que conocer es una acción práctica verdadera, la cual requiere del objeto que otorga la verdad”.¹¹⁵

¹¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 102

¹¹⁵ Xolocotzi, 2007, p. 59

Al experimentar sentimientos de placer, dolor, comodidad, incomodidad, agrado o desagrado, etc., siempre nos enfrentamos a la opción de un posicionamiento en relación con un valor que no existe. En otras palabras, tal juicio no procede en una visión apática, sino afirmativa o negativa, que expresa una aprobación o desaprobación, una declaración de un valor. “Mientras que las actuaciones solo estén preordenadas, van y vienen sin que nosotros nos ocupemos de ellas. Pero como sentimos que son agradables o desagradables, como deseamos o detestamos, si queremos, estamos de acuerdo o rechazados cuando juzgamos”.¹¹⁶ En un juicio completamente desarrollado se da un comportamiento práctico que aprueba o desaprueba algo.

Con esto podemos ver cómo Rickert cuestiona y revive la concepción moderna de la subjetividad y abre nuevas posibilidades interpretativas al respecto. Él intenta determinar al sujeto en forma diferente, esto es, no a partir de una visión con base en la representación, sino ampliar el horizonte del conocimiento. El sujeto es cognoscente pero el conocimiento no es mera representación... Rickert por su parte también transforma el *cogito* cartesiano. Y esto se muestra en el hecho de que el *cogito*, el pensar, no es de entrada representación, sino juicio, cuya ejecución sólo es posible a partir del ámbito valoral. Esto a su vez significa un cierto rompimiento con una visión meramente teórico-representativa, en tanto que al enjuiciar ocurre una aceptación o rechazo, que ubica al conocer más bien en una dimensión práctica. Con ello Rickert otorga las bases para pensar la subjetividad más allá de las determinaciones de la modernidad. (Xolocotzi, 2007, p. 76)

Esa vuelta a la concepción moderna de la subjetividad señalada por Xolocotzi es el resultado principalmente de la clara admiración de Rickert al subjetivismo crítico kantiano y su concepto de lo trascendental: el primero, por ser asumido como un baluarte contra la metafísica y el psicologismo; y el segundo, por apuntar a un reino sumamente interesante

¹¹⁶ Rickert, 1904, p. 104

por descubrir “el reino irreal de significado y valor... porque este reino no es ni físico ni mental, ni natural ni sobrenatural, no se encuentra en la experiencia o más allá de ella, sino antes de ella en las condiciones de posibilidad”.¹¹⁷

Para Rickert lo que posibilita la participación de un sujeto con un criterio veritativo es la exigencia de un posicionamiento valorativo. El conocimiento es un proceso que se convierte en sentimientos de certeza o evidencia que psíquicamente pueden entenderse en el placer o disgusto. La verdad debe ser buscada en el ámbito de los valores o deber y el modo de acceso es el enjuiciamiento, la verdad no es, sino que vale. Este resultado toma un distanciamiento no sólo del psicologismo, sino también de todas las presuposiciones acerca de un ser trascendente. Los sentimientos son los que guían nuestro conocimiento, el acto de la cognición en sí solo puede existir en el reconocimiento del valor de los sentimientos, y se deduce de esto: la cognición es el reconocimiento o el rechazo. “Esto solo podría pasarse por alto, siempre y cuando uno considerara que el juicio fuera una descomposición o vinculación de ideas y no prestara atención al hecho de que el núcleo lógico real del juicio, afirmado y negado, aprobado o desaprobado es un posicionamiento sobre un valor”.¹¹⁸

En suma, la propuesta epistemológica de Rickert buscó resolver la realidad de “un mundo exterior”, propuestas cognoscitivas que explican el conocimiento como un simple hecho de facto o aquellas que postulan a un hombre teórico aislado, sin la comprensión del hombre completo que está en lo múltiple de una actitud valorativa.¹¹⁹

¹¹⁷ Beiser, 2011, p. 436

¹¹⁸ Rickert, 1904, p.108

¹¹⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 109

§8

Emil Lask y el posicionamiento de la verdad en el ámbito de la validez objetiva

Entre los muchos pensadores alemanes importantes a los que Rickert dio clase, asesoró e influenció, se encuentra uno que en su momento fue reconocido como su alumno brillante, filosóficamente sofisticado y destacado, en quien, la teoría de los valores inspirada desde Lotze, continuada por la escuela de Baden, tuvo como cause su filosofía y fue Emil Lask.¹²⁰

Después tomar clases con Windelband en Heidelberg y Rickert en Freiburg, Lask escribió su disertación *El idealismo de Fichte y la historia (Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902)*¹²¹ bajo la dirección de Rickert y su habilitación en Heidelberg (1905) con Windelband, donde finalmente obtuvo un puesto como profesor (1910). Un discurso muy importante pronunciado en ese lugar fue *¿Hay una primacía de la razón práctica en la lógica? (Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik? 1908)*¹²² donde marcó una clara distinción entre la esfera del conocimiento y la moral. Asimismo, en Heidelberg, redactó dos cuidadosas obras tituladas: *La lógica de la filosofía y la teoría de las categorías. Un estudio del dominio de la forma lógica. (Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den*

¹²⁰ Lask 1875-1915. Otro filósofo importante que obtuvo una formación muy parecida a la de Lask fue Hugo Münsterberg

¹²¹ In *Gesammelte Schriften*, Band I, Eugen Herrigel (ed.), Tübingen: Mohr, 1923.

¹²² In *Gesammelte Schriften*, Band I, Eugen Herrigel (ed.), Tübingen: Mohr, 1923.

Herrschaftsbereich der logischen Form, 1911)¹²³ y *La doctrina del juicio (Die Lehre vom Urteil*, 1912).¹²⁴

Gracias a la influencia de Lotze, Windelband y Rickert, el pensamiento laskiano coincidió en caracterizar a la filosofía como ciencia de la validez, pero realizó algunas advertencias respecto a ello. En el apartado titulado *La teoría de los dos objetos y la tesis copernicana (Die Zweigegenstandstheorie und die Kopernikanische These)* en *Die Logik...* sugirió que la insistencia neokantiana de la escuela de Baden en la objetividad de lo que es válido respecto a la distinción entre lo fáctico y lo normativo corre el peligro de convertirse en una metafísica de dos mundos; como fue el caso de Lotze según la opinión de Lask, quien optó por una teoría dual dividiendo el reino del ser y el dominio de la validez, algo incompatible con el kantismo.

Sin embargo, ello no explicaría como las representaciones dadas por los sentidos se relacionan con los objetos, pues a partir de dichas teorías se recuperó la posibilidad de hacer una división en la que, por un lado, no solo lo sensual o sensorial (*Sinnliche*), sino el campo del ser¹²⁵ se mantuvo, a través, de un giro copernicano kantiano.

Todo el dogmatismo pre-kantiano del pensar racionalista, empirista y escéptico tiene con respecto a la relación entre la esfera teórica y el objeto de conocimiento, su esencia común en el hecho de que todavía hay una relación entre una ruptura, una dualidad entre objeto y verdad, "ser" y "saber", aseveraciones de ser y contenido cognitivo trascendental, donde la objetividad más allá de la "comprensión" de lo teóricamente inteligible se establece fuera de la validez lógica. La verdadera superación de todo

¹²³ En *Gesammelte Schriften*, Band II.

¹²⁴ En *Gesammelte Schriften*, Band II.

¹²⁵ *Seinsgebiet*

“dogmatismo” (en el sentido epistemológico más estrecho) se manifiesta en la eliminación de esa metalogicidad, esta "trascendencia" frente a lo lógico, en la abolición de esta independencia de ser de la esfera lógica, en la destrucción del antiguo asunto de opuestos y contenido de verdad, en el conocimiento de la lógica trascendental o la naturaleza "comprensiva" del ser. (Lask, 1923, Band II, p. 28)

Si para Kant el sujeto juega un papel preponderante en el proceso de conocer, por su parte, Lask agrega que el ámbito total de lo pensable debe dividirse en dos hemisferios (*Hemisphären*), como una subestructura categórica-lógica, no sólo de conocimiento empírico-científico, sino también del filosófico. Así, las dos esferas heterogéneas se resuelven con total claridad y ese territorio desconocido puede desplegar una multitud de significados, llenándose de matices, detalles, desvanecimientos, todo un cosmos de significados individuales válidos y formas válidas, una realidad valiosa e instigada por la subjetividad.

Al señalar que algo es efectivo (*tatsächlich*) o real (*wirklich*), no significa nada más que en verdad (*Wahrheit*) es así. Es decir, tanto la efectividad (*Tatsächlichkeit*) como el carácter de realidad (*Wirklichkeitscharakter*) de algo (*etwas*) tienen un significado objetivo, una verdad consigo. “La consistencia objetiva (*Der objektive Bestand*)¹²⁶, la firmeza e independencia de la realidad (*Wirklichkeit*) y la "naturaleza" (*Natur*), la necesidad e incorruptibilidad de los acontecimientos (*Geschehens*), no son más que necesidad e incorruptibilidad de la verdad (*Wahrheit*)”.¹²⁷

¹²⁶ *Bestehen* significa: mantenerse en pie, estar firme, no desaparecer, existencia, consistencia. Rivera en su traducción de *Ser y Tiempo* lo traduce como subsistencia aludiendo a aquello que perdura, permanece y se mantiene en el ser. Incluso puede entenderse en algunos casos con relación a la idea de determinar (*bestimmen*) o definir algo.

¹²⁷ Lask, 1923, Band II, p. 29

No se trata de una relación entre el sujeto (*Subjekt*) que conoce y el objeto (*Gegenstand*), no dualidad sujeto-objeto (*Subjekt-Objekt*), sino de una relación (*Verhältnis*) entre el conocimiento trascendental lógico (*transzendentallogischem Erkenntnis*) y el objeto. La originalidad de Kant consistió en que la objetividad (*Objektivität*) se transfiere a la subjetividad necesaria y universalmente válida. Por tal, es necesario que para lograr exitosamente el giro copernicano se destruya la dualidad de la objetividad y validez lógica, el contenido lógico como la objetividad deben resolverse o fundarse como contenido constitutivo-lógico-trascendental, en tanto, la objetividad en el objeto es resultado de la validez lógica.

Esto es lo que dice la revolución copernicana cuando se percibe como el acto de la lógica trascendental (*die Tat der transzendentalen Logik*): el contenido de validez lógico (*der logische Geltungsgehalt*) no gira alrededor de los objetos (*Die Gegenstände*), no depende funcionalmente de ellos, no está vinculado a ellos como una sombra (*Schatten*) que los acompaña, ni es verdad (*Wahrheit*) sobre ellos. Eso significa que inversamente tanto los objetos como la verdad giran en torno a la validez lógica. Los objetos tratan sobre validez lógica (*logisches Gelten*) y su objetualidad (*Gegenständlichkeit*) es una verdad válida (*geltende Wahrheit*); así, la efectividad (*Tatsächlichkeit*) es en tanto existencia de la verdad (*Wahrheit Bestehen*), la cohesión real y causal de la realidad (*Wirklichkeit*) tanto como en la verdad pertenecen juntos. (Lask, 1923, Band II, p. 30)

A partir de lo anterior se puede indicar una reformulación de las tesis lotzianas, de modo que, la teoría de dos mundos es ahora para Lask, una teoría con dos elementos o esferas. “*Die Zweiweltentheorie ist in eine Zwei-Elemententheorie umzubilden*”,¹²⁸ donde se pueden distinguir un elemento formal (*Gültigkeit*) y otro material o sensible (*Gegenständlichkeit*), un autentico giro copernicano donde la validez teórica es sólo objetividad. El tema de la filosofía es la validez y su objeto es la verdad. La validez no es suprasensible (*Uebersinnlichen*)

¹²⁸ *Ibid.*, p. 45

sino no-sensible (*Nicht-Sinnlichen*), pues es un elemento de los objetos sensibles de nuestra experiencia. Para Lask un objeto tiene valor, por tal, su objetividad es la validez.

Lask parte de una división del ámbito total de lo pensable (*das All des Denkbaren*) en dos “hemisferios” (*Hemisphären*): el de “lo que es” (*Seiendes*) y el de “lo que vale” (*Geltendes*). Se trata, como el propio Lask explica, de una distinción que, en esa forma, había sido introducida originalmente por Lotze. Su decisiva importancia residiría en el hecho de que haría posible evitar toda ingenua “hipostatización” (*Hypostasierung*) de lo lógico, al colocar en el centro del interés el problema de la mediación entre lo que es y lo que vale. (Vigo, 2013, p. 22)

Un giro de las propuestas lotzianas hacia Aristóteles se puede advertir con claridad en Lask, pues la validez no está ya en el orbe de ideas platónicas sino en las estructuras categoriales que están siempre en un material sensible, es decir, una composición hilemórfica de forma categorial y material sensible. La verdad, a diferencia de Rickert, ya no se da en el juzgar sino en el ámbito categorial de la validez objetiva que se da previamente a toda actividad subjetiva, expuesta en la lógica trascendental kantiana, aunque interpretada objetivamente por él. O sea, Lask restituyó el sentido apriorístico y ontológico de las categorías, como también su validez objetiva, lo que Lotze llamó ser, se convirtió en una categoría regional, donde ser designa únicamente lo que existe al modo de la efectividad, mientras que lo que existe al modo de los principios lógicos es el valer.

A partir de la distinción de Lotze entre la psicología (actos del pensamiento que son eventos) y teoría del conocimiento (contenidos del pensamiento que son válidos) y una interesante discusión con Rickert y Windelband, Lask en su lección sobre *La teoría del juicio* (*Die Lehre*

vom Urteil)¹²⁹ hace su propia interpretación y distinción entre acto (*Tat*), contenido (*Inhalt*) y objeto (*Gegenstand*); considerando que a partir de dichos elementos, el juicio debe entenderse como cualquier significado trascendental y objetivo, y debe eliminarse completamente del ámbito de la lógica trascendental, pues está separado de él por un abismo; por lo tanto, debe concebirse como una entidad de relevancia formal-lógica. Así, posicionó los juicios en un contexto más amplio y de gran importancia para la lógica, pues se encuentran en el límite de los dos hemisferios de lo lógico, el punto decisivo de la transición.

De manera general se puede decir que la teoría del juicio de Lask buscó reconocer al objeto como un estándar de la verdad y que esa verdad no dependiera del acto de juzgar, rechazando la opinión de Rickert respecto a que, en el acto de juzgar, el sujeto adopta una postura con relación al contenido objetivo, lo cual implicaría que nuestros actos de juzgar se refieran a algo creado por nuestros actos de juicio, como consecuencia, nuestros juicios no responderían a algo previo al acto de juzgar, todo ello sin dejar de considerar que el contenido objetivo se crea mediante el acto de juzgar.

Por otra parte, al juzgar no juzgamos el objeto en sí, pues al tener los juicios una estructura, el objeto es un todo no estructurado cuya articulación en partes es obra de la mente. Por tal motivo, tanto el contenido del juicio como el contenido del objeto en sí, los llamó objetos primarios del juicio (*primären Objekten der Urteilsentscheidung*). Éstos son un todo estructurado, que justamente por ser estructurado son distintos del objeto en sí mismo, pero sus estructuras son distintas de las estructuras lógicas que poseen los juicios, así que los objetos primarios son también distintos del contenido del juicio.

¹²⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 283-463

En ese sentido, un objeto primario está a la base de la decisión del juicio, donde no se busca una contradicción, sino que se busca una materia (*Materie*) mutuamente opuesta. Este nivel más alto de la antítesis, donde la oposición comienza como tal, la esencia de la contradicción debe ser estudiada. Este contraste (*Gegensätzlichkeit*) debe dar sentido a las estructuras significativas de elementos valiosos como aquellos sin valor, en una estructura total de sentido, como el punto de referencia para toda orientación estructural (*als den Richtpunkt für alle Strukturorientierung herbeizuziehen*).¹³⁰ Juzgar es una decisión sobre si la predicación en el objeto primario es válida y el contenido es la idea de que el objeto primario es válido. El juicio apunta a reproducir en una forma estructurada el objeto originalmente no estructurado y la verdad, como la reconstrucción adecuada del objeto se convierte en una especie de correspondencia.

Según Lask, para la lógica tradicional, los elementos finales de la relación son sujeto y predicado, pero hay una relación o referencia indiferente (*indifferente Bezogenheit*) que comprende los distintos elementos y es la cópula. Por ello, la lógica subdivide la existencia cualitativamente indistinta que queda según la distinción del sujeto, predicado y cópula. Sin embargo, los objetos del juicio no son indiferentes *per se*, pues la cópula respecto del valor es una relación esencial e inherente.

El punto de vista aquí representado también puede formularse de esta manera: si uno ve a través de la neutralización artificial de los objetos primarios, entonces no debe reconocer una "cópula" neutral, sino solo una de valores pronunciados. Pero, en relación con las insinuaciones aristotélicas de uso escolar, el momento copulativo que une los elementos a una unidad cerrada se denomina "forma", y el conjunto elemental de elementos a ser copulados se llama "materia". Por lo tanto, la "forma" de los objetos de juicio no debe considerarse como una indiferente, sino como una opuesta

¹³⁰ Lask, 1923, Band II, p. 308.

diferenciada. Sin embargo, esto ya muestra que en la teoría estructural del juicio se puede esperar toda una serie de conceptos de forma y materia... Así, en el curso de la investigación, la multiplicidad recurrente de conceptos materiales es nuevamente una indicación de que la teoría del juicio es en su mayoría, una estructura completa de grados de complicación, de distancias, de pares de opuestos. (Lask, 1923, Band II, p. 316)

La propuesta laskiana indica que una oración está compuesta de materia y forma, la materia es el contenido sensible no válido o contenido lógico, mientras que la forma del sentido es la validez. Dicha materia no es conceptual o reducible a lo conceptual, el contenido de una conciencia sensorial que sólo se puede asimilar, sentir o intuir pasivamente. De modo que el sentido de una oración no refleja o copia lo sensorial dado: lo sensorial dado es su materia. Al respecto Lask señala una distinción entre panlogicismo y panarquía del logos; la primera es la visión de que todo el contenido es contenido conceptual (el tipo de contenido que es el tema de la lógica) y la segunda, donde todo contenido, incluso el contenido sensorial, puede ser objeto de forma conceptual sin reducirse a éste.

§9

Dilthey. La fundamentación de las ciencias del espíritu y la importancia de la vida misma

En dirección de una articulación de la recepción de las propuestas neokantianas, principalmente las de la escuela de Baden que en este trabajo se han señalado, entendiendo a Windelband como su precursor, a Rickert como aquel que llevo a una maduración interesantes propuestas y Lask, quien a partir de sus originales críticas el neokantismo alcanzó su culmen y desenlace, se puede señalar a Dilthey como un filósofo de gran importancia que nos permitirá vislumbrar el paso de diversas problemáticas a algunos de los más importantes modelos de constitución de la experiencia contemporáneos y entender en el tercer capítulo si el modelo kantiano tiene actualidad en estas discusiones.

Dilthey tuvo un amplio acervo filosófico, pero entre sus principales influencias se encuentran: Immanuel Kant y Friedrich Schleiermacher¹³¹. Sigue resultando refrescante su pensamiento como una invitación a la vida, aquella intimidad que a partir de nuestra naturaleza sensible desemboca en vivencias memorables, hombre-naturaleza; pero más aún, si contextualizamos dicho pensamiento con aquellos fuertemente difundidos en su época como el positivismo¹³² y de manera especial, la observación empírica como el método

¹³¹ Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Spruce y Schelling, son otros pensadores de gran repercusión en la propuesta filosófica de Dilthey. Podemos señalar tres principales filosofías que influyeron en el pensamiento diltheyano, la filosofía trascendental, idealismo hegeliano y filosofía de la voluntad.

¹³² Recordemos que en el siglo XIX surgió principalmente en Francia con Saint-Simon, Augusto Comte y John Stuart Mill, este último británico, un fuerte movimiento filosófico que rápidamente se difundió en toda Europa.

fidedigno de las ciencias resulta aun más destacable. Lo cuestionable de aquellos métodos es, entre otras argumentaciones que podrían hacerse, que no permiten hacer frente a problemáticas histórico-sociales.

La fundamentación de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*)¹³³ requirió una “crítica de la razón histórica” indicada ya por la escuela neokantiana de Baden, aunque con un método distinto, pues Dilthey no consideró que la razón tuviera gran poder en el proceso del conocer, así que, reconoció en sintonía con Schopenhauer y Nietzsche un carácter irracional que sobrepasa a la razón en la realidad vivida.

Por tal motivo el punto central de la propuesta filosófica diltheyana no está en la razón sino en la vida humana. Tal apreciación es comparable a la crítica a la metafísica que ejerce Kant en *KrV*, debido a su creciente desconfianza respecto a las ciencias naturales, buscando el reconocimiento de las ciencias del espíritu en su estatus científico. Se puede señalar que Dilthey aportó al neokantismo una problematización de la evolución histórica, donde el hombre y la historia mantienen una imprescindible relación, en ese sentido, el hombre sería un ser histórico hasta profundidades inconscientes.¹³⁴

Si bien los objetos de la experiencia externa se encuentran en un ámbito fenoménico, los contenidos de la experiencia interna no lo son, ellos son contenidos reales y el tiempo que nos relaciona con la historia deja de ser una forma ideal como en el caso de Kant. En este sentido, se puede indicar claramente que, si nuestro acceso a la naturaleza no es del todo un

¹³³ Las *Geisteswissenschaften* comprende desde humanidades hasta ciencias sociales: filología, literatura, cultura, religión, psicología, ciencias políticas, economía, etc.

¹³⁴ Cfr. Dilthey, GS VII, p. 130-135

acceso directo desde la tradición kantiana, no completamente comprensible; nuestro acceso al mundo humano de la historia se convierte en centro de su interés, donde la realidad de la experiencia vivida se vuelve necesaria para la comprensión de la vida humana y completamente accesible a nosotros.

Sin embargo, la comprensión sólo puede ser confiable si procede de la interpretación de las objetivaciones humanas, por tal, no podemos quedarnos en la introspección sino en una comprensión histórica, donde la relación hombre-historia aporta una verdadera y auténtica autocomprensión.¹³⁵

El hecho de la conciencia de acuerdo con Dilthey fue interpretado desde la modernidad en una sola dirección: como representación (*Vorstellung*). Y representaciones para Dilthey son "abstracciones". Si la experiencia es pensada en forma intelectual sólo como representación, entonces ella corresponde a aquello que representa: la conciencia. Se trata pues de una conciencia representadora o abstrayente. Esto es para Dilthey una interpretación limitada en donde la pregunta por la vida en sus rasgos esenciales no puede ser encontrada. (Xolocotzi, 2007, p. 93)

Dilthey expuso en sus escritos una fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu y que éstas tuvieran explicaciones tan legítimas como las ciencias naturales. Una ciencia con validez general que internamente pudiera proporcionar la justificación de las ciencias del espíritu en su conjunto; A, una transferencia de nuestra experiencia interna a una realidad externa, donde a partir de componentes viables se posibilita la conexión de dicha experiencia en nuestra conciencia.

¹³⁵ Revisar Makkreel, Rudolf, "Wilhelm Dilthey", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. USA: Stanford University, Edward N. Zalta.

Las *Geisteswissenschaften* requieren un método que se desarrolle de manera histórica y crítica, teniendo a la humanidad como el tema que explique la naturaleza del conocimiento, una integración de la comprensión histórica que se corresponde a la relación del hombre y la historia. Es decir, que las *Geisteswissenschaften* no tengan como fundamento un constructo lógico, sino que a partir de consideraciones reflexivas consideren su génesis histórica. Lo histórico como la máxima expresión de vida de la humanidad, buscando hacer inteligible la historia en sí misma. La realidad sólo puede entenderse como tal en su contexto histórico, nuestro conocimiento puede en retrospectiva organizar la vida llena de asociaciones e interpretar niveles accesibles que arrojen luz respecto a la vida misma¹³⁶. A partir de un despliegue de interdependencia recíproca de un todo y sus partes se puede entender el material de las *Geisteswissenschaften*.

Si las condiciones bajo las cuales se sostiene el conocimiento de la naturaleza son fundamentales para la construcción de las humanidades en el mismo sentido, todos los modos de procedimiento mediante los cuales se alcanza el conocimiento de la naturaleza en estas condiciones serían aplicables al estudio del espíritu, y nada menos que ellos, el tipo de dependencia de las verdades entre sí, y de las relaciones de las ciencias entre sí, sería el mismo aquí y allá: entonces la separación de la fundación de las humanidades no sería útil para las ciencias de la naturaleza. De hecho, es precisamente la más controvertida de las condiciones en que se encuentra la cognición científica es la disposición espacial y el movimiento en el mundo externo, lo que no influye en la evidencia de las ciencias del espíritu, ya que el mero hecho de que los fenómenos existen y son signos reales, es suficiente para la construcción de sus oraciones. Entonces, si uno camina sobre esta base más estrecha, se abre la posibilidad de conectar las verdades de las ciencias del hombre, la sociedad y la historia para obtener una certeza de que las ciencias naturales, si quieren ser más que descripciones de fenómenos nunca podrán llegar a ello. (Dilthey, GS I, p. 119)

¹³⁶ Ver Dilthey, GS I, p. 73

El posicionamiento especial que tiene la historia respecto de otras ciencias es que, sólo a través del contraste histórico de la búsqueda de subordinar la unidad de los individuos en la sociedad a un concepto se puede tener una justificación temporal. El hombre únicamente puede entenderse en un contexto histórico y social, por ello, es en el acontecer de la vida, en la vida pulsante (*im pulsierenden Leben*)¹³⁷ donde surge el conocimiento. “El hombre, como hecho que precede a la historia y la sociedad, es una ficción de explicación genética; la persona que tiene una saludable ciencia analítica como su objeto es el individuo como parte de la sociedad”.¹³⁸

Dilthey consideró que una conciencia pura o subjetividad trascendental como base de la propuesta epistemológica de Kant, es carente de un contexto histórico-social-cultural y por lo tanto de una realidad genuina. Aquí, la psicología¹³⁹ juega un papel importante, pero en dependencia de la vida llena de fuerzas y que al objetivarse toma forma de instituciones, pero también de otro tipo de espacios llenos de valor, sentido y significado, dando cabida a las distintas concepciones del mundo y constituyendo un lugar propio del hombre, donde además puede desarrollarse intersubjetivamente.

La ciencia busca dar corrección y fertilidad a este tipo de subjetividad y desarrollar proposiciones generales cuyo tema es esta unidad individual, cuyos predicados son todas declaraciones sobre ellas, que pueden ser fructíferas para la comprensión de la sociedad y la historia. Pero esta tarea de la psicología y la antropología cierra su ámbito más allá del estudio de las uniformidades de la vida espiritual, reconociendo sus diferencias típicas, la imaginación del artista, someter el personaje del actor a la descripción y el análisis, y complementar el estudio de las formas de vida espiritual

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 35

¹³⁸ Dilthey, GS I, p.32

¹³⁹ Para más referencia respecto al posicionamiento de Dilthey respecto a la psicología ver Gundlach, 2017, p. 157-170

mediante la descripción de la realidad de su curso y su contenido. Esto llena la brecha que existe en los sistemas de la realidad sociohistórica entre la psicología, por un lado, la estética, la ética, las ciencias políticas y la ciencia histórica por el otro: un lugar hasta ahora reservado solo para las generalizaciones inexactas de la experiencia de vida, las creaciones de los poetas, representaciones del mundo, hombres de personajes y destinos, verdades universales indefinidas, que el historiador entrelaza en su narrativa.

Es sólo pensando al hombre en su vida misma, en su complejidad de relaciones con diversas cosmovisiones del mundo (*Weltanschauung*), la vida como el todo y el despliegue que conecta ese todo, la manera en que puede superarse una concepción abstracta del hombre; todo ello, sin olvidar la pretensión estrictamente teórico-cognoscitiva que se tiene como objetivo.

El mundo humano tiene su fundamento (*Grundkörper*) en el individuo y éste está en continuo desarrollo.¹⁴⁰ El interés de Dilthey por planteamientos teóricamente determinados con sentido conceptualizador no deben perder atención, pues al buscar una fundamentación de las *Geisteswissenschaften* se establece ante cualquier otro objetivo, la búsqueda de una base científica, la cual sólo puede quedar establecida en la experiencia.¹⁴¹

Con esto queda claro que la vida como vivencia no significa un mero interior, sino que se entiende siempre respecto a su correlato que es el mundo. La vida en términos de Dilthey es aquello que acontece en el roce entre uno mismo y el mundo. Y esto significa que la vida sólo puede entenderse respecto al mundo pensado como resistencia. Lo otro, las cosas, son vistas por Dilthey en su carácter de resistencia. En esta dirección cambiante o roce interviene el carácter social e histórico de la vida. De esta forma, la complejidad de la vida es vista por Dilthey a partir de un nexo tal en donde interviene la dirección cambiante con el mundo, lo social y lo histórico. (Xolocotzi, 2007, p 97)

¹⁴⁰ Dilthey, GS VII, p. 77-188

¹⁴¹ Dilthey, GS XIX, p. 340-345

Dilthey cuestionó una idea de subjetividad centrada en el ámbito teórico, en la cual, se produce la relación sujeto y objeto. Además de señalar que la perspectiva epistemológica tiene como resultado una concepción distorsionada de la vida humana. El hombre no debe ser reducido a funciones intelectuales, por ello, Dilthey buscó que la filosofía tuviera como base una comprensión completa o no parcializada de la vida. La crítica a la teoría del conocimiento moderno es por su misma concepción de sujeto: “Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no corre sangre verdadera, sino la tenue savia de la razón como mera actividad intelectual”.¹⁴²

La afirmación de la posibilidad de una conciencia ampliada en términos afectivos, una conciencia tripartita y una conciencia de carácter histórico, es decir, una conciencia que puede pensarse en el tiempo permitiría lograr conocimientos a partir de la realidad dada, el movimiento que incluye ir del todo a sus partes y de las partes al todo.

El acceso a la vida se entiende para Dilthey en esa forma. No es una explicación teórico-cognoscitiva al modo de la ciencia natural, tampoco es una construcción en el sentido de Rickert, sino que es una descripción en cuanto destacar sus rasgos característicos. ¿Pero cuáles son esos rasgos? ¿Cómo pueden ser descritos? Lo que debe ser descrito, como ya indicamos, es el nexo estructural dado, que al ser presupuesto tiene rasgos vivientes, históricos. Este lado de la observación constituye el aspecto hermenéutico. En este sentido, podemos decir que la autognosis tiene un carácter hermenéutico, ya que la descripción de los rasgos característicos de la vida ocurre como una aclaración de las presuposiciones. Por ello, este nexo estructural presupuesto y su descripción son las metas del ámbito de la autognosis. (Xolocotzi, 2007, 103)

La autognosis indica los nexos dados mediante la descripción de la vivencia misma que nos muestran un método teleológico. La comprensión e interpretación concentran un papel de

¹⁴² Dilthey, 1986, p.39

suma importancia en la fundación hermenéutica de las ciencias con el objetivo de garantizar la objetividad del conocimiento. En este sentido, podemos señalar la dificultad respecto a la objetividad de la interpretación al no poder reconocerse una interpretación definitiva. Pertenecer al mundo común del espíritu nos posibilita a encontrar el yo en el tú, cuando una comunidad comenta sus distintos y diversos elementos, lo discursivo también entra en juego.

Dilthey mantuvo una postura en relación de los límites de la subjetividad teóricos cognoscitivos accesibles mediante la representación expresando la posibilidad de una conciencia ampliada en términos afectivos. Entonces, el punto de partida de su propuesta es el todo de la misma vida a partir del contexto y evolución de nuestras vivencias, la vida como una “realidad fundamental”¹⁴³ u “ontología de la vida”¹⁴⁴.

Sin duda Dilthey abrió nuevas interrogantes, una de ellas podría ser ¿realmente es posible entender las *Geisteswissenschaften* con un modelo que ha heredado algunas características de un modelo hecho para las ciencias naturales? Al parecer el nuevo método hermenéutico teleológico que ofreció con el fin de establecer una base científica teniendo como acceso a la experiencia de la vida misma indica nuevas posibilidades, pero como señala Xolocotzi “pese a la radicalidad de su planteamiento, permanece en el modelo subjetivista al mantener la estructura del pensar teórico-cognoscitivo moderno. La propuesta diltheyana llevó a cabo una extensión del horizonte de la conciencia, pero la conciencia misma no es puesta en cuestión”.¹⁴⁵

¹⁴³ GA 66, p. 412

¹⁴⁴ SuZ, p. 46

¹⁴⁵ Xolocotzi, 2007, 107

Tercer capítulo

§10

Las tres críticas kantianas como un proyecto¹⁴⁶

Hablar de la actualidad del modelo kantiano respecto a la constitución de la experiencia conlleva considerar distintos elementos de dicha teoría en su conjunto. Ello no quiere decir que la postura del presente trabajo sea defender el logro de un sistema cerrado y completo de la teoría kantiana, pues en concordancia a la posición de distintos pensadores respecto a la dificultad de sostener un sistema filosófico capaz de ofrecer satisfactoriamente todas las respuestas a las distintas problemáticas filosóficas, se considera que tal pretensión sería además de peligrosa, insostenible; pues, caería en la necesidad de justificar elementos que forzosamente articulen y justifiquen un sistema. Heidegger dice en *Neuere Forschungen über Logik* algo al respecto:

Para empezar, ya que en filosofía los problemas están íntimamente entrelazados, y uno se disuelve y sustituye al otro, debe existir una conexión cierta, si no estrictamente sistemática. Un sistema cerrado hoy sería una empresa demasiado arriesgada en la abundancia de preguntas sin resolver, pero también nos alejaría de la tarea. (Heidegger, 1912, GA I, I)

¹⁴⁶ Todas las citas de obras cuyo contenido no es en idioma español han sido traducciones propias.

En ese sentido, dar cuenta respecto a la constitución de la experiencia, sigue siendo una tarea de suma importancia, pues remite o conecta de manera inmediata a otras problemáticas como la subjetividad, objetividad, representación, juicios, conceptos, pero de manera especial, a la vida misma. Esto justifica la exposición en el primer capítulo de distintos elementos de la propuesta kantiana con la finalidad de estar en condiciones para realizar una reconstrucción que explique la actualidad de dicha teoría de la experiencia.

Incluso no basta señalar a la tercera crítica únicamente como un puente o mediación entre *KrV* y *KpV*, sino mostrar la pretensión sistemática en sus tres obras; es decir, se puede argumentar si el objetivo por parte de Kant respecto a su sistema fue exitoso o no, pero no sus pretensiones defendidas claramente en la *KU*, donde buscó someter a la *Urteilkraft* por el examen crítico al que fueron sometidas: la razón pura teórica (*die reine theoretische Vernunft*) y la razón pura práctica (*die reine praktische Vernunft*). De modo que, el proyecto kantiano quedaría delineado pasando su crítica a las facultades cognoscitivas, considerada por el propio Kant, como una exigencia necesaria para toda propuesta filosófica.

La Crítica de la razón pura teórica, que se consagró a las fuentes de todo conocimiento *a priori* (por tanto, también de lo que en él pertenece a la intuición), proporcionó las leyes de la naturaleza. La Crítica de la razón práctica, la ley de la libertad. Así, parece que los principios *a priori* de la Filosofía en su totalidad ya han sido tratados exhaustivamente. Pero, si el entendimiento proporciona leyes *a priori* de la naturaleza, y la razón, por su parte, leyes de la libertad, es de esperar que el Juicio¹⁴⁷, que establece la interconexión de ambas facultades, suministre también, por analogía, tanto como aquellos sus principios *a priori* peculiares, poniendo quizás el fundamento para una parte especial de la Filosofía. (Kant, 2011, §II)¹⁴⁸

¹⁴⁷ *Urteilkraft*

¹⁴⁸ Kant explica en líneas siguientes que la *Urteilkraft* es una facultad de conocer tan particular y poco autosuficiente que no puede dar conceptos como el entendimiento (*Verstand*) ni ideas de objeto alguno como la razón (*Vernunft*), pero sin duda tiene una tarea mediadora de suma importancia.

Si bien, no se busca la defensa de la filosofía kantiana como un sistema filosófico completo, si conviene tener presente la pretensión por parte del filósofo de *Königsberg* con relación a ello. Es decir, si consideramos las tres críticas kantianas (*KrV*, *KpV* y *KU*) en su conjunto, se posibilitará entender su concatenación y desarrollo en lo general, pero, también de algunos puntos de central importancia en el proyecto kantiano, un ejemplo de ellos es el sobresaliente papel de la *Urteilkraft* como capacidad del conocer.

La integración de los nuevos elementos presentados por Kant en la *KU* es sistemáticamente relevante, de manera especial, la destacada función de los juicios reflexionantes. Pues, en consonancia con lo expuesto por Kant en sus primeras críticas enriquece el modelo de constitución de la experiencia, en la medida que, la función reflexionante se distingue como sustento de todo acto determinante y esto, permite considerar el "... imprescindible papel co-determinante que cumple el material intuitivo dado *a posteriori*, en todo genuino proceso de constitución de objetos categorialmente mediado".¹⁴⁹

Lo anterior permitirá señalar la distintiva dimensión subjetiva de la facultad de juzgar; es decir, entender la *Urteilkraft* en su principio trascendental permitirá comprender mejor el problema de la subjetividad indicado y expuesto por la filosofía crítica kantiana.

Cabe señalar que de las tres críticas es la tercera aquella que tuvo el destino más incierto. Aunque la primera parte, la relacionada a los juicios estéticos (*Geschmacksurteils*)¹⁵⁰, en especial la vinculación entre la experiencia estética y el ámbito de la moral gozó de inmediata fama ya sea tanto de partidarios como detractores; entre ellos, Goethe, Schiller, etc. La segunda sección, al referirse a los juicios teleológicos (*teleologische Urteile*) fue casi

¹⁴⁹ Vigo, 2004, p. 755.

¹⁵⁰ Cabe destacar la importancia que representa el juicio respecto de lo bello como vía privilegiada para tematizar una dimensión que subyace a toda experiencia de objetos y a todo genuino conocimiento.

ignorada¹⁵¹. Ello pues hablar de teleología después de las fuertes críticas por parte especialmente del empirismo, pero incluso del racionalismo, despertaba cierta suspicacia e incluso una vinculación directa a la teología, algo que parecía grave pues eran temas pretendidamente obsoletos.

Se ha expuesto ya en el primer capítulo de este trabajo la distinción indicada por Kant de la *Urteilkraft* en juicios reflexionantes (*die reflektierende Urteilen - die reflektierende Urteilkraft*), a partir del juicio estético y el juicio teleológico; y juicios determinantes (*die bestimmende Urteilen - die bestimmende Urteilkraft*); recordemos que los *reflektierende Urteilen* nos aportan la capacidad de encontrar lo universal para los particulares, mientras los *bestimmende Urteilen* nos permiten subsumir los particulares en lo universal, pero, también la presentación de principios trascendentales que guían a la *Urteilkraft*. Por ejemplo, el principio de conformidad a fines de la naturaleza (*Das Prinzip der Urteilkraft von der Zweckmäßigkeit¹⁵² der Natur*), que nos permite interpretar a la naturaleza misma como si tuviera una finalidad subjetiva y el despliegue de una técnica formal “en la manifestación de sus leyes empíricas” (*in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze*).¹⁵³

Tal *principio de conformidad a fines* (*Prinzip der Zweckmäßigkeit*) es un concepto trascendental (*transzendentaler Begriff*) distinto a un concepto de la naturaleza (*Naturbegriff*) o a un concepto de la libertad (*Freiheitsbegriff*), pues su función no es añadir algo al objeto de la naturaleza, sino mostrar el único modo relativo a como se procede en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza, a propósito de una experiencia coherente. Se puede decir que, es un principio

¹⁵¹ La segunda parte de la obra tuvo fuerte influencia en pensadores importantes del idealismo alemán como Fichte y Schelling, pero fuera de ese ámbito cercano a la filosofía kantiana no puede compararse al auge de la primera parte de *KU*.

¹⁵² Pertinencia, conveniencia.

¹⁵³ Kant, 2008, p. 90

cognitivo, subjetivo, trascendental (*subjektives, transcendentales Erkenntnisprinzip*), una máxima (*Maxime*) con una imprescindible tarea que reside *a priori* en nuestro entendimiento de constituir una experiencia coherente a partir de una diversidad infinita de leyes empíricas, teniendo como resultado posible un orden cognoscible, uniendo toda clase de particulares, tipos, géneros, especies, etc.

La *Urteilkraft* al no tener únicamente la capacidad de subsumir, sino, también de reflexionar, se debe reconocer como una capacidad del ánimo (*Gemüt*) humano; con esto, se puede entender el porqué Kant dedicó gran parte de su tercera crítica a esclarecer temas con respecto a lo bello, el placer y displacer.

Si la representación dada que ocasiona el juicio del gusto fuera un concepto que unifica entendimiento e imaginación en el enjuiciamiento del objeto para un conocimiento del objeto, entonces la relación de esta relación sería intelectual (como sucede en el esquematismo objetivo del discernimiento del que trata la crítica). Pero entonces el juicio no se diría con respecto al placer y al displacer | \ y en esta medida no sería un juicio del gusto. Ahora bien, el juicio del gusto determina el objeto con respecto a la satisfacción y al predicado de belleza, independiente de conceptos. Así pues, aquella unidad subjetiva de la relación sólo puede hacerse cognoscible por medio de la sensación. La vivificación de ambas facultades (de la imaginación y el entendimiento) en la dirección de una actividad indeterminada, pero sin embargo más unánime gracias a la ocasión de la representación dada (a saber, aquella que pertenece a un conocimiento en general), es la sensación cuya comunicabilidad universal postula el juicio del gusto. Kant, 2012, <Ak. V218> B29 §9.

En la *KrV* y *KpV* la *Urteilkraft* es presentada como una facultad cognoscitiva superior, aunque, de algún modo queda supeditada en el primer caso al entendimiento y en el segundo a la razón; no obstante, en la *KU* abandona tal heteronomía dentro del sistema crítico kantiano hasta lograr un posicionamiento privilegiado y central para la articulación de las distintas facultades cognoscitivas. El curioso papel de la *Urteilkraft* no aporta una nueva

legalidad objetiva o espacio distinto para la objetividad, como aquello ganado en el ámbito teórico con las leyes trascendentales del entendimiento y en el ámbito práctico con la ley moral de la razón. La *Urteilkraft* no prescribe una ley a la naturaleza en cuanto autonomía (*als Autonomie*), sino así misma como heautonomía (*als Heautonomie*),¹⁵⁴ es decir, para la reflexión de ésta, consiguiendo así un estatuto independiente y completamente necesario para la experiencia.

La ley de especificación de la naturaleza (das Gesetz der Spezifikation der Natur) aportada por la *Urteilkraft* no es reconocida *a priori* en la naturaleza, tal principio es *a priori* para la posibilidad de la naturaleza desde un punto de vista subjetivo, si bien es suscitado en parte por la multiplicidad de particularidades, azarosidad, contingencia en la naturaleza, es establecido por la inminente necesidad de un orden en nuestra experiencia, capaz de ser reconocible y comprensible por nuestro entendimiento en la organización de leyes particulares. En otras palabras, la *Urteilkraft* no prescribe leyes a la naturaleza sino así misma, dejando atrás un cierto mecanicismo de un enjuiciamiento subordinado hasta convertirse en una facultad que expresa una gran riqueza subjetiva, pues no es por observación sino por interpretación del juego creativo y en algunos casos completamente libre de nuestras facultades cognoscitivas.

¹⁵⁴ *Ibid.*, Ak. V 186 / [B XXXVIII]

§ 11

La *Urteilkraft* como facultad mediadora y cauce del conocimiento

Como se ha expuesto en el primer capítulo, el conocimiento (*Erkenntnis*) surge de dos fuentes fundamentales de la mente: intuiciones (*Anschauungen*) y conceptos (*Begriffe*). La intuición como propiedad de nuestra naturaleza es sensible e inmediata, pues refiere a la manera en que somos afectados por los objetos directamente; mientras, el entendimiento es la espontaneidad del conocimiento que nos permite pensar el objeto de la intuición sensible.

La intuición (*Anschauung*) nos permite ser afectados y recibir sensiblemente, mientras el entendimiento (*Verstand*) o intelecto (*intellectus*) permite pensar lo recibido, ósea, es discursivo. “Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”.¹⁵⁵ De ello, la importancia de hacer sensibles los conceptos y hacer inteligibles las intuiciones. Sin embargo, aunque la sensibilidad (*Sinnlichkeit*)¹⁵⁶, y el entendimiento (*Verstand*) se necesitan mutuamente para proporcionar conocimiento, de ellos se desprende un estudio de manera específica: estética y lógica trascendental.

En el §7 de la *Analítica trascendental*¹⁵⁷ Kant señala que la unidad originario-sintética (*der ursprünglich-synthetischen*) de la intuición con respecto al entendimiento es que toda la

¹⁵⁵ Kant, 2009, A51 [B75]

¹⁵⁶ La *Sinnlichkeit* es para el hombre su única forma de intuición, su acceso directo intuitivo a los objetos.

¹⁵⁷ Kant, 2009, B 136

multiplicidad de la intuición está bajo condiciones de la apercepción,¹⁵⁸ a saber, condiciones formales del espacio y tiempo. Lo anterior, porque la multiplicidad de representaciones de la intuición, nos son dadas y deben poder ser enlazadas en una conciencia.¹⁵⁹ Elementos de origen intuitivo-sentible y espontáneo-conceptual siendo elementos representacionales heterogéneos se unen en un acto de naturaleza sintética para producir conocimiento. De este modo, podemos entender la importancia de la síntesis (*Synthesis*) y que las representaciones necesitan el acto común de la apercepción, el *yo pienso*, para crear una unidad.

Kant señala que el entendimiento no es facultad de intuición, sino únicamente la sensibilidad. Por ello, el conocimiento de todo entendimiento humano es un conocimiento por conceptos o conocimiento de carácter discursivo.¹⁶⁰ Todas las intuiciones provienen de la sensibilidad, son afecciones; mientras, los conceptos son funciones.¹⁶¹ Por una parte, los conceptos se fundan en la espontaneidad del pensar y por otra, las intuiciones sensibles en la receptividad de impresiones. Debido a este conocimiento mediado surge la necesidad de

¹⁵⁸ Véase *Ibíd.*, B137. Respecto a la apercepción recordemos que es un término que tiene gran influencia en Leibniz, quien acuñó el término en *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765) y también lo usó en *Monadologie* (escrito en 1714 y publicado en 1720) para hacer una crítica al *cogito* cartesiano para criticar las percepciones inconscientes o “percepciones que no son apercebidas”. La percepción es “el estado transitorio que envuelve y representa una multiplicidad en una unidad” (1720, §14). En los *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison* (escrito en 1714 y publicado en 1718) como “el estado transitorio que envuelve y representa una multiplicidad en una unidad”. La apercepción es “conciencia o conocimiento reflexivo de este estado interior en sí mismo y que no se da a todas las almas ni a ninguna alma todo el tiempo”. Tal concepto tuvo en la teoría kantiana un papel central, con su merecido reconocimiento a Leibniz. Así, para Kant la apercepción es la capacidad del pensamiento para reflexionar sobre sí mismo, lo cual implica un cierto tipo de autoconciencia. Ésta nos posibilita hacer de nuestros propios pensamientos y acciones el objeto de nuestro pensamiento, lo cual resulta esencialmente la actividad de la razón. Como seres racionales tenemos la capacidad de tomar nuestros propios conceptos como el objeto de nuestro pensamiento y, por lo tanto, no podemos simplemente hacer juicios sobre los objetos en el mundo, sino, también podemos hacer juicios sobre nuestros conceptos, éste es el tema de la lógica. La razón humana tiene la capacidad para hacer inferencias y, a través de estas inferencias, se esfuerza por unificar y sistematizar nuestro esquema conceptual. Para participar en esta actividad, la razón debe representar nuestro esquema conceptual como unificado y lo hace a través de la representación de un yo unificado que tiene el papel funcional de unificar nuestro pensamiento, para la intuición de una sustancia simple que persiste a través del tiempo.

¹⁵⁹ Cfr. Capítulo I, §2 del presente trabajo

¹⁶⁰ Cfr. Kant, 2009, A68 [B93]

¹⁶¹ Kant entiende por función la unidad de acción al ordenar diversas representaciones bajo un común.

la sensibilización del concepto. La actividad que el entendimiento realiza con el material intuitivo-sentible y espontáneo-conceptual es el juzgar, que, a su vez tiene como acontecimiento al conocimiento.

La problemática en la articulación entre sensibilidad y discursividad ante la inclusión de la síntesis trascendental para dar cuenta del conocimiento objetivo suscitó para Kant, pensar de manera distinta la subsunción de lo particular-sensible en lo universal-conceptual. Sin embargo, la teoría kantiana presenta otras facultades responsables de la síntesis como el entendimiento o la imaginación (*phantasia, facultas imaginandi, Einbildungskraft*). Debido a que en el primer capítulo hemos hablado ya del entendimiento, podemos recordar de manera general y breve que entendió Kant por imaginación.

La función de la imaginación (*Einbildungskraft*) es descrita por Kant como "un arte oculto en las profundidades del alma humana" (Kant, 2009, A 141 [B 181]) y posicionada entre un punto intermedio entre la sensibilidad y el entendimiento, aunque perteneciente a la sensibilidad. La imaginación es "la capacidad de representar un objeto en la intuición incluso cuando no está presente" (Kant, 2009, B 151). Si el sentido (*Sinn*) tiene la capacidad de intuir en presencia de un objeto, la imaginación la tiene para intuir sin la presencia de un objeto, ya sea porque el objeto ahora es ausente (memoria) o tendrá presencia (previsión).

Lo anterior es señalado por Kant respecto a la imaginación empírica o evocadora (*zurückrufend oder reproductiv*), a diferencia de la imaginación inventiva o productiva (*dichtend oder productiv*) la cual se encargaría de generar representaciones originales del objeto, las cuales no son derivadas, sino que propician condiciones de experiencia, no la imaginación

en cuanto fantasía que produce imágenes involuntarias, sino las propias de una capacidad de asociar o enlazar de modo ordenado o concordante los objetos dados a la intuición. La imaginación empírica o evocadora como “una facultad de la representación derivada (*exhibitio derivativa*) que restituye al ánimo una anterior intuición empírica” y la imaginación productiva o poética como “una facultad de representación originaria del objeto (*exhibitio originaria*), la cual, pues, precede a la experiencia” (Kant, 2014, §28).

La facultad sensible de imaginar (*das sinnliche Dichtungsvermögen*) es presentada en tres formas: facultad plástica de la intuición en el espacio (*imaginatio plastica*), la facultad asociativa de la intuición en el tiempo (*imaginatio associans*), y la facultad de la afinidad nacida de la común descendencia de las representaciones unas de otras (*affinitas*).¹⁶²

Las tres formas permiten distinguir el origen común entre entendimiento y sensibilidad,¹⁶³ tan característico de las producciones originales del genio y el enjuiciamiento de un objeto por medio del gusto es un “juicio sobre la concordancia o el conflicto de la libertad en el juego de la facultad de la imaginación y de la conformidad del entendimiento a leyes” (Kant, 2014, §67). A pesar de tales distinciones Kant indicó que la imaginación productiva está necesariamente involucrada en toda experiencia y explicó la representación de un objeto hermoso, que agrada generalmente sin un concepto, en términos del juego libre de la imaginación y la comprensión, donde el juicio del gusto se basa en la legalidad libre de la imaginación productiva y autónoma.

¹⁶² Kant, 2014, §31

¹⁶³ *Ibíd.*

La imaginación y el juicio no se limitan a aplicar las leyes de la comprensión, sino que en el juicio reflexivo inventan y aplican leyes simultáneamente: es decir, su función no es reproductiva e imitativa, sino productiva y original. Además, la unidad de imaginación y juicio también evoca el placer, como se puede discernir más claramente en el juicio estético del gusto, así como, en la actividad productiva del genio, cuya cualidad primaria es “*la innata disposición del ánimo (ingenium) por medio de la cual la naturaleza da regla al arte*” (Kant, 2012, §46), lo cual dice bastante sobre los claros intereses kantianos por la producción, originalidad y placer.

A pesar de la sumamente interesante y amplia función de la imaginación, podemos notar como sigue existiendo una necesidad por una facultad mediadora, más allá del entendimiento y la imaginación, que permita comprender el trabajo de cada facultad en la síntesis y articular la relación que establecen cada una de ellas para la constitución del objeto. En ese sentido, la *Urteilskraft* no es sintética ni constitutiva de un objeto, su función es comparar las síntesis de la imaginación y el entendimiento, y evaluar el tipo de unión que establecen con un objeto posible.

“Por consiguiente, el juicio es el conocimiento mediato de un objeto, y por tanto la representación de una representación de éste” (Kant, 2009, A68 [B93]). La función que desempeña el juicio¹⁶⁴ en el proceso del conocimiento no es la aplicación de los conceptos a las intuiciones, sino una reflexión que encuentra una idea o fin que justifique lo enlazado en la síntesis. Si el entendimiento realiza un trabajo preparatorio al trabajo realizado por el juicio, éste no puede ser otro que realizar una anticipación de unidad necesaria para el

¹⁶⁴ *Vermögen zu urtheilen*

pensamiento de un objeto particular por parte del entendimiento, debido al ya mencionado carácter discursivo de nuestro conocimiento.

Si como se ha mencionado, los conceptos se fundan en la espontaneidad del pensar, es decir, los conceptos se basan en acciones o funciones unificadoras que permiten ordenar diversas representaciones bajo una representación común; los conceptos a su vez no pueden tener otro uso por parte del entendimiento que producir juicios. En este sentido, cada juicio tiene un concepto que vale por muchos,¹⁶⁵ incluida alguna representación la cual es referida de manera inmediata al objeto.

Los juicios como funciones de unidad de nuestras representaciones que buscan aportar el conocimiento de un objeto emplean una representación no inmediata sino una más elevada que son los conceptos. Los conceptos aportan los predicados de todos los juicios posibles, son representaciones más elevadas que comprenden bajo sí, la representación en cuestión de un objeto aún indeterminado y muchas más. Gracias al acto dado en el juicio, muchos conocimientos posibles son recogidos en uno. La facultad o poder del juicio es, según lo anterior, una facultad del pensar.

Lo anterior explica la razón por la cual Kant introduce a la imaginación como un elemento que requiere una reinterpretación de la función mediadora de la *Urteilkraft*. La manera en que Kant presenta el concepto con relación a la síntesis, indica que la *Urteilkraft* no realiza un componente activo implícito en la aplicación de cualquier concepto a un caso particular,

¹⁶⁵ Kant, 2009, A69 [B94.]

pues dicha labor se da por parte de la imaginación, pero la *Urteilstkraft* si realiza la subsunción de las intuiciones bajo la forma discursiva universal del concepto.

Cabe señalar también que el conocimiento en Kant no puede ser meramente proposicional o una cuestión referido a la lógica clásica y su principio de no contradicción. El conocimiento para Kant es una constitución dada a partir de relaciones y síntesis. Aquí algo comentado por Vigo al respecto:

A diferencia de lo que ocurre en las concepciones dominantes en la filosofía de la lógica a partir de Bolzano, Lotze y Frege, en su concepción del juicio Kant no se orienta a partir de la noción de ‘contenido proposicional’ o simplemente de “proposición” (*Satz*), ni mucho menos identifica el juicio como tal con el enunciado predicativo de la forma S-P, a través del cual el juicio mismo sólo adquiere expresión lingüística, de un modo que ni siquiera reproduce adecuadamente su estructura en todos los casos. Frente a esto, la concepción de Kant se caracteriza, más bien, por una orientación básica de corte netamente operacionalista, en virtud de la cual el juicio aparece, ante todo, como una peculiar actividad sintética, más precisamente, como una actividad de enlace de diferentes representaciones en una cierta unidad funcional, llevada a cabo por medio de determinadas reglas de enlace que tienen su lugar de origen en el entendimiento mismo. (Vigo, 2004, p. 756)

Lo expresado por Vigo indica que, en todo juicio, al menos el juicio cognitivo (*Erkenntnis des Gegenstandes*) que involucra enlace categorial y genuina referencia objetiva,¹⁶⁶ un enunciado

¹⁶⁶ Kant también usa la noción de juicio en un sentido más amplio o general, como el mero enlace de representaciones en una conciencia, aún cuando el enlace no sea de naturaleza categorial ni posea genuina referencia objetiva, como es el caso del juicio de percepción (*Wahrnehmungsurteil*) opuesto al juicio de experiencia (*Erfahrungsurteil*), *Prolegómenos...*, 1999, §§18-20. Asimismo, el juicio de gusto (*Geschmacksurteil*) expuesto en *KU*. El juicio de percepción y el juicio de gusto constituyen especies fundamentales de lo que Kant llama juicio estético (*ästhetisches Urteil*), como oposición al juicio lógico (*logisches Urteil*), que comporta genuina

de la forma S-P, expresa del lado del predicado un concepto que es “válido” (*gilt*) respecto de muchas representaciones, entre las cuales hay una del lado del término S que es referida inmediatamente al objeto de la percepción.

El enlace de representaciones que conforma la unidad sintético-funcional del juicio es obra del entendimiento, por tal, puede decirse que todos los actos del entendimiento se reducen a las diferentes posibles formas del juicio, hasta llegar a considerar al entendimiento mismo como un poder o una capacidad de juzgar (*ein Vermögen zu urteilen*). Aquí surge otro elemento importante, pues las reglas que el entendimiento utiliza para llevar a cabo el enlace de representaciones constitutivo del juicio son las categorías, que constituyen los conceptos puros del entendimiento (*reine Verstandesbegriffe*)¹⁶⁷.

La caracterización del juicio expuesta por Kant en *KrV* se caracteriza por una sofisticada combinación de elementos en su estructura, como unidad sintético-funcional de representaciones heterogéneas que hace posible el conocimiento mediato de un objeto. Pero, también cabe destacar algunos aspectos de lo ya presentado como lo son; lo concerniente a la referencia objetiva, a la determinación predicativo-conceptual y la mediación categorial.

La referencia objetiva y la determinación predicativo-conceptual expresan una diferencia funcional de las representaciones a las que remiten, la primera al término S y la segunda al término P, pues cada una tiene una peculiar función en lo enlazado y a su vez cada función tiene un aporte cognitivo específico dentro de la estructura total del juicio.

referencia a objetos y, por ende, también pretensión de validez objetiva. Revisar *KU* §1. Para mayor detalle al respecto, revisar Vigo, 2004, p. 757 y Wieland, 2002, p. 78-103.

¹⁶⁷ Kant, 2009, A 76-80 [B102-105]

Las categorías son aquello que el entendimiento aporta por sí mismo para hacer posible el enlace de representaciones, que adquiere su expresión en la cópula “es” como unión de los términos S y P; es decir, las categorías refieren a la forma misma del juicio predicativo, pues ésta expresa en cada caso un tipo de enlace categorial de representaciones. Se puede señalar entonces, que, la concepción kantiana del juicio cognitivo no consiste en señalar el carácter categorialmente mediado de todo enlace judicativo, sino también, en destacar que las representaciones correspondientes al término S y al término P tienen funciones inintercambiables, a través de aportes diversos y complementarios a la unidad-sintético-funcional de la estructura total juicio.

La representación correspondiente al término S tiene como labor una función esencialmente referencial-identificadora, que indica el objeto del juicio (que puede ser dada o no intuitivamente); mientras, la representación correspondiente al término P, añadida sintéticamente a la primera, tiene un carácter esencialmente predicativo-determinativo, que tiene necesariamente una mediación referencial-identificadora de la primera. Cada uno está en disposición de ser sujeto o predicado, haciéndose necesario el reconocimiento de una doble relación; del predicado respecto del sujeto y del sujeto respecto del objeto. El primero como una relación entre conceptos y el segundo como la relación de un concepto con aquello que ya no es conceptual, sino que es dado a la intuición.

Mientras el juicio tiene la capacidad de unificar sintéticamente representaciones conceptuales, el concepto unifica sintéticamente una multiplicidad de representaciones

intuitivas particulares bajo una misma y única representación universal común a diferentes objetos.¹⁶⁸ El concepto es:

“mediatamente, por medio de una característica que puede ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien concepto empírico, o bien concepto puro; y el concepto puro, en la medida que tiene su origen solamente en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad se llama *notio*. Un concepto formado por nociones, que sobrepasa la posibilidad de la experiencia, es la idea o concepto de la razón”. (Kant, 2009, A322)

Ambas funciones se dan por parte del juicio cognitivo a través de determinados conceptos, por lo cual Kant señala que el pensamiento discursivo (*Denken*) propio del entendimiento, donde el juicio cognitivo es el modo de concreción fundamental, constituye únicamente el conocimiento a través de conceptos (*Erkenntnis durch Begriffe*).

Cabe señalar que es justamente la irreductibilidad entre sujeto y predicado con relación al juicio el lugar donde el concepto puede expresar su doble función como determinación predicativa de otro concepto diferente con el que mantiene ciertas relaciones lógicas y su función referencial de determinación del objeto del juicio que es identificado bajo una cierta representación universal dotada de un alcance clasificatorio.

Lo anterior explica porque Kant en *KrV* llega a caracterizar al entendimiento como facultad que hace posible toda mediación conceptual como una facultad de las reglas (*Vermögen der Regel*) mientras la *Urteilkraft* sería aquella capacidad de subsumir bajo reglas (*Vermögen unter Regeln zu subsumieren*) haciendo necesaria la participación tanto del entendimiento como de la *Urteilkraft* para obtener genuino conocimiento. En este punto recordemos todo lo expuesto en el §2 del presente trabajo, donde se señaló que la unidad analítica de la

¹⁶⁸ *Ibid.*, A 103

apercepción sólo es posible bajo la presuposición de alguna unidad sintética y que es posible llamar a las representaciones mis representaciones porque puedo comprender en una conciencia lo múltiple de ellas, las representaciones dadas en la intuición me pertenecen al ser capaz de reunir las en una conciencia de mí mismo, de otro modo, mi yo se dispersaría en tantas representaciones de las que fuera consciente. Tal enlace no está en los objetos y no podría ser tomado de ellos por la percepción, esto es “una obra del entendimiento, que no es, él mismo, nada más que la facultad de enlazar *a priori* y de llevar bajo la unidad de la apercepción lo múltiple de representaciones dadas.” (Kant, 2009, B135)

Si bien sólo la intuición puede dirigirse de modo inmediato al objeto a diferencia del concepto que lo hace de modo mediato a través de la intuición, también, debe señalarse que en el juicio el concepto empleado como predicado, que es el más amplio, sólo se dirige al objeto a través del concepto sujeto que apunta de manera inmediata a dicho objeto. El sujeto del juicio se refiere de modo directo al objeto, quiere decir que no lo hace por medio de otro concepto diferente como es el caso del predicado, lo cual no implica que, como concepto no necesite de la intuición sensible para dirigirse al objeto.

Si el concepto que oficia de sujeto cumple una función de determinación de carácter esencialmente referencial y permite caracterizar al juicio como un todo, tal función es fundamental para el reconocimiento de una referencia objetiva que valida el genuino carácter cognitivo del juicio. Si como se ha dicho antes, el genuino conocimiento es para Kant la unión de la sensibilidad y el entendimiento, a partir de sus respectivas intuiciones y conceptos, y que el concepto en su función de sujeto que determina un carácter esencialmente referencial de modo que no queda otro camino que aquel en el que concurren justamente una intuición y un concepto, esto la constatación de que es en la estructura de

doble relación que caracteriza al juicio donde se media entre lo universal-particular, al alcanzar su objeto a través de la subsunción de lo dado intuitivamente de un concepto que funciona como regla el conocimiento.

§12

La importancia de la función reflexiva de la *Urteilskraft* y su relación con el sentimiento (*Gefühl*)

A partir de lo explicado en el §4, podemos entender la manera en que Kant introduce la tematización de la *Urteilskraft* en su doble función, determinante y reflexionante. Al tener la función determinante un tratamiento expreso en *KrV* y *KpV*, conviene centrarnos por ahora en la importancia sistemática que presenta la función reflexionante. Recordemos que tal función es esclarecida a partir de dos ejemplos muy peculiares; juicio estético y juicio teleológico, los cuales tienen una naturaleza no-cognitiva, es decir, una ausencia de toda mediación conceptual y genuina pretensión determinante-cognitiva. Si bien la función reflexionante de la *Urteilskraft* puede desligarse de toda referencia a procesos de determinación, no es lo mismo para la función determinante respecto a la reflexionante, pues la función determinante presupone en sus procesos de mediación reflexiva

Todo juicio cognitivo necesita referencia a objetos dados a la intuición y determinación conceptual, pero de manera especial, necesita que los objetos dados intuitivamente sean subsumidos e identificados por medio de un concepto que pasará a ocupar el lugar del sujeto del juicio (función determinante), sin olvidar, la necesidad de una mediación reflexiva que permita que a partir de los rasgos o características que presenta el objeto se distingue y elige el concepto bajo el cual el objeto quedará subsumido. En otras palabras, la función

determinante que mantiene una función referencia-identificadora no sería posible sin la mediación reflexiva.

Parece claro que no, al menos, allí donde la multiplicidad intuitiva a subsumir bajo la correspondiente regla conceptual es de índole tal que viene dada empíricamente, ya que en este caso a la multiplicidad de principios o reglas conceptuales potencialmente aplicables se añade la complejidad procedente de la propia diversidad y heterogeneidad del material intuitivamente dado. Por cierto, la familiaridad con una cantidad de contextos empíricos tipificados permite, en el marco de la praxis vital inmediata, descargar al sujeto de la necesidad de rehacer, una y otra vez, los procesos reflexivos que sustentan los actos determinantes, a través de los cuales una multiplicidad intuitivamente dada queda reconducida a la unidad de un cierto concepto. La aplicación exitosa de conceptos empíricos elementales, tales como 'perro' o 'mesa', para designar y clasificar objetos empíricamente dados, en contextos de aparición relativamente claros y más o menos familiares en sus rasgos distintivos, no presenta habitualmente grandes dificultades, de suerte que todo ocurre de un modo tal que sugiere que se está en presencia de actos elementales de determinación, que se aparecen, a primera vista, como auto-sustentados. (Vigo, 2004, p. 775)

La presencia latente de los procesos reflexivos de mediación en la vida cotidiana parecen desaparecer, pero como señala Vigo, simplemente se han vuelto familiares, de modo que se esconden detrás de aquellos procesos que ellos mismos posibilitan, pero al surgir rasgos extraños o peculiares, ponen en crisis tales mecanismos rutinarios de tipificación y encuadramiento conceptual, permitiendo que los procesos de mediación reflexiva que subyacen a los procesos de determinación tengan nuevamente una captación consciente. La eliminación de los procesos de mediación reflexiva como sustento de los correspondientes actos de determinación dejaría a dichos actos en meras condiciones formales de toda experiencia posible, pero eliminaría toda pretensión de referencia objetiva y por tal no podrían considerarse juicios con genuino alcance cognitivo.

En *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762) Kant criticó fuertemente a la lógica de su tiempo y se preguntó sobre la especial naturaleza del juicio. En tal escrito de la época precrítica, que es considerado como su primer escrito de lógica, se define al juzgar como “*algo para comparar una característica con una cosa*” „*etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen*”,¹⁶⁹ pero también se cuestiona sobre la clase de fuerza secreta que hace posible al juicio „*was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urteilen möglich wird*”.¹⁷⁰

Lo anterior debido a que la *Urteilkraft* tiene una parte misteriosa e irracional, que no sólo nos permite reconocer similitudes sino además las diferencias, por tal motivo, Kant señala a la *Urteilkraft* no como una capacidad intelectual sino sensible o del sentido interno (*ein sensuelles Vermögen oder der innere Sinn*). Tanto en la *KrV* y *KpV* la *Urteilkraft* sólo es presentada como fragmentos de una teoría temáticamente relacionada, que no puede convertirse en asunto primordial de la filosofía trascendental crítica por no tener sus propios principios *a priori*, como hemos señalado, es hasta la *KU* que el filósofo de Königsberg se propone responder de manera detallada a la estructura y procedimiento de la *Urteilkraft*.

Sin embargo, el análisis expuesto por Kant respecto a la *Urteilkraft* difiere en contenido, estructura y en su capacidad como principio de aquellos principios referidos en las primeras críticas. La *Urteilkraft* en su actividad se vuelve inmediatamente consciente del sentimiento de una persona crítica y debe ese sentimiento a su relación con el reino de lo *a priori*, lo cual

¹⁶⁹ Kant, 1962, §1, p. 47

¹⁷⁰ *Ibid.*, §6, p. 60

sorprende, pues Kant había tematizado un rendimiento cognitivo que podían entenderse lejos de las emociones (*Emotionen*).

La *KU* revela la emoción (*Emotion*) o sentimiento (*Gefühl*) que tiene la tarea de indicar algo con lo *a priori*, un sentimiento que determina y regula la acción del juicio, pues está detrás de éste, génesis no sólo de los juicios del gusto (*Geschmacksurteils*) sino también de los juicios del conocimiento (*Erkenntnisurteils*), un trabajo hecho por la dotación *a priori* de la subjetividad que toca las esferas de las emociones, pues no hay nada más natural para el hombre que sus propias emociones, aunque a menudo sean entendidas como factores confusos que amenazan con frustrar la racionalidad del pensamiento y la orientación normativa de la acción. Sin embargo, los sentimientos se experimentan de una manera auténtica, en propia persona y significan tanto para la cognición como para la acción pues son las fuerzas motrices para su movimiento. No hay absolutamente ninguna cognición o acción que no este acompañada de sensaciones y sentimientos. Wieland en su interesante obra *Juicio y sentimiento* (*Urteil und Gefühl*, 2001) señala lo siguiente:

Sobre todo, uno no debe perder de vista el hecho de que las emociones (*Emotionen*) son capaces de abrir ciertos lados del mundo (*Welt*) y de la realidad (*Wirklichkeit*). Inmediatamente pueden hacer que los fenómenos (*Phänomene*) sean visibles en el lado de la objetividad (*Gegenständlichkeit*), cuya peculiaridad se pierde fácilmente si uno los hace implacablemente objeto de juicios cognitivos (*Erkenntnisurteilen*). Lo que los sentimientos (*Gefühle*) pueden comunicar no siempre es fácil de alcanzar por una teoría que se relaciona con ellos. Esto incluye gran parte de lo que sucede en las relaciones interpersonales, que incluye gran parte de aquellas formas de conocimiento que hoy se consideran no proposicionales, el fondo silencioso (*der stumme Hintergrund*), el todo explícito (*der allem ausdrücklichen*), el conocimiento relacionado con el objeto (*gegenstandsbezogenen*) y proposicional (*propositionalen*), que primero da contexto (*Zusammenhang*) y contorno (*Kontur*). Hay razones importantes para suponer que los

problemas asociados con la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) no pueden resolverse si se omite el nivel de emociones (*Emotionen*). (Wieland, 2001, p. 19)

Aunque Kant no concede a los sentimientos en su conjunto una posición dominante en el diseño de su filosofía trascendental crítica, sí señala a los sentimientos en línea con la filosofía. El deseo de reflexión es un sentimiento específico y universalmente presente que no se basa en el empirismo y que se expresa en el juicio del gusto, dando posibilidad a desarrollar hallazgos concretos, la manera en que el mundo en el que vivimos y nos comunicamos se abre de manera original e inmediata con la ayuda de lo emocional.

§13

La *Urteilkraft* como constituyente de un sistema de la experiencia

Como hemos notado a partir del desarrollo de los anteriores párrafos, la *Urteilkraft* es una facultad del conocimiento que permite en un sentido teórico y práctico enlazar las reglas necesarias objetivas tanto del entendimiento como de la razón, que nos indica la riqueza y complejidad subjetiva del ánimo humano. Sin embargo, la *Urteilkraft* no tiene como única función enlazar, también tiene como tarea la aplicación de los conceptos puros del entendimiento y de las ideas de la razón, al ser nuestro conocimiento mediato y no directo. Tal capacidad no está sujeta a las reglas de otras facultades, por lo cual, debe darse sus propios principios.

La subjetividad y la *Urteilkraft* están tan íntimamente relacionadas que terminan por ser temas inseparables pues no se puede comprender la constitución subjetiva de las facultades superiores del conocer del ánimo humano sin atender a tal relación, la cual refiere al giro subjetivo como una preocupación genuina de Kant.

El único principio trascendental de la *Urteilkraft* es el principio de conformidad a fines de la naturaleza, el cual siendo heurístico-reflexivo nos permite entender a la naturaleza como si tuviera una disposición para ser ordenada, como un orden configurado con arreglo a un tipo de unidad que introduciría en ella un intelecto, como si todas las cosas estuvieran dispuestas para que pudiéramos conocerlas, surgiendo una libre e indeterminada

concordancia de la naturaleza con nuestras facultades del conocer y avanzar en el proyecto de unificar la multiplicidad de leyes empíricas naturales. El *Principio de conformidad...* está en completa relación con los sentimientos de placer y displacer propios del ánimo del sujeto humano, comprendiendo los juicios puros de gusto en *KU*, aunque ya en *KrV* Kant había expuesto en las *Analogías de la experiencia* algunas indicaciones con el fin de hacer posible un sistema de la experiencia. En pocas palabras, sin tal principio subjetivo ninguna de nuestras facultades propias del conocimiento; razón, entendimiento y facultad del juicio, se podrían desarrollar.

De manera general, todos los elementos indicados por Kant, aunque algunos de ellos no del todo desarrollados permiten cubrir desde niveles primarios, como la experiencia precientífica, hasta niveles superiores de teorías y sistemas explicativos más sofisticados como es el caso de las diversas ciencias. A pesar de que la *Urteilkraft* no es capaz de producir por sí misma genuino conocimiento, no es una función meramente reflexiva¹⁷¹ o una facultad que “no tiene otra cosa que hacer sino subsumir” (*hat nichts zu tun als ... zu subsumieren*)¹⁷² bajo las leyes dadas por el entendimiento. La *Urteilkraft* tiene un papel imprescindible en todo nivel de la constitución de la experiencia, incluidos los procesos de mediación reflexiva que posibilitan la función determinante y todas sus operaciones de subsunción u actos de determinación genuinamente cognitivos.

La *Urteilkraft* es la facultad que permite operar de un modo adecuado con reglas, no es capaz de producir por sí misma concepto alguno, pero hace posible la aplicación de un concepto valiéndose de éste como si fuera una regla, siendo así, completamente necesaria para la

¹⁷¹ *Ibid.*, cfr. p. ej. *KU*, “Einleitung”, V, p. XXXIV

¹⁷² *Ibid.*, cfr. *KU*, “Einleitung”, V, p. XXXII

formación de conceptos. Los conceptos tratan de encontrar particularidades en común y eludir las diferencias ya no por subsunción sino por sustitución como lo hemos visto en el §6 de este trabajo a partir de Lotze, donde en una especie de juego los conceptos serían variables en las que podemos substituir valores diferentes de algo indeterminado por algo determinado, lo cual se puede rastrear ya antes en Kant justamente en la función de los juicios reflexionantes y que en una mayor dimensión y personificación quedan identificados en las obras del genio¹⁷³, donde el poderoso papel de la imaginación, intuición y juicios quedan relacionados de una manera sumamente y por demás interesante.

Si el mismo Kant advirtió de los peligros de dejar sola a la razón tanto en procesos cognoscitivos como en la experiencia, como hemos visto con Dilthey en nuestro §10, que en sintonía con Schopenhauer y Nietzsche reconocen un carácter irracional que sobrepasa a la razón en nuestra realidad vivida; en el caso de Schopenhauer entendido en esa voluntad en la naturaleza y Nietzsche en sus excelentes observaciones sobre los conceptos y las metáforas.¹⁷⁴

Los conceptos en una naturaleza compartida con las metáforas mediante un juego de enlaces que realizan en un universo de sentidos sobre cosas que son en algún sentido semejantes y diferentes en otro. De modo que, a partir de las diferencias evitamos que todo se convierta en una identidad y a partir de las semejanzas que todo se disperse en un caos de particularidades dispersadas al infinito. En términos generales la única diferencia entre la metáfora y los conceptos es que los conceptos tienen una pretensión de ser la organización verdadera proporcionando una cierta confianza respecto a que el mundo está ordenado

¹⁷³ *Ibíd.* §46 - §50

¹⁷⁴ Véase Kofman, Sahra. (1972). *Nietzsche et la métaphore*. Francia. Payot, París.

según una estructura del logos, mientras las segundas, reconocerían un enlace arbitrario e incluso poético.¹⁷⁵

Kant señaló una imposibilidad de acceso a lo nouménico, pues no hay manera de acceder a eso que eventualmente hubiera de lógico en la estructura esencial real del mundo, en ese sentido, se perdió lo que de estructuras inteligibles hubiera en la cosa en sí. Para Kant, la validez del orden empírico de los conceptos se desplazó a la *KU* para cerrar el proyecto crítico, donde encontramos la objetividad en la belleza o principios trascendentales del gusto o reflexión pura, etc. ¿Qué pasa cuando decimos que algo es bello? Emitir juicios con carácter enteramente desinteresado, que no son juicios de orden teórico o práctico, sino juicios que remiten a la sensibilidad pero que reclaman un asentamiento universal. Al enunciar que algo es bello, decimos algo de naturaleza distinta a que algo nos gusta (éste es un juicio meramente subjetivo y no desencadena ningún tipo de discrepancia o no alguna relevante), de algún modo, se busca un juicio con valor universal, que todos compartan nuestro juicio de gusto¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Luis Alegre catedrático en Madrid desarrolla de manera minuciosa, en este orden de ideas, el tema de lo poético en su libro titulado *El lugar de los poetas*.

¹⁷⁶ Un ejemplo de la búsqueda de un juicio de gusto universal nos lo ofrece Goethe, quien narra en su autobiografía, *Poesía y verdad*¹⁷⁶ (*Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*), que en la primavera del año 1870 en Straßburg se preparaban para un acontecimiento muy importante, recibir a María Antonieta, quien a sus 14 años tendría un encuentro con el emisario de su futuro esposo Luis XVI. Goethe a sus veintiún años, un joven culto y conocedor de casi todas las ciencias existentes de su tiempo, se encuentra muy intrigado por observar un pabellón de arquitectura efímera construido para la mencionada reunión. Goethe ofreció un soborno a los guardias del lugar para poder entrar al pabellón, pues los plebeyos no tenían permitido entrar. Estando ahí se sorprende al encontrar unos tapices de Jasón y de Medea en el pasillo central y por ser un ejemplo de las bodas más infeliz. Aquello representó para Goethe una violación y crimen de la sensibilidad y del buen gusto, la incongruencia de usar tales escenas repulsivas de una de las parejas más terribles de las historias, el apasionado Goethe incluso narra que lloró de rabia ante tal situación y quienes lo acompañaron trataron de calmarlo explicándole que no era costumbre de todos dar significado a las imágenes. El movimiento *Stung und Drang* (tempestad y empuje). Goethe prefirió historias como la de Ifigenia por representar las más altas virtudes e ideales griegas. Goethe, J. W. (1913). *Poetry and Truth. From my own life*. London: G. Bell and sons, LTD. Vol. I, p. 323 y ss.

Como ya lo hemos anticipado en el §11, a partir del gran impacto que representó la *KU*, algunos filósofos y artistas buscaron justificar y establecer a partir de lo expuesto por Kant a la estética como una ciencia, cuando él claramente señaló que ello no era posible. Esto debido a una categorización estética, donde el carácter reflexivo de la estética lo lleva a tener aspiraciones de ciencia, la estética se entiende como un discurso del arte y por tal se busca teorizar ambas manifestaciones tanto la estética como la artística. Sin embargo, el arte es algo que se escapa a la teoría y la comprensión. En ese sentido, el arte abandonó su inmediatez y quedó atrapado en la determinación de los conceptos,¹⁷⁷ perdiendo su dimensión de singularidad e irrepetibilidad¹⁷⁸. La experiencia estética es un movimiento que permite manifestar una diversidad de elementos que tienen que ver principalmente con una riqueza subjetiva y con el tiempo que no somos capaces de capturar, que siempre se escapa, y ya no con la obra de arte como tal.

Hegel llegó a afirmar que el arte murió pues nuestro acceso a las obras de arte se encuentra mediado por los conceptos y por el pensamiento. El arte abandonó su inmediatez y quedó atrapado en la determinación de los conceptos. La experiencia estética se trata sobre captar el enigma, es decir, captar algo en su dimensión de singularidad e irrepetibilidad, un movimiento que permite manifestar una diversidad de elementos que tiene que ver con el tiempo que no somos capaces de capturar y siempre se escapa, y ya no con la cosa. El método para acceder a este acontecimiento sólo puede ser la descripción, toda descripción por principio es falsa o al menos no legítima, pues su legitimidad queda únicamente en quien lo

¹⁷⁷ Hegel llegó a afirmar que el arte ha muerto pues nuestro acceso a las obras de arte se encuentra mediado por los conceptos, por el pensamiento.

¹⁷⁸ Véase Walter, Benjamin. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductividad técnica*. México: Itaca

dice, mostrando todo ello una primacía del juego libre de nuestras facultades o de la metáfora sobre el concepto.

Al existir algún reconocimiento hacia algo, es como si se admitiera que no se le hace ninguna violencia al mundo, ¿por qué es tan importante la cuestión de encontrarnos como resultado del libre juego de ese objeto original, algo que no se limita a copiar reglas dadas o ejecutar manuales de discusiones ya establecidas, sino que crea originariamente y enlaza en ese libre juego del entendimiento¹⁷⁹ en el que nos encontramos que no cualquier forma o palabra le queda bien al mundo? Justamente porque es un acto de creación original que se encuentra en condiciones de reclamar un reconocimiento universal y que, para ello, no tiene necesidad de ser ciencia.

Schiller planteó el punto de vista de las reglas adecuadas como la necesidad más urgente de nuestra época, pues lo relativo a la construcción de las reglas adecuadas, no es ni la razón ni la sensibilidad. Es innegable que la razón pura es por si sola práctica y establece directrices o principios de orden práctico, aquí encontramos el imperativo categórico como principio de la legislación universal, un principio subjetivo por el que, cada uno, como sujeto particular actúa e incluso su actuar llega a valer como ley o principio objetivo. Hay principios meramente formales y absolutamente racionales que son ineludibles de los que derivan leyes de principio formal, sin embargo, estas exigencias formales significan mucho menos de lo que podrían significar al margen de cómo estén organizados los tipos, pues es injusto tratar igualmente situaciones desiguales o tratar desigualmente situaciones iguales, pues nunca hay dos situaciones absolutamente idénticas).

¹⁷⁹ El impulso del juego del que hablará Schiller

Las reglas adecuadas tampoco podrían estar a cargo de la sensibilidad (pasiones, inclinaciones, pulsiones, afectaciones, etc.), pues tal posición quedaría inserta en la propuesta kantiana en una minoría de edad. Lo que nos puede dar la regla por sí misma para el orden práctico, como organizar los casos del mundo en casos del mismo tipo o de tipo distinto, no es una operación meramente racional pues tiene que ver con organizar las casillas para reorganizar los tipos. Si nunca hay dos situaciones iguales, porque esas situaciones son semejantes y diferentes en algún sentido, por lo tanto, todo el orden práctico reposa sobre la cuestión de cómo se organizan semejanzas y diferencias relevantes e irrelevantes al momento de organizar los tipos por lo que de exigencias meramente formales establece la razón.

Una advertencia de la razón pues si la razón decidiera extenderse en lo que son sus competencias de orden práctico que se limitan a fijar la ley y establecerla y pretendiera ser ella misma la que por sus propios medios organiza la operación de agrupar las cosas en tipos se podría tener un resultado catastrófico, pues la razón no es la encargada de organizar semejanzas y diferencias relevantes e irrelevantes entre situaciones concretas.

Los humanos para vivir en un orden habitable necesitamos establecer una serie de normas que no son posibles deducir de manera inmediata de las exigencias racionales y formales que establece el imperativo categórico, porque en el deber, hay deberes que tenemos para con los hijos que no son los mismos que tenemos para con los padres, desconocidos, etc. La razón pura desconectada de la sensibilidad no tiene porque considerar relevante ciertas diferencias, la organización en tipos sólo puede ser resultado de la unión entre razón y sensibilidad, de

la capacidad de crear reglas que sean reglas pero que sean respetuosas con anhelos o derechos que lo son de la sensibilidad. La razón pura no puede legislar, sólo puede establecer el marco racional por el cual las leyes o reglas son verdaderas, pero no puede establecer el contenido material del derecho positivo.

La política está en Kant en la *Urteilkraft* como la facultad encargada de la administración de los tipos, que no sólo tiene que ver con la capacidad determinante de colocar casos bajo-universales, sino también, la parte reflexionante de los juicios que tiene que ver con la creación misma de los tipos, que aspectos son relevantes y que aspectos no son relevantes al momento de administrar cuando nos encontramos ante situaciones del mismo tipo. Todo el problema del orden práctico remite a la creación y organización de la administración de los tipos que es algo que tiene que ver con esa creación, en cierto sentido, metafórica de semejanzas y diferencias relevantes e irrelevantes.

Esa importante tarea es una operación de la *Urteilkraft* y que, sin embargo, cabe confiar en que hay algo del tipo principios trascendentales de la razón pura. Si bien es cierto que el mundo en el que vivimos es un mundo no elegido a voluntad sino como señaló Heidegger donde el hombre existe bajo un modo de posibilidad como un proyecto arrojado (*geworfenen Entwurf*) sin ningún fundamento, pero donde si nos ponemos a discutir y jugar con los enlaces, a mezclarlos irónicamente, tendríamos como resultado construcciones respecto a las que cabe aspirar a un consenso de que son mejores, que den cierta confianza de que es una mejor construcción, *como si* fuera la construcción correcta. Cabe incluso incluir el presupuesto de la idea de progreso, en el sentido de poder distinguir cambios que se pueden hacer en cierta dirección, pero no en la contraria si presupone la idea de principios

trascendentales de la razón pura, si hay cierta objetividad en enlazar cosas o situaciones que son semejantes y diferentes en algún sentido.

La idea de progreso en Kant no es una seguridad arrogante en la racionalidad humana que nos llevaría a un progreso seguro y confiable hacia lo mejor, no sólo en la obra crítica de Kant sino en obras como la *Antropología en sentido pragmático*, donde el hombre queda expuesto como un cúmulo desbordante de pasiones, éste debe actuar con precaución sobre algunas de ellas que ponen el riesgo su relación con los otros.

A modo de conclusión

A partir del primer capítulo pudimos trazar un esquema general de la diversidad de temas que implica hablar de experiencia para la teoría kantiana, atendiendo a una enorme riqueza de la constitución subjetiva de las facultades de conocer. Entender la importante influencia de Wolff, Baumgarten y Meier en la teoría kantiana del juicio, en especial del reconocimiento de la *Urteilkraft* como una facultad de enorme importancia, una auténtica facultad del conocimiento, así como, el distanciamiento de Kant respecto a Baumgarten al no buscar establecer a la estética como una ciencia. Sin olvidar, la presentación de la *Urteilkraft* en la *KU* con sus respectivas funciones: determinante y reflexionante.

En el segundo capítulo, analizamos los interesantes aportes y reinterpretaciones hechas por Lotze y los neokantianos de la Escuela de Baden, su importante y enorme influencia en gran parte de la filosofía contemporánea y la falta de un mayor reconocimiento de ellos. Su crítica al psicologismo e inclinación por lo cognitivo, el método científico y la teoría de los valores como el hilo conductor en todos esos autores, que, de algún modo, desplazó o disminuyó la enorme riqueza subjetiva del modelo kantiano, minimizando en algunos casos u olvidando la participación de la intuición, la imaginación y el ánimo. En este sentido, Dilthey, a partir de sus novedosas ideas y críticas al neokantismo, fue presentado con el propósito de indicar hacia donde se dirigieron las problemáticas contemporáneas.

Lotze señaló que la tarea de una ciencia fundada en el sistema deductivo es explicar, es decir, justificar como una multiplicidad se logra abarcar y unificar bajo una unidad de conceptos.

Ésta es una idea de ciencia que funciona muy bien bajo el tipo de ciencias que caen bajo tal propósito, pero no se debe creer que es el camino exclusivo para la ciencia o científicidad pues hay otros sentidos de ciencia, tales como, aquellas fundadas en la posibilidad de comprender o asir y que finalmente Kant, Lotze, Dilthey o la fenomenología indicaran como un proyecto en aras de entender, interpretar o intuir el mundo.

Para toda la humanidad, al menos cerraré con la declaración de que sostengo que ese ideal tan vilipendiado de intuición especulativa es el objetivo supremo y no totalmente inalcanzable de la ciencia, y con la expresión de mi esperanza de que la filosofía siempre se despertará a sí misma de nuevo, con más de moderación y reserva, pero con no menos entusiasmo, para el esfuerzo, no solo para calcular el curso del mundo, sino para entenderlo. (Lotze, 1888, 365, p. 530)

Finalmente, el tercer capítulo nos permitió entender a la *Urteilkraft* como una facultad cognoscitiva, tanto en ámbitos teóricos como prácticos, gracias a su heautonomía y a su principio de conformidad a fines de la naturaleza, pues al tener la capacidad de autorregularse se le acredita como una facultad superior del ánimo humano; en el enlace y aplicación de los conceptos puros del entendimiento y las ideas de la razón. Me gustaría señalar que si bien el sistema kantiano no es un sistema completo, cerrado y exitoso en todos sus propósitos como bien lo señala Husserl en su manuscrito de 1917, "*La obra de Kant contiene oro en abundancia. Pero uno tiene que romperlo y derretirlo en el fuego de la crítica radical, de modo de extraer su contenido*",¹⁸⁰ el modelo de constitución de la experiencia kantiano si tiene gran actualidad y puede entrar en diálogo con otros modelos de constitución de la experiencia contemporáneos.

¹⁸⁰ Husserliana. XXV, 206, tomado de un apéndice del tratado *Fenomenología y Epistemología* de 1917

Bibliografía

- Avenarius. (1905). *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig: O. R. Reisland.
- Baumgarten, AG. (1983a). *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der "Aesthetica" [1750/1758]*. (ed. H. R. Schweizer), Philosophische Bibliothek 355. Hamburg: Meiner.
- (1983b). *Metafisica*. En: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik* (ed. H.R. Schwizer). Hamburg: Meiner.
- (1983c). *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes* (ed. H. Paetzold). Hamburg: Meiner.
- Beiser, Frederick. (2013). *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*. United Kingdom: Oxford.
- (2011). *The German Historicist Tradition*. New York: Oxford University Press.
- Caygill, Howard. (2000). *The Blackwell Philosopher Dictionaries. A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell Reference.
- Castañeda Felipe, Durán Vicente, Hoyos Luis. (2007). *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*, 1ª edición. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana.
- Chang, Tsun-Hwa. (2012). *Wert und Kultur. Wilhelm Windelbands Kulturphilosophie*. Würzburg: K&N.

- Chiurazzi, Gaetano. (2008). *Teorías del juicio*. Trad. José Vidal Calatayud. España: Plaza y Valdés.
- Colomer, Eusebi. (1986). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. (Tomo I) La filosofía trascendental: Kant. España: Herder.
- (2006). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III: El postidealismo; Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Dilthey, Wilhelm. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Trad. Carlos moya Espí. Barcelona: Península.
- (1922). GS I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Berlin: Verlag.
- (1927). GS VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. I. Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. II. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. III. Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Berlin: Verlag.
- (2002). *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press.
- (1982). GS XIX. *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften 1870 – 1895*. H. Johach y F. Rodri.
- Duque, Felix. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Føllescal, Dagfin. (1989-1990). *El concepto de Lebenswelt en Husserl*. Trad. Sergio Sánchez. Berlín: Universidad de Oslo y Stanford University.

- Glatz, uwe. (2001). *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Gundlach, Horst. (2017). *Wilhelm Windelband und die Psychologie*. Alemania: Universitätsarchiv Heidelberg.
- Holzhey, Helmut. (2005). *Historical Dictionary of Kant and kantianism*. Oxford, USA.
- Hodges, Ha A. (1944) *Wilhelm Dilthey. An introduction*. New York: Oxford University.
- Hohn, Zammito. (1996). *The Genesis of Kant's Critique of judgment*, The University Chicago Press: Chicago.
- Jáuregui, Claudia. (2008). *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Buenos Aires: Prometeo.
- Kant, Immanuel. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. Traducción de Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt. Edición bilingüe, 1ª edición. México: FCE, UAM, UNAM.
- (2012). *Crítica del discernimiento*. Edición y traducción de Roberto Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Alianza.
- (1900). *Kants gesammelte Schriften*, hg. von der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1-12. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23-27, Berlin. [Akademie-Ausgabe AA].
- (1912). *Kant's gesammelte Schriften*. Band II. Kant's Werke. Dorkritische Schriften II 1757-1777. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. [Akademie-Ausgabe AA].
- (2008). *Kritik der Urteilskraft*. Band 10. Herausgegeben von Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag GmbH.

- (2009). *Crítica de la razón pura*. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi, Edición bilingüe, 1ª edición. México: FCE, UAM, UNAM.
- (2005). *Crítica de la razón práctica*, Traducción, estudio preliminar y notas de Dulce María Granja, Edición bilingüe, 1ª edición, FCE, UAM, UNAM, México.
- (2011) *Primera introducción de la crítica del juicio* (1ª edición). Edición bilingüe. Madrid: Escolar y Mayo.
- (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición bilingüe. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi. Madrid: Istmo.
- Kiesel, Theodore. (1995). *Why Students of Heidegger will have to read Emil Lask*. *Man and World* 28. P. 197-240
- Köhnke, Klaus. (2011). *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. México: FCE.
- Krijnen, Christian. (1999). *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*. Würzburg: K & N.
- (2001). *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg: K & N.
- Lask, Emil. (1923). *Gesammelte Schriften*, Band I, Eugen Herrigel (ed.), Tübingen: Mohr.
- (1923). *Gesammelte Schriften*, Band II, Eugen Herrigel (ed.), Tübingen: Mohr.
- Lotze, Hermann. (1888). *Lotze's system of philosophy. Part I. Logic*. In three books: *Of Thought (Pure Logic)*, *Of Investigation (Applied Logic)*, *On Knowledge (Methodology)*. Second edition. Translation by Bernard Bosanquet. Oxford: Clarendon Press.

- (1887). *Lotze's system of philosophy. Part II. Metaphysic*. In three books: Ontology, Cosmology, and Psychology. Translation by Bernard Bosanquet. Oxford: Clarendon Press.
- (1912). *System der Philosophie. Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. Der Philosophischen Bibliothek, Band 141. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- (1879). *System der Drei Bücher. Zweiter Theil. Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Makkreel, Rudolf. (2010). *Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians: on the conceptual distinction between Geisteswissenschaften und Kulturwissenschaften*. Bloomington: Indiana University Press.
- Passmore, John. (1917). *A Hundred Years of Philosophy*. London: Gerald Duckworth.
- Rickert, Heinrich. (1904). *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Tübingen und Leipzig: Verlag.
- (1909). *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*. Kant-Studien, KS 14, p. 169-228.
- Meier, Georg Friedrich. (1748). *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. Theil I. Halle.
- (1749). *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. Theil II. Halle.
- (1750). *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. Theil III. Halle.
- Mendiola, Carlos. (2008). *El poder de juzgar en Immanuel Kant*. México: Universidad Iberoamericana.
- Nakano, Hiroataka. (2010). *La teoría de la autoafcción de Kant. Un estudio sobre la intuición sensible en la Crítica de la razón pura*. México: Universidad Iberoamericana.

- Niel, Luis. (2014). *Antipsicologismo y platonismo en el siglo XIX: Herbart, Bolzano y Lotze*.
Revista de filosofía. Vol. 39 Núm. I, p. 95-118.
- Real, Marcel. (2015). *Síntesis y reflexión en los juicios: La teoría del juicio en Kant*. España:
Universidad autónoma de Barcelona.
- Rosales, Alberto. (2009). *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*.
Buenos Aires: Biblos.
- (1993). *Siete ensayos sobre Kant*. Mérida - Venezuela: Universidad de los Andes.
- Ruge, Arnold, Wilhelm Windelband. (1913). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. Vol. I,
Logic. London: MacMillan & Co.
- Schnädelbach, Herbert. (1984). *Philosophy in Germany. 1831 – 1933*. Traducción Eric
Matthews. Londres: Cambridge University Press.
- Spiegelberg, Herbert. (1960). *The Phenomenological Movement. A historical introduction*.
Comité de rédaction de la collection: H.L. Van Breda (Louvain); M. Farber
(Buffalo), E. Fink (Fribourg en Brisgau), J. Hyppolite (Paris), L. Landgrebe
(Cologne), M. Merleau-Ponty (Paris), P. Ricoeur (Paris), K. H. Volkmann-Schluck
(Cologne), J. Wahl (Paris); J. Taminiaux (Louvain). Collection Publiée sous le
patronage des Centres D'Archive-Husserl: Springer.
- Spinoza, Baruj. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de
Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- Staiti, Andrea. (2013). *Heinrich Rickert, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N.
Zalta, online al [http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/heinrich-
rickert/](http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/heinrich-rickert/)
- Thorpe, Lucas. (2015). *The Kant Dictionary*. London: Bloomsbury.

- Torreti, Roberto. (2005). *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. (Tomo I – III). Chile: Universidad Diego Portales.
- Vagnetti, Michele. (2008). *The Logik by Rudolf Hermann Lotze: The concept of Geltung*. Philosophical Readings X.2, pp. 129-137.
- Vanmassenhove, Henri. (2011). *The anthropology of hermann Lotze (1817-1881): a comparative Approach*. Ghent, Belgium: Ghent University. Faculty of Arts and Philosophy.
- Vigo, Alejandro. (2008), *Arqueología y aleteiología*. Buenos Aires: Biblos.
- (2012). *Contingencia y finalidad. Kant y la perspectiva reflexiva sobre la naturaleza*. I Congreso Internacional de Filosofía bajo Palabra-UAM: “Reflexiones para un mundo plural”, Madrid.
- (2013). *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA).
- (2006). *Reflexión y juicio. Diánoia*, volumen LI, número 57, p. 27-64.
- Volker, Gerhardt. (2001). *Kant und die Berliner Aufklärung Akten des IX. Internationales Kant-Kongresses*. Band I: Hauptvorträge. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Windelband, Wilhelm. (1921). *An Introduction to Philosophy*. London: T. Fisher Unwin.
- (1907). *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. Tübingen: Verlag.
- (1990). *Die Erfahrung des Urteils. Warum Kant keine Ästhetik begründet hat*”, *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 64/4.
- (2002), *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen.
- Wolfgang, Orth. (1978). *Die Phänomenologischen Forschungen warden von der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*. Band 6/7. Freiburg [Breisgau], München: Verlag Karl Alber GmbH.

Woodward, William. *Hermann Lotze: An Intellectual Biography*. (Cambridge Studies in the History of Psychology). Cambridge: Cambridge University Press.

Xolocotzi, Ángel. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a, Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana.

(2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, A. C.