

Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento

KANT

Antropología

en sentido pragmático

Losada

Immanuel
KANT

9788420311111

Biblioteca de Obras
Maestras del Pensamiento

Antropología en sentido pragmático

Traducción:
MARIO CAIMI

LOSADA



EDITORIAL LOSADA
BUENOS AIRES

Kant, Immanuel

Antropología en sentido pragmático. - 1ª ed. - Buenos Aires: Losada, 2009. 352 p.; 22 x 14 cm. - (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento; 99)

Traducido por Mario Caimi

ISBN 978-950-03-9720-9

1. Filosofía Moderna. I. Caimi, Mario, trad. II. Título
CDD 190

Título original alemán:

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt von Immanuel Kant.

Primera edición, 1798

Segunda edición corregida, 1800

1ª edición en Biblioteca de Obras Maestras
del Pensamiento: julio de 2010

© Editorial Losada, S. A.
Moreno 3362,
Buenos Aires, 2009

Distribución:

Capital Federal: Vaccaro Sánchez, Moreno 794 - 9º piso
(1091) Buenos Aires, Argentina.

Interior: Distribuidora Bertrán, Av. Vélez Sársfield 1950
(1285) Buenos Aires, Argentina.

Composición: *Taller del Sur*

ISBN: 978-950-03-9720-9

Depósito Legal: B-32160-2010

Libro de edición argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en España - *Printed in Spain*

Impreso en el mes de julio de 2010 en Sagrafic. S.L.,
Plaza Urquinaona, 14, 7º 3ª. - 08010 Barcelona, España.

Advertencia del traductor

La presente traducción se basa en la edición de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Königsberg, 1798), por Wilhelm Weischedel: *Kant. Werke*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, tomo 10, pp. 395-690 (se cita como “Weischedel”) y en la edición de la misma obra por la Academia Prusiana de las Ciencias (a cargo de Oswald Külpe), que hemos consultado en dos versiones: *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter, 1968, tomo VII, pp. 117-335 y en la versión electrónica *Kant im Kontext II*, a cargo de Karsten Worm y Susanne Boeck, Berlín 2003 (ambas versiones se citan como “Ed. Acad.”). Tanto Weischedel como Ed. Acad. siguen el texto de la segunda edición original, datada en 1800. Sólo en pocos casos hemos recogido las variantes de otras ediciones o de los manuscritos, variantes que figuran en las notas de la edición de Weischedel y en la edición de la Academia.

Hemos consultado ocasionalmente la edición de Karl Vorländer: *Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburgo, editorial Meiner, 7ma. ed., 1980. Tuvi-mos en cuenta las indicaciones filológicas e históricas contenidas en las notas editoriales de Oswald Külpe: “Lesarten”, en Ed. Acad. VII, 370-395, y “Sachliche Erläuterungen”, en

Ed. Acad. VII, 356-370. Consultamos también, tanto en la versión impresa como en la electrónica, el comentario al texto de la *Antropología* por Reinhard Brandt: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Hamburgo, Meiner, 1998.

Hemos comparado cuidadosamente nuestra traducción con la de José Gaos: Immanuel Kant: *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 2004 (primera edición: Madrid, Revista de Occidente, 1935).

Las notas de Kant llevan la indicación entre corchetes: “[Nota de Kant]”. Las notas sin indicación de autor pertenecen al traductor. Se ponen entre corchetes “[]” los números de página del tomo VII de la edición de la *Antropología* por la Academia Prusiana de las Ciencias (Ed. Acad.) Las palabras entre corchetes son agregados del traductor.

El texto presenta algunas peculiaridades que se deben a su función original de apunte para un curso académico. La revisión gramatical y literaria fue realizada por Cecilia Caimi.

Antropología en sentido pragmático

Prólogo

Todos los progresos en la cultura, por medio de los cuales el ser humano hace su aprendizaje, tienen el propósito de aplicar los conocimientos y habilidades así adquiridos al uso en el mundo; pero en éste, el objeto más importante al cual él¹ puede aplicarlos, es el *ser humano* [mismo]; porque él es su fin último. — Por consiguiente, conocerlo a él, según su especie, como un ente terrenal dotado de razón, merece especialmente llamarse un *conocimiento del mundo*, aunque él² no constituya sino una parte de las criaturas terrenales.

Una ciencia del conocimiento del ser humano, compuesta sistemáticamente (antropología), puede ser [compuesta] tanto en sentido *fisiológico* como [en sentido] *pragmático*. — El conocimiento fisiológico del ser humano se dirige a la indagación de lo que la *naturaleza* hace del ser humano; el pragmático, a lo que *él*, como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. — El que cavile acerca de las causas naturales en las que pudiera basarse p. ej. la facultad de la memoria, puede utilizar de uno u otro modo (según Descartes) acerca de las huellas que han quedado en el cerebro, de las impresiones dejadas por las

¹ Hay que entender: “al cual el hombre”.

² Hay que entender: “el hombre”.

sensaciones recibidas; pero al hacerlo debe admitir que en este juego de sus representaciones él es mero espectador y que debe dejar hacer a la naturaleza, ya que él no conoce los nervios y fibras del cerebro, ni tampoco sabe cómo manejarlos para su propósito; con lo que todo teorizar acerca de esto es pura pérdida. — Pero si las observaciones sobre lo que ha resultado ser desfavorable o favorable para la memoria, las utiliza él para ampliarla o para agilizarla, y emplea para ello el conocimiento del ser humano, entonces eso constituiría una parte de la antropología en sentido *pragmático*, y es de ésta de la que nos ocupamos aquí.

[120]

Una antropología tal, considerada como *conocimiento del mundo* que viene después de la *escuela*, no se llama todavía propiamente *pragmática* cuando contiene un conocimiento extenso de las *cosas* del mundo, p. ej. de los animales, plantas y minerales de diversos países y climas, sino cuando contiene el conocimiento del ser humano como *ciudadano del mundo*. — Por eso, ni siquiera el conocimiento de las razas humanas, como productos del juego de la naturaleza, se cuenta como conocimiento pragmático del mundo, sino solamente como conocimiento teórico del mundo.

Además, las expresiones: *conocer* el mundo y *tener* mundo tienen significado bastante diferente; ya que [una se refiere a alguien que] sólo *entiende* el juego que ha observado, y [la otra se refiere a alguien que] *ha tomado parte* en el juego. — Pero el antropólogo se encuentra en una posición muy desfavorable para juzgar al que se suele llamar *gran mundo*, a la clase de los nobles, porque éstos se encuentran

demasiado próximos entre sí, pero demasiado lejos de los demás.

Entre los medios para ampliar el alcance de la antropología está el *viajar*; aunque no sea nada más que el leer relatos de viajes. Pero antes, sin embargo, uno debe haber adquirido conocimiento del ser humano en la propia casa, mediante el trato con sus conciudadanos o compatriotas,³ si quiere saber qué buscar fuera para ampliarlo en una extensión mayor. Sin un plan semejante (que ya presupone conocimiento del ser humano) la antropología del ciudadano del mundo permanece siempre muy limitada. El *conocimiento general* va aquí siempre antes del *conocimiento local*, si es que aquélla ha de ser ordenada y dirigida por la filosofía, sin la cual todo el conocimiento adquirido no puede producir más que tanteos fragmentarios y no una ciencia.

* * *

Pero a todos los intentos de alcanzar con solidez una ciencia semejante se oponen dificultades considerables que están ligadas a la naturaleza humana misma.

³ Una gran ciudad, punto central de un reino en el cual se encuentran las asambleas nacionales del gobierno de éste; que tiene una universidad (para cultivo de las ciencias), y que tiene además una situación [adecuada] para el comercio marítimo; que favorece, gracias a ríos, tanto el tráfico que viene del interior del país, como el intercambio con países limítrofes distantes que tienen diferentes idiomas y costumbres – una ciudad semejante, [121] como por ejemplo Königsberg junto al río Pregel, puede ser considerada como un lugar adecuado para la ampliación, tanto del conocimiento del hombre, como del conocimiento del mundo, donde este [conocimiento] puede ser adquirido incluso sin viajar. [Nota de Kant].

[121]

1. La persona que advierte que uno la está observando y que intenta estudiarla, o bien se pone incómoda (cohibida) y entonces no *puede* mostrarse tal cual es, o bien disimula, y así, no *quiere* ser conocida tal cual es.
2. Pero aun cuando quiera estudiarse solamente a sí misma, se pone en una situación crítica, especialmente en lo que concierne a su estado cuando está emocionada, [estado] que por lo común no permite ningún disimulo; a saber, porque, cuando están en acción los resortes impulsivos, no se observa a sí misma, y cuando se observa a sí misma, los resortes están en reposo.
3. Las circunstancias de lugar y de tiempo, cuando son constantes, producen *hábitos* que, como suele decirse, son otra naturaleza, y hacen difícil para el ser humano el juicio sobre sí mismo: [a saber, el juicio acerca de] por quién ha de tenerse a sí mismo, y más aún, [acerca de] qué concepto debe formarse del prójimo, con quien está en relación; pues la variación de la situación en la que la persona fue colocada por su destino, o en la que ella misma, como aventurera, se colocó, dificulta mucho a la antropología el elevarse al rango de una auténtica ciencia.⁴

Finalmente, si bien no son fuentes, son instrumentos auxiliares de la antropología: la historia mundial, las bio-

⁴ En el original el verbo está en plural: "dificultan". Quizás haya que entender que las muy variadas situaciones dificultan.

grafías, e incluso las obras de teatro y las novelas. Porque si bien en el caso de las últimas no se pone por fundamento, propiamente, experiencia ni verdad, sino solamente ficción, y en ellas está permitido exhibir, igual que en las escenas de un sueño, la exageración de los caracteres y de las situaciones en las que se coloca a los seres humanos, y por consiguiente, aquéllas parecen no contribuir en nada al conocimiento de los hombres, sin embargo, aquellos caracteres como los pintados por un Richardson o por un Molière han debido ser tomados, por lo que respecta a sus *rasgos fundamentales*, de la observación del verdadero obrar y omitir de los seres humanos; porque si bien están exagerados en el grado, sin embargo, por lo que respecta a la cualidad, deben ser concordantes con la naturaleza humana.

Una antropología formulada sistemáticamente y sin embargo redactada de manera popular en sentido pragmático (mediante la remisión a ejemplos que cualquier lector podría encontrar) tiene, para el público lector, la ventaja de que gracias a la exhaustividad de los títulos bajo los cuales puede ponerse esta o aquella propiedad observada en los seres humanos e incidente en lo práctico, [122] se le dan a él, con ello, otras tantas ocasiones e incitaciones para que haga de cada una [de esas propiedades] un tema por sí, procurando colocarla en el casillero que le corresponda; con lo cual los trabajos, en ella, se reparten por sí mismos entre los aficionados a este estudio, y se unifican poco a poco en una totalidad, a través de la unidad del plan; mediante lo cual se favorece y se acelera el crecimiento de la ciencia útil al común.⁵

⁵ Entre mis trabajos con la *filosofía pura*, primero libremente emprendidos, y luego encomendados a mí como obligaciones docentes profesionales, duran-

te unos treinta años he dictado dos cursos referidos al *conocimiento del mundo*; a saber, *Antropología* (en el semestre de invierno) y *Geografía física* (en el semestre de verano); a los cuales, como conferencias populares, hallaron aconsejable asistir también personas de otro rango; el [libro] presente es el manual del primero de los dos; pero ofrecer, del segundo, un [manual] similar a partir de mi manuscrito, empleado [por mí] como texto, y probablemente sólo legible para mí, me sería apenas posible ahora, dada mi edad. [Nota de Kant; la edición original trae: “en (el semestre de verano)”]; seguimos a Ed. Acad.].

[123]

Contenido⁶

PRIMERA PARTE. DIDÁCTICA ANTROPOLÓGICA

Libro primero. De la facultad cognoscitiva

De la conciencia de sí mismo.

Del egoísmo.⁷

De la conciencia efectiva de las representaciones propias.

Del observarse a sí mismo.

De las representaciones que tenemos sin ser conscientes de ellas.

De la distinción e indistinción en la conciencia de las representaciones propias.

De la sensibilidad en oposición al entendimiento.

Apología de la sensibilidad.

De lo que se puede con respecto a la facultad cognoscitiva en general.

Del juego artificioso con la apariencia sensible.

De la apariencia moral permitida.

De los cinco sentidos externos.

Del sentido interno.

De las causas del aumento o de la disminución del grado de las sensaciones de los sentidos.

De la inhibición, el debilitamiento y la pérdida completa de la facultad de sentir.

⁶ Este índice se encuentra solamente en la edición de 1800, y no figura en la de 1798. Seguimos a Ed. Acad., en la que se omitieron los números de página que figuran en la edición de 1800.

⁷ La palabra 'egoísmo' tiene aquí un sentido diferente de su sentido actual. Ese sentido queda explicado en el texto.

De la facultad poética sensible según sus diversas especies.
De la facultad de hacer presente lo pasado y lo futuro mediante la imaginación.
De la ficción poética involuntaria en estado de salud, es decir, de los sueños.
De la facultad de designar.
De la facultad cognoscitiva, en la medida en que está fundada en el entendimiento.
De las debilidades y enfermedades del alma en lo que respecta a su facultad cognoscitiva.
De los talentos en la facultad cognoscitiva, del ingenio, de la sagacidad y de la originalidad o el genio.

[124]

Libro segundo. Del sentimiento de placer y displacer

Del placer sensible.

Del sentimiento de lo *agradable*, o del placer sensible en la sensación de un objeto.

Del sentimiento de lo *bello*, o el gusto.

Libro tercero. De la facultad apetitiva

De las emociones.

De las pasiones.

Del sumo bien físico.

Del sumo bien físico-moral.

Segunda parte. Característica antropológica

Del carácter de la persona.

Del natural.

Del temperamento.

Del carácter como manera de pensar.

De la fisiognómica.

Del carácter según el sexo.

Del carácter según el pueblo.

Del carácter según la raza.

Del carácter de la especie.

Descripción del carácter de la especie humana.

PRIMERA PARTE

de la Antropología

Didáctica antropológica

De la manera de conocer el interior y el exterior del ser humano

LIBRO PRIMERO
De la facultad cognoscitiva
De la conciencia de sí mismo

§ 1. El que el ser humano pueda tener al Yo entre sus representaciones, lo eleva infinitamente por sobre todos los otros seres vivientes sobre la tierra. Gracias a eso, él es una *persona*, y, debido a la unidad de la conciencia, [es] una y la misma persona a través de todas las mudanzas que pudieran ocurrirle; es decir, un ser que, por su rango y dignidad, es enteramente diferente de las cosas (como lo son las bestias privadas de razón, de las que se puede disponer a capricho);⁸ [y es así] incluso cuando aún no puede pronunciar el Yo; porque lo tiene [a éste], sin embargo, en el pensamiento; tal como lo deben pensar, en efecto, todas las lenguas cuando hablan en primera persona, aunque no expresen ese yo⁹ con una palabra particular. Pues esa facultad (a saber, la de pensar) es el *entendimiento*.

Es, empero, notable que el niño que ya puede hablar bastante bien, comienza sin embargo sólo bastante tarde (quizá un año después) a hablar empleando el Yo, mientras que, entre tanto, hablaba de sí mismo en la tercera persona (Carlos quiere comer, pasear, etc.), y que parece que se le

⁸ Los paréntesis son agregado de nuestra traducción. Hay que entender que “las bestias privadas de razón” son equivalentes a cosas.

⁹ Literalmente: esa yoidad (*Ichheit*).

encendiera una luz, por decirlo así, cuando comienza a hablar empleando el Yo; desde cuyo día nunca más vuelve a hablar de aquella manera. Antes sólo se *sentía* a sí mismo, ahora se *piensa* a sí mismo. La explicación de este fenómeno podría resultarle bastante difícil al antropólogo.

La observación de que el niño, antes de los tres meses de vida, no expresa ni llanto ni sonrisa, parece basarse también en el desarrollo de ciertas representaciones de ofensa y de beneficio,¹⁰ que anuncian ya a la razón. Que en ese tiempo comience a seguir con la mirada los objetos brillantes que le son presentados, [128] es el comienzo tosco del progreso que consiste en la ampliación de las *percepciones* (aprehensión de las representaciones de la sensación) hasta el *conocimiento* de los objetos de los sentidos, es decir, hasta la *experiencia*.¹¹

Que, además, cuando intenta hablar, el balbuceo lo haga tan encantador para las madres y las nodrizas, y las lleve a éstas a querer mimarlo y besarlo continuamente, e incluso a tolerarlo como pequeño tirano, satisfaciendo cada deseo y voluntad; ese carácter encantador de la criatura, en el período de su desarrollo hacia la humanidad, debe atribuirse probablemente, por un lado, a su inocencia y a la franqueza de todas sus expresiones, todavía imperfectas, en las que no hay aún disimulo ni malicia, y por otro lado, a la natural propensión de las nodrizas a beneficiar a una criatura que se abandona enteramente al arbitrio de otro de manera en-

¹⁰ En las ediciones de 1798 y de 1800 figura: “injusticia” en lugar de “beneficio”. Seguimos el manuscrito original, tal como lo refiere Ed. Acad.

¹¹ El manuscrito original trae: “es el comienzo tosco [que va] de las *percepciones* (aprehensión de las representaciones de la sensación) al *conocimiento* de los objetos de los sentidos, es decir, a la *experiencia*.”

ternecedora; pues se le concede a él un tiempo de juegos, el [tiempo] más feliz de todos, y gracias a ello el educador, volviéndose él mismo, por así decirlo, otra vez niño, vuelve a gozar de esa felicidad.

Pero el *recuerdo* de los años de infancia no llega, ni con mucho, hasta aquel tiempo; porque no era la edad de las experiencias, sino sólo la de las percepciones dispersas y todavía no unificadas bajo el concepto del objeto.

Del egoísmo

§ 2. A partir del día en que el ser humano comienza a hablar empleando el yo, saca a relucir su amado *sí mismo*¹² en donde puede, y el egoísmo avanza de manera incontenible, cuando no abiertamente (porque entonces se opone a él el egoísmo de los otros), de manera encubierta y con aparente abnegación y supuesta modestia, y con ello tanto más seguro de darse a sí mismo, ante el juicio de los otros, un mérito destacado.

El egoísmo puede contener tres clases de pretensiones: la del entendimiento, la del gusto, y la del interés práctico, es decir, puede ser lógico, o estético, o práctico.

El *egoísta lógico* considera innecesario verificar su juicio con ayuda del entendimiento de los demás; como si no necesitara esa piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio de asegurarnos de la verdad de nuestro juicio, que quizá sea éste

¹² Las bastardillas, en la expresión "sí mismo", son agregado de esta traducción.

el principal motivo por el cual el público ilustrado reclama tan fervientemente la *libertad de pluma*; pues cuando ésta es [129] denegada, se nos priva, a la vez, de un importante medio de verificar la exactitud de nuestros propios juicios, y quedamos expuestos al error. Y no se diga que al menos la matemática tiene el privilegio de hacer enunciados por su propia autoridad soberana; pues si no hubiera precedido la percepción de la completa concordancia de los juicios del matemático con el juicio de todos los demás que se dedicaron a esta materia con talento y aplicación, tampoco ella se libraría de la preocupación de caer en error en algún lugar. También hay algunos casos en los que incluso no confiamos solamente en el juicio de nuestros propios sentidos, p. ej. [cuando nos preguntamos] si un tintineo solamente está en nuestros oídos, o si oímos campanas que efectivamente tañen; sino que nos resulta necesario preguntarles además a otros si no les parece también así. Y si bien, en la filosofía, no necesitamos quizá —como los juristas que se refieren al juicio de los expertos en derecho—¹³ apelar al juicio de otros para confirmación del nuestro, sin embargo, todo escritor que no encontrara seguidores pondría bajo sospecha de error su opinión públicamente declarada, aunque ésta fuese importante.

Precisamente por eso es un *atrevimiento* proponer al público una afirmación contraria a la opinión general, inclusive a la de los expertos. Este aspecto del egoísmo se llama *paradoja*. [Ésta] no consiste en la audacia de arriesgar algo con peligro de que sea falso, sino sólo con peligro de que

¹³ Los guiones son agregado de nuestra traducción.

tenga poca aceptación. El gusto por lo paradójico es, por cierto, la *obstinación lógica* de no querer ser imitador de otros sino [pretender] aparecer como alguien original; pero en lugar de eso, muchas veces, una persona así termina haciendo solamente el *raro*. Pero como, sin embargo, cada cual debe tener y afirmar su *propio* pensamiento (*Si omnes patres sic, at ego non sic*. Abelardo),¹⁴ el reproche de paradoja no tiene un sentido muy peyorativo, cuando ésta no se basa sólo en la vanidad de querer ser diferentes. A lo paradójico se opone lo *cotidiano*, que tiene de su lado a la opinión vulgar. Pero en eso encontramos exactamente tan poca seguridad [como en lo paradójico], si no menos, porque tiene un efecto adormecedor; en cambio, lo paradójico despierta la mente incitándola a la atención y a la investigación que muchas veces conduce a descubrimientos.

El egoísta *estético* es aquel a quien le basta su propio *gusto*, por más que otros encuentren malos sus versos, sus pinturas, su música, etc., los desaprueben, o incluso se rían de ellos. Se priva a sí mismo de mejorar, cuando se aísla con su juicio, [130] se alaba a sí mismo y busca sólo en sí la piedra de toque de la belleza artística.

Finalmente el egoísta *moral* es el que reduce todos los fines a sí mismo; que no ve provecho en ninguna parte, sino en aquello que le aprovecha a él; y que incluso, como eudemonista, pone el supremo fundamento de determinación de su voluntad, no en la representación del deber, sino solamente en el provecho y en la felicidad propia. Pues, como cada ser humano se forma un concepto diferente de lo que, según

¹⁴ Literalmente: "Aunque todos los padres así, yo no así." Como si dijera: "Aunque para todos los padres sea así, para mí no es así".

él, forma parte de la felicidad, es precisamente el egoísmo el que llega hasta el punto de no tener ninguna piedra de toque del auténtico concepto de deber, que debe ser, en todo respecto, un principio universalmente válido. Por eso, todos los eudemonistas son egoístas prácticos.

Al egoísmo sólo se le puede contraponer el *pluralismo*, es decir, el modo de pensar [que consiste en] no considerarse ni comportarse como si uno abarcara en su Yo al mundo entero, sino como un mero ciudadano del mundo. Esto es lo que, de ello,¹⁵ pertenece a la Antropología. Pues por lo que concierne a esta distinción desde el punto de vista de los conceptos metafísicos, ella está enteramente fuera del campo de la ciencia que estamos tratando aquí. Pues si la cuestión fuera solamente la de si yo, como ente pensante, tengo motivo para suponer, además de mi propia existencia, la existencia de una totalidad (llamada mundo) formada por otros entes que estuvieran en comunidad conmigo, esa no sería una cuestión antropológica, sino meramente metafísica.

Nota. Sobre la formalidad del lenguaje egoísta

El lenguaje del jefe de Estado para con el pueblo es, en nuestros tiempos, habitualmente pluralista (Nosotros, N., por la gracia de Dios, etc.). Cabe preguntarse si el sentido aquí no es más bien egoísta, es decir, si no indica la posesión de un poder omnímodo y no ha de significar precisamente lo mismo que dice el rey de España con su *Yo, el Rey* (Yo,

¹⁵ Conviene entender: "Esto que hemos desarrollado hasta aquí es la parte del tema "egoísmo" que pertenece a la Antropología".

el Rey).¹⁶ Pero parecería, sin embargo, que aquella fórmula de la más alta autoridad originariamente hubiera indicado *condescendencia* (nosotros, el Rey y su consejo, o los estamentos). ¿Pero cómo ha ocurrido que el tratamiento recíproco, que en las antiguas lenguas clásicas se expresaba con el *Tú*, y por tanto, de manera *unitaria*, haya sido caracterizado en diversos pueblos, principalmente germánicos, de manera *pluralista*, con el *Vosotros*? A lo cual se añade que los alemanes han inventado además dos expresiones que indican una distinción aún mayor de la persona con quien se habla, [131] a saber, las de *él* y *ellos*¹⁷ (como si no se tratara de una invocación, sino de un relato acerca de personas ausentes, ya fuera una sola o fueran varias); además de lo cual, finalmente, para culminación del absurdo con que se expresa la presunta sumisión bajo la persona a quien se habla, y su elevación por sobre uno mismo, se ha puesto en uso, en lugar de la persona, la expresión abstracta de la calidad de la posición social de la persona a quien se habla (Vuestra Merced, Su Ilustrísima, Vuestra Señoría, etc.). Todo ello, presumiblemente, debido a la organización feudal, en la que se ponía cuidado en no equivocar el *grado de respeto* que correspondía a la persona más encumbrada, a partir de la dignidad real, y pasando por todos los estratos intermedios, hasta llegar allí donde cesa por completo la dignidad humana y queda el mero ser humano, es decir, hasta la clase del siervo, que es el único a quien su superior puede tratar de *tú*, o la del niño, que no puede tener todavía una voluntad propia.

¹⁶ En español en el original: "Io, el Rey", aclarado enseguida con la traducción al alemán entre paréntesis.

¹⁷ "Er" y "Sie", expresiones alemanas equivalentes al "usted".

De la conciencia voluntaria de las representaciones propias

§ 3. El empeño de hacerse consciente de las representaciones propias es, o bien el *prestar atención* (*attentio*), o bien el *prescindir* de una representación de la que soy consciente (*abstractio*). Esto último no es mera omisión o descuido de lo primero (pues esto sería distracción (*distractio*)), sino un efectivo acto de la facultad cognoscitiva, [acto que consiste en] mantener una representación de la que soy consciente, apartada del enlace con otras en una única conciencia. Por eso, no se dice abstraer (separar) *algo*, sino abstraer *de algo*, es decir, de una determinación del objeto de mi representación, con lo cual ésta adquiere la universalidad de un concepto, y así, es acogida en el entendimiento.

Poder hacer abstracción de una representación, incluso cuando ella se impone al ser humano a través de los sentidos, es una facultad mucho mayor que la de prestar atención; porque demuestra la libertad de la facultad de pensar, y [demuestra] el poder de la mente, de *tener en su dominio el estado de las representaciones propias* (*animus sui compos*). En este respecto, la *facultad de abstraer* es más difícil, pero también más importante, que la de la atención, cuando concierne a representaciones de los sentidos.

Muchos seres humanos son infelices porque no pueden abstraer. El pretendiente podría hacer un buen matrimonio, si sólo pudiera ignorar una verruga [132] en la cara de su amada, o la falta de un diente. Pero es un vicio particular de nuestra facultad de atención el de fijarse, aun sin querer, precisamente en los defectos de los otros: [fijar] la vista en

un botón faltante de la casaca que está justo delante de la mirada, o en el hueco de un diente, o [fijarse] en un defecto habitual de pronunciación, desconcertando con ello al otro, pero también arruinándose a sí mismo el juego en el trato social. Cuando lo principal está bien, no sólo es justo, sino también prudente, *apartar la vista* de lo malo que les ha tocado en suerte a otros, o incluso a nosotros mismos; pero esta facultad de abstraer es una virtud de la mente que sólo puede adquirirse mediante la práctica.

De la observación de sí mismo

§ 4. El percibirse (*animadvertere*) uno a sí mismo no llega a ser un *observarse* (*observare*) a sí mismo. Esto último es una agrupación metódica de las percepciones que tenemos de nosotros mismos, la cual suministra la materia para el *diario de un observador de sí mismo* y conduce fácilmente al delirio y a la locura.

El estar atento (*attentio*) a uno mismo cuando uno se relaciona con la gente es, por cierto, necesario, pero no debe ser visible en el trato; porque en ese caso hace parecer, ya *cobibido* (turbado), ya *afectado* (rebuscado). Lo contrario de ambos es la *desenvoltura* (el *air dégagé*): una confianza en sí mismo, de que uno, en lo tocante a su decoro, no será juzgado desfavorablemente por otros. Aquel que se presenta como si quisiera evaluarse a sí mismo ante el espejo para ver cómo queda, o que habla como si se escuchara hablar a sí mismo (y no solamente como si otro lo oyera), es una especie de actor. Quiere *representar* y finge una apariencia

de su propia persona; con lo cual, si se percibe este esfuerzo suyo, sale perdiendo en el juicio de los otros, porque suscita la sospecha de una intención de engañar. La franqueza en la manera de mostrarse exteriormente, que no da ocasión alguna para tal sospecha, se llama el comportamiento *natural* (que no por ello, sin embargo, excluye toda arte de belleza ni toda educación del gusto) y complace gracias a la mera *sinceridad* de las expresiones. Pero cuando la franqueza se presenta en el lenguaje en virtud de la *simplicidad*, es decir, por falta de una habilidad de disimulo que haya llegado a erigirse en regla, se llama *candidez*.

[133] La manera abierta de explicarse, en una muchacha que se dirige a los varones, o en un campesino que no conoce los modales propios de la ciudad, despierta, por la inocencia y la simplicidad (por la ignorancia del arte de aparentar), alegre risa en quienes están ya ejercitados y avispados en ese arte. No una *irrisión* con desdén; pues aquí se honra, en el corazón, la pureza y la honestidad; sino una risa bondadosa y afectuosa ante la falta de experiencia en el *arte de aparentar*, arte malo, aunque fundado en nuestra naturaleza humana ya corrompida, que debería provocar más suspiros que risa, si se la compara con la idea de una naturaleza no corrompida todavía.¹⁸ Es una alegría momentánea, como cuando el cielo nublado se abre en un lugar para dejar pasar el rayo del sol, pero se cierra de nuevo enseguida, para proteger los ineptos ojos de topo del egoísmo.

Pero por lo que toca a la intención propia de este §, a

¹⁸ En atención a ésta se podría parodiar así el conocido verso de *Persius*: *Naturam videant ingemiscantque relicta*. [Nota de Kant; “que vean la naturaleza y se lamenten por la que quedó” (o bien: “por la que fue abandonada”).]

saber, a la *advertencia* hecha más arriba, de no aplicarse a atisbar el curso *involuntario* de los pensamientos y sentimientos de uno mismo y a componer, por así decirlo, una prolija historia interior de ellos, es [una advertencia] debida a que ése es el camino directo que, confundida la cabeza con presuntas inspiraciones de lo alto y con fuerzas que sin nuestra participación se infunden en nosotros viniendo quién sabe de dónde, conduce al iluminacionismo o a doctrinas terroríficas. Pues sin advertirlo hacemos aquí presuntos descubrimientos de aquello que nosotros mismos hemos introducido en nosotros; como una *Bourignon* con representaciones halagüeñas,¹⁹ o como un *Pascal* con representaciones terribles y angustiosas; caso en el que incurrió incluso un espíritu excelente, *Albrecht Haller*, quien, con el Diario de sus estados de alma,²⁰ llevado durante largo tiempo, aunque muchas veces interrumpido, llegó finalmente a preguntarle a un famoso teólogo, que fuera antes su colega en la universidad, el Dr. *Less*,²¹ si en sus extensos tesoros de la teología no podía encontrarle un consuelo para su alma angustiada.

La observación, en mí mismo, de los diversos actos de la facultad representativa, *cuando hago que se presenten*, es algo digno de meditación, y es necesario y provechoso para la lógica y la metafísica. Pero pretender espíarse a uno mismo [para atisbar] cómo vienen a la mente *también por sí mismos*,

¹⁹ Antoinette Bourignon (1616-1680), autora de escritos místicos teosóficos (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad., VII 357).

²⁰ Albrecht von Haller: *Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und sich selbst*, 1787 (según Karl Vorländer en su edición de: Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburgo, 1980, p. 20, nota).

²¹ Profesor de teología en Göttingen (1736-1797) (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad., VII 357).

sin ser evocados (lo que ocurre mediante [134] el juego de la imaginación involuntariamente poética) es una inversión del orden natural en la facultad cognoscitiva, porque entonces los principios del pensar no preceden (como debieran) sino que van detrás; y bien es ya una enfermedad de la mente (chifladura), o bien lleva a ella y al manicomio. A quien suele relatar muchas *experiencias internas* (de la Gracia, de tentaciones) le conviene que su viaje de descubrimiento y exploración de sí mismo comience siempre por tocar tierra, primero, en Anticyra.²² Pues esas experiencias internas no son como las *externas*, de objetos en el espacio, en las cuales los objetos se presentan unos junto a los otros, y se fijan como *permanentes*. El sentido interno ve las relaciones de sus determinaciones sólo en el tiempo, y por tanto, en un *fluir* en el que la observación no es duradera; lo que es, empero, necesario para la experiencia.²³

²² En la ciudad de Anticyra crecía el heléboro, planta medicinal aplicada en las enfermedades mentales. La sugerencia de tocar tierra primero en Anticyra viene a decir: tomar medidas preventivas de las enfermedades mentales. (Según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 357).

²³ Si nos representamos la acción interna (espontaneidad) por la cual se hace posible un *concepto* (un pensamiento), la *reflexión*, y la receptividad (receptividad), por la cual se hace posible una *percepción* (*perceptio*), es decir, una *intuición* empírica, la *aprehensión*, y nos representamos con conciencia ambos actos, entonces la conciencia de sí mismo (*apperceptio*) puede dividirse en la de la reflexión y la de la aprehensión. La primera es una conciencia del entendimiento, la segunda [es una conciencia] del sentido interno; aquélla es la *apercepción pura*, ésta es la *apercepción empírica*, pero a aquélla se la llama, erróneamente, el *sentido* interno. En la psicología nos estudiamos a nosotros mismos siguiendo nuestras representaciones del sentido interno; pero en la lógica [lo hacemos] siguiendo lo que nos suministra la conciencia intelectual. Ahora bien, aquí nos parece que el Yo fuera doble (lo que sería contradictorio): 1) el Yo como *sujeto* del pensar (en la lógica), el cual significa la *apercepción pura* (el Yo meramente reflexionante), y del cual no cabe decir

[135] De las representaciones que tenemos sin ser conscientes de ellas

§ 5. Parece haber una contradicción en *tener representaciones y no ser, sin embargo, conscientes de ellas*; pues ¿cómo podemos saber que las tenemos si no somos conscientes de ellas? Esta objeción ya la hizo *Locke*, quien recusó, por eso, la existencia de representaciones de esa especie. Pero podemos ser conscientes *mediatamente* de tener una representación, aunque no seamos inmediatamente conscientes de ella. Tales representaciones se llaman, entonces, *oscuras*; las restantes son *claras*, y si su claridad se extiende también a las representaciones parciales de una totalidad de ellas, y a su enlace, se llaman *representaciones distintas*, ya sean del pensamiento o de la intuición.

Si soy consciente de ver en una pradera, lejos de mí, un ser humano, aunque no sea consciente de ver sus ojos, nariz, boca, etc., en verdad solamente *infero* que esa cosa es un ser humano; pues si pretendiera afirmar que, porque no soy consciente de percibir estas partes de la cabeza (ni tampoco

nada más, sino que es una representación enteramente simple; 2) el Yo como *objeto* de la percepción, y por tanto, del sentido interno, [un Yo] que contiene una multiplicidad de determinaciones que hacen posible una *experiencia* interna.

La cuestión de si en vista de las diversas alteraciones internas de la mente (de su memoria o de los principios por ella adoptados) el ser humano, si es consciente de esas alteraciones, puede sin embargo seguir diciendo que es *el mismo* (por lo que respecta al alma) es una cuestión absurda; pues puede ser consciente de esas alteraciones sólo porque se representa a sí mismo, en los diversos estados, como uno y el mismo *sujeto*, y el Yo del hombre es, ciertamente, doble según la forma (según la manera de representar), pero no según la materia (según el contenido). [Nota de Kant].

las demás partes de ese ser humano), no *tengo* la representación de ellas en mi intuición, tampoco podría decir que veo un ser humano; pues la representación total (de la cabeza, o del ser humano) está compuesta de esas representaciones parciales.

Que el campo de las intuiciones sensibles y de las sensaciones nuestras, de las cuales no somos conscientes aunque podamos inferir sin duda que las tenemos, es decir, [el campo] de las representaciones *oscuras*, en el ser humano (y también en los animales) es inmenso, y [que] las claras, por el contrario, contienen solamente infinitamente pocos puntos de aquellas que son accesibles a la conciencia; que en el gran *mapa* de nuestra mente, por decirlo así, sólo pocos lugares *están iluminados*: eso puede infundirnos admiración acerca de nuestro propio ser; pues una potencia superior sólo necesitaría exclamar: ¡Hágase luz! y entonces, sin agregar ni lo más mínimo (p. ej., si tomamos a un erudito con todo lo que tiene en la memoria), ante los ojos se mostraría, por decirlo así, casi un mundo entero. Todo lo que descubre el ojo armado con el telescopio (por ejemplo, en la Luna) o con el microscopio (en los infusorios) se ve con los ojos desnudos; pues esos instrumentos ópticos no llevan al ojo más rayos de luz, ni más imágenes generadas con éstos, [136] que las que ya se habrían formado en la retina sin aquellos instrumentos artificiales; sino que no hacen más que ampliarlas, para que llegemos a ser conscientes de ellas. Lo mismo ocurre con las sensaciones de oído, cuando el músico, con diez dedos y con ambos pies, ejecuta una fantasía [improvisando] en el órgano y quizá además conversa con alguien que está junto a él; con lo cual

se despierta en el alma, en pocos instantes, una multitud de representaciones, cada una de las cuales, para ser elegida, requiere además un juicio particular sobre su oportunidad, porque un único golpe de dedo que no fuera adecuado a la armonía sería percibido instantáneamente como desafinación; y sin embargo el conjunto resulta de tal manera, que el músico que improvisa libremente a menudo desearía haber conservado por escrito alguna pieza de las que tan bien le han salido y que quizá no pudiera producir ni aun trabajando con toda diligencia.

Así, el campo de las representaciones *oscuras* es el mayor en el ser humano. Pero como éste sólo puede percibirlo en sus partes pasivas, como juego de las sensaciones, resulta que la teoría de ellas pertenece solamente a la antropología fisiológica, y no a la pragmática de la cual, propiamente, nos ocupamos aquí.

Pues muchas veces jugamos con representaciones oscuras, y tenemos interés en poner ante la imaginación, en las sombras, objetos amados u odiados; pero más frecuentemente todavía somos nosotros mismos un juguete de las representaciones oscuras, y nuestro entendimiento no consigue defenderse de las absurdidades en que el influjo de ellas le hace caer, aunque él advierta que son engañosas.

Tal ocurre con el amor sexual, en la medida en que no se propone el bien de su objeto, sino más bien el goce de él. Cuánto ingenio se ha derrochado siempre en cubrir con un delgado velo lo que es, por cierto, apreciado, pero que muestra a los seres humanos en tan cercano parentesco con el vulgar género animal, que con ello se agravia al pudor, y las expresiones [referentes a ello] no pueden emplearse con

crudeza en una sociedad refinada, aunque pueden presentarse con transparencia suficiente para invitar a la sonrisa. La imaginación prefiere aquí moverse en la oscuridad, y se requiere siempre no poco artificio si no se quiere, para evitar el *cinismo*, correr el peligro de caer en el ridículo *purismo*.

Por otra parte, a menudo somos también juguete de representaciones oscuras que no desaparecen aunque el entendimiento las [137] ilumine. Prepararse la tumba en su jardín, o bajo un árbol umbroso, en el campo, o en un suelo seco, es con frecuencia un asunto importante para un moribundo, aunque él, en el primer caso, no pueda esperar [disfrutar de] una vista bella, ni tenga motivo para temer, en el último caso, el resfrío provocado por la humedad.

Que la vestimenta hace al hombre es algo que vale también, en cierta medida, para las personas inteligentes. El proverbio ruso dice, por cierto: “Se recibe al visitante según su vestimenta, y se lo despide según su inteligencia”; pero la inteligencia²⁴ no puede anular la impresión de oscuras representaciones de cierta importancia, que produce una persona bien vestida; sino que, en todo caso, sólo puede tener el propósito de corregir con posterioridad el juicio provisorio que se ha formado sobre ella.

Una oscuridad estudiada se emplea incluso a menudo, con éxito, para simular profundidad de pensamiento y rigurosa exactitud; tal como los objetos vistos en el *crepúsculo*, o envueltos en niebla, parecen siempre más grandes de lo que

²⁴ Literalmente: “el entendimiento”. Quizá convenga entender aquí “la falta de inteligencia”.

son.²⁵ El *skotison*²⁶ (¡hazlo oscuro!) es el precepto²⁷ de todos los místicos para atraer, mediante una oscuridad artificiosa, a los buscadores de sabiduría. Pero también, en general, el lector no deja de apreciar el carácter enigmático de un escrito, en cierto grado; porque mediante eso se le hace palpable su propia agudeza para resolver lo oscuro en conceptos claros.

De la distinción y de la indistinción en la conciencia de las representaciones propias

§ 6. La conciencia de las representaciones propias, que es suficiente para *distinguir* un objeto de otros, es la *claridad*. [138] Pero aquello por medio de lo cual se torna clara también la *composición* de las representaciones se llama *distinción*. Sólo la última hace que una suma de representaciones se torne *conocimiento*; en el cual, puesto que toda síntesis con conciencia presupone la unidad de ésta y consecuentemente

²⁵ Por el contrario, visto *a la luz del día*, lo que es más claro que los objetos que lo rodean parece ser también más grande; p. ej. las medias blancas hacen aparecer más llenas las pantorrillas que las [medias] negras; un fuego puesto en la noche sobre un monte alto parece ser mayor de lo que resulta cuando se lo mide. Quizá se pueda explicar también por esto el tamaño aparente de la luna cuando está cerca del horizonte, así como la distancia entre las estrellas, aparentemente mayor cuando están cerca del horizonte; pues en ambos casos se nos aparecen objetos luminosos, vistos, cerca del horizonte, a través de una capa de aire que oscurece más que [la que está] en lo alto del cielo; y lo que es oscuro se juzga también menor en virtud de la luz que lo rodea. Por eso, para acertar en el tiro al blanco sería más conveniente un disco negro con un círculo blanco en el medio, que lo inverso. [Nota de Kant].

²⁶ Sin bastardilla en el original.

²⁷ En el manuscrito, en lugar de “precepto” dice “lema” (según Weischedel).

[presupone] una regla para aquélla,²⁸ se piensa un *orden* en esa multiplicidad. A la representación distinta no se le puede oponer la *confusa* (*perceptio confusa*) sino que se le debe oponer solamente la *indistinta* (*mere clara*). Lo que es confuso debe ser compuesto; pues en lo simple no hay ni orden ni *confusión*. Esta última es, pues, la *causa* de la indistinción, no la *definición* de ella. En toda representación cuyo contenido es múltiple (*perceptio complexa*) —tal como lo es un *conocimiento* cualquiera (porque para él se requieren siempre intuición y concepto)—²⁹ la distinción se basa en el *orden* según el cual son sintetizadas las representaciones parciales; pues éstas dan lugar, ya a una clasificación meramente lógica (en lo que respecta a la mera forma), en [representaciones] superiores y subordinadas (*perceptio primaria et secundaria*), ya a una clasificación *real* en representaciones principales y accesorias (*perceptio principalis et adhaerens*); mediante este orden, el conocimiento se torna distinto. Se puede ver que si la facultad del *conocimiento* se ha de llamar, en general, *entendimiento* (en el sentido más universal de la palabra), entonces éste debe contener la *facultad de aprehensión* de las representaciones dadas (*attentio*), para producir la *intuición*; la *facultad de discriminación* de aquello que es común a muchas [representaciones] (*abstractio*), para producir el *concepto*, y la *facultad de reflexión* (*reflexio*), para producir *conocimiento* del objeto.

A aquel que posee esas facultades en grado superlativo se lo llama una *mente*; a quien no las tiene sino en muy pe-

²⁸ Probablemente haya que entender: “presupone la unidad de la conciencia y consecuentemente presupone una regla de la síntesis”.

²⁹ Los guiones son añadido de nuestra traducción.

queña medida, se lo llama un *bobo* (porque siempre necesita que otros le guíen);³⁰ pero a quien en el uso [de esa facultad] tiene incluso originalidad (en virtud de la cual produce por sí mismo lo que habitualmente tiene que ser aprendido bajo la dirección de otro), se lo llama un *genio*.

A quien no ha aprendido nada de aquello que, para saberlo, es necesario que le haya sido enseñado [a uno], se le llama un *ignorante*, si es que hubiese *debido* saberlo, en caso de que pretenda presentarse como alguien instruido; pues sin esa pretensión puede ser un gran genio. A quien no puede *pensar por sí mismo*, aunque pueda aprender mucho, se le llama una *mente limitada* (de pocos alcances). Se puede ser un *gran* erudito (una máquina para instruir a otros tal como uno mismo ha sido instruido) y [139] tener a la vez muy *cortos alcances* en lo que respecta al uso racional del acopio de saber³¹ que se posee. Aquel cuyo proceder con lo que ha aprendido deja traslucir, al ser comunicado públicamente, la coerción de la escuela, (es decir, [deja traslucir] la falta de libertad al pensar por sí mismo) es el *pedante*; que por lo demás puede ser un erudito o un soldado, o incluso un cortesano. De éstos, el pedante erudito es, en el fondo, el más soportable, porque de él se puede aprender; mientras que la minuciosidad en lo formal (la pedantería) en los últimos no sólo es inútil, sino también, además, ridícula, por el orgullo que el pedante inevitablemente exhibe, que es el orgullo del *ignorante*.

³⁰ Lo que hemos traducido como “bobo” se expresa en el texto con la palabra “pincel”, lo que explica la frase entre paréntesis.

³¹ Literalmente: “del saber histórico”; éste consiste en recolección y acumulación de datos: véase *Crítica de la razón pura* B 864.

El arte, o más bien la habilidad, de hablar según el [buen] *tono* social, y de presentarse, en general, según la moda, [habilidad] que, especialmente cuando se refiere a la ciencia, se llama erróneamente *popularidad* (pues debería llamarse más bien superficialidad acicalada),³² encubre algo de la pobreza de una mente limitada. Pero sólo los niños se dejan engañar por ella. “Tu tambor (le decía el cuáquero, en Addison,³³ al oficial que parloteaba junto a él en el coche) es una imagen de ti mismo: suena, porque está vacío”.

Para calificar a los seres humanos de acuerdo con su facultad cognoscitiva ([de acuerdo] con el entendimiento en general), se los divide en aquellos a quienes se debe reconocer *sentido común* (*sensus communis*) —que, por cierto, no es vulgar (*sensus vulgaris*)—³⁴ y en gente de *ciencia*. Los primeros son conocedores de las reglas en los casos de aplicación de ellas (*in concreto*); los otros [son conocedores de las reglas] en sí mismas y antes de la aplicación de ellas (*in abstracto*). Al entendimiento que pertenece a la primera facultad cognoscitiva se lo llama *sano* entendimiento humano (*bon sens*); al que pertenece a la segunda, se lo llama *ingenio inteligente* (*ingenium perspicax*). Es notable que al primero, que habitualmente es considerado sólo como una facultad cognoscitiva práctica, se lo representa no solamente como uno que puede prescindir de cultivo, sino como uno a quien éste le resulta desventajoso, si no se lo ha desarrollado suficientemente;

³² Los paréntesis son agregado de esta traducción.

³³ Joseph Addison, escritor y político inglés (1672-1719), editor de la revista *The Spectator* (1711-1712) en cuyo número 132 se encuentra el pasaje citado por Kant (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 357).

³⁴ Los guiones son agregado de esta traducción.

y por eso se lo encomia hasta el desvarío y se lo representa como una mina de tesoros que yacen escondidos en las profundidades de la mente; e incluso, a veces, su sentencia, como [la de un] oráculo (el “genio”³⁵ de Sócrates), se tiene por más fiable que todo lo que la ciencia erudita pudiera llevar al mercado. Lo cierto es que si la resolución de una cuestión se basa en las reglas universales e innatas del entendimiento (reglas cuya posesión se llama ingenio innato), entonces es más inseguro buscar principios hallados a fuerza de estudio, y establecidos artificialmente, [140] (buscar el ingenio escolástico) y tomar según ellos la resolución, que hacer que el resultado dependa completamente de los fundamentos de determinación del juicio que residen en la oscuridad de la mente; a lo cual se lo podría llamar *tacto* lógico; en cuyo caso la reflexión se representa al objeto desde varios lados, y produce un resultado correcto sin ser consciente de los actos que lo preceden en el interior de la mente:

Pero el sano entendimiento puede demostrar esas ventajas suyas sólo con respecto a un objeto de la experiencia; no sólo [puede] crecer en conocimiento *mediante ésta*, sino también ampliarla a ella misma (a la experiencia), pero no en lo que concierne a lo especulativo, sino solamente en lo que concierne a lo empírico-práctico. Pues para aquello³⁶ se requieren principios científicos *a priori*; pero para esto pueden ser experiencias también, es decir, juicios, que mediante ensayos y éxitos se confirman continuamente.

³⁵ Las comillas son agregado de esta traducción.

³⁶ Es decir: para lo que concierne a lo especulativo.

De la sensibilidad en oposición al entendimiento

§ 7. Con respecto al estado de las representaciones, mi mente es, o bien *activa* y muestra [poseer una] *facultad* (*facultas*), o bien es *pasiva* y consiste en *receptividad* (*receptivitas*). Un *conocimiento* contiene en sí a estas dos, enlazadas, y la posibilidad de tenerlo lleva el nombre de *facultad cognoscitiva* debido a la parte más noble de ella, a saber, a la actividad de la mente, de enlazar representaciones, o de separarlas.

Aquellas representaciones con respecto a las cuales la mente se comporta pasivamente, por las cuales, entonces, el sujeto es *afectado* (ya se afecte él a sí mismo, o sea afectado por un objeto) pertenecen a la facultad cognoscitiva *sensible*; pero aquellas que contienen un mero *hacer* (el pensar) pertenecen a la facultad cognoscitiva *intelectual*. A aquélla se la llama también la facultad cognoscitiva *inferior*, mientras que a ésta se la llama la facultad cognoscitiva *superior*.³⁷ Aquélla tiene el [141] carácter de la *pasividad* del sentido interno de las

³⁷ Fue un gran error de la escuela leibniziano-wolffiana el de poner la *sensibilidad* meramente en la falta de distinción de las representaciones, y la *intelectualidad*, en cambio, en la distinción, y poner, con ello, una diferencia meramente *formal* (lógica) de la conciencia en lugar de la [diferencia] *real* (psicológica), que no concierne meramente a la forma del pensar, sino también al contenido; a saber, [el error de] poner la sensibilidad meramente en una *carencia* (de claridad de las representaciones parciales) y por consiguiente en la falta de distinción, y [poner] la naturaleza propia de las representaciones del entendimiento en la distinción. Pues aquélla es algo muy positivo y un aditamento imprescindible de esta última para producir un conocimiento. Pero fue *Leibniz* el culpable de eso. Pues él, siguiendo a la escuela platónica, supuso intuiciones intelectuales puras innatas, llamadas ideas, que se encontrarían en la mente humana, aunque ahora sólo oscurecidas, sólo a cuyo análisis y a cuya iluminación mediante la atención tendríamos que agradecer el conocimiento de los objetos tal como son en sí mismos. [Nota de Kant].

sensaciones; ésta, el de la espontaneidad de la apercepción, es decir, de la conciencia pura de la acción en la que consiste el pensar, y pertenece a la lógica (al sistema de las reglas del entendimiento) así como aquélla pertenece a la *psicología* (al conjunto de todas las percepciones internas sometidas a leyes de la naturaleza) y es el fundamento la experiencia interna.

Nota. El objeto de la representación que sólo contiene la manera como soy afectado por él, puede ser conocido por mí sólo tal como se me aparece, y toda experiencia (conocimiento empírico), la interna no menos que la externa, es sólo conocimiento de los objetos tal como se nos *aparecen*, no como *son* (considerados por sí solos). Pues en ese caso, de qué especie sea la intuición sensible a la que sigue el pensamiento del objeto (el concepto del objeto) [es algo que] no depende meramente de la constitución del objeto de la representación, sino de la del sujeto y de la receptividad de éste. La constitución formal de esa receptividad no puede ser tomada también, a su vez, de los sentidos, sino que debe ser dada (como intuición) *a priori*, es decir, debe ser una intuición sensible que queda, aunque se suprima todo lo empírico (lo que contiene *sensación*), y esto formal de la intuición es, en las experiencias internas, el *tiempo*.

Puesto que la experiencia es un conocimiento empírico, pero para el conocimiento (que se basa en juicios) se requiere reflexión (*reflexio*) y por tanto conciencia de la actividad en la composición de lo múltiple de las representaciones según una regla de la unidad de ellas, es decir, *concepto*, y en general, un pensar (diferente del intuir), [resulta que] la conciencia se divide en conciencia *discursiva* (que debe preceder, porque

es la que, como [conciencia] lógica, suministra la regla) y conciencia *intuitiva*; la primera (la apercepción pura de la actividad de la mente propia) es simple. El Yo de la reflexión no contiene en sí ninguna multiplicidad, y es, en todos los juicios, siempre uno y el mismo, porque contiene solamente eso formal de la conciencia; mientras que, por el contrario, la *experiencia interna* contiene lo material de ella y [contiene] una multiplicidad [142] de la intuición empírica interna, el Yo de la *aprehensión* (y por consiguiente, [contiene] una apercepción empírica).

Yo, como ser pensante, soy, por cierto, uno y el mismo sujeto que yo mismo, como ser sensible; pero como objeto de la intuición interna empírica, es decir, en la medida en que soy afectado internamente por sensaciones en el tiempo, según ellas sean simultáneas o sucesivas, me conozco a mí mismo, sin embargo, sólo como me aparezco a mí mismo, no como cosa en sí misma. Pues ello depende de la condición temporal, que no es un concepto del entendimiento (y no es, por tanto, mera espontaneidad), y en consecuencia, depende de una condición con respecto a la cual mi facultad representativa es pasiva (y pertenece a la receptividad). Por eso, mediante la experiencia interna me conozco a mí mismo siempre sólo como me *aparezco* a mí mismo; esta proposición se tergiversa a menudo con mala intención como si dijera: solamente me *parece* (*mibi videri*) que tengo ciertas representaciones y sensaciones, e incluso, que existo. La apariencia ilusoria es el fundamento de un juicio falso que se origina en causas subjetivas que erróneamente son tenidas por objetivas; pero el fenómeno no es un juicio, sino meramente intuición empírica que, por medio de la reflexión y

del concepto del entendimiento que de ésta surge, llega a ser experiencia interna, y por tanto, verdad.

La causa de estos errores es que los investigadores del alma toman habitualmente como sinónimos las palabras *sentido interno* y *apercepción*, sin atender a que el primero debiera indicar solamente una conciencia psicológica (aplicada), mientras que la segunda debiera indicar meramente una conciencia lógica (pura). Pero el que nosotros, mediante el primero,³⁸ sólo podamos conocernos *como nos aparecemos a nosotros mismos*, [es algo que] resulta de que la aprehensión (*apprehensio*) de las impresiones del primero presupone una condición formal de la intuición interna del sujeto, a saber, [presupone] el tiempo, que no es un concepto del entendimiento y por consiguiente sólo tiene el valor de una condición subjetiva de cómo, de acuerdo con la constitución del alma humana, nos son dadas sensaciones internas; y por tanto, no nos la da a conocer a ésta tal como es el objeto en sí.³⁹

* * *

Esta nota no pertenece propiamente a la antropología. En ésta los fenómenos unificados según leyes del entendimiento son experiencias, y no interesa el modo de representación de las cosas, ni cómo son éstas cuando se omite la consideración de su relación con los *sentidos* (por tanto,

³⁸ Es decir, del sentido interno.

³⁹ Parece que hubiera que entender aquí: “y por tanto, el tiempo no nos la da a conocer a ésta (al alma) como objeto en sí mismo”. En el manuscrito de la *Antropología* se encuentra la variante: “y por tanto, no como ella es en sí”; como si dijera: “y no nos es dado cómo es el alma en sí misma” (según Oswald Külpe: “Lesarten”, en Ed. Acad. VII, 372).

[cómo son] en sí mismas); [143] pues esa investigación es propia de la metafísica, que se ocupa de la posibilidad del conocimiento *a priori*. Pero fue necesario retroceder hasta allí, para prevenir los reparos de las mentes especulativas en lo que se refiere a esa cuestión. Como, por lo demás, el conocimiento del ser humano mediante la experiencia interna es de gran importancia —puesto que en gran medida el hombre juzga también a los otros [seres humanos] según ella—⁴⁰ pero también presenta quizá aún mayor dificultad que la correcta evaluación de los otros [seres humanos], ya que el investigador de su propio interior, en lugar de limitarse a observar, fácilmente *introduce* muchas cosas en la conciencia de sí, resulta que es aconsejable e incluso necesario comenzar por los *fenómenos* observados en uno mismo, y sólo después avanzar a la enunciación de ciertas proposiciones que se refieren a la naturaleza del ser humano; es decir, [sólo después avanzar] a la *experiencia interna*.

Apología de la sensibilidad

§ 8. Todos tributan el mayor respeto al *entendimiento*, como lo muestra ya la denominación de él como facultad cognoscitiva *superior*; quien pretendiera encomiarlo recibiría la burla que obtuvo aquel orador que elevaba la alabanza de la *virtud* (*stulte! quis unquam vituperavit*).⁴¹ Pero la sensibilidad tiene mala fama. Se dicen de ella muchas cosas malas, p. ej. 1) que hace incurrir en *confusión* a la facultad representativa;

⁴⁰ Los guiones son agregado de esta traducción.

⁴¹ “¡Tonto! ¿acaso alguien la vituperó alguna vez?”

2) que es mandona, y que [se comporta como] *señora*, obstinada, y difícil de dominar, cuando debería ser solamente la *servienta* del entendimiento; 3) que llega incluso a *engañar*, y que nunca se toman demasiadas precauciones con respecto a ella. Por otra parte, no le faltan panegiristas, especialmente entre los poetas y las personas de buen gusto, que no sólo alaban la *sensibilización* de los conceptos del entendimiento, sino que precisamente aquí, y en [el hecho de] que los conceptos no debieran ser analizados en sus partes componentes con tan minucioso cuidado, hacen residir la *plenitud* (la riqueza de pensamiento) o la *empatía* (la energía) del lenguaje y la *fuerza de convicción* (la luminosidad en la conciencia) de las representaciones; mientras que a la desnudez del entendimiento la consideran directamente pobreza.⁴² No necesitamos aquí un panegirista, sino un abogado contra el acusador.

[144] Lo *pasivo* en la sensibilidad, que no podemos deponer, es propiamente la causa de todos los males que a ella se le imputan. La perfección interna del ser humano consiste en que éste tiene en su poder el uso de todas sus facultades, para someterlo a su *libre albedrío*. Pero para ello se requiere que predomine el *entendimiento*, sin debilitar la sensibilidad (que en sí es plebe, porque no piensa); porque sin ella no habría materia que pudiera ser elaborada para el uso del entendimiento legislador.

⁴² Como aquí sólo se habla de la facultad cognoscitiva, y por consiguiente, de la representación (no del sentimiento de placer o de displacer), la [expresión] *sensación* no significará nada más que [144] representación sensorial (intuición empírica), a diferencia tanto de los conceptos (del pensar) como de la intuición pura (de la representación del espacio y del tiempo). [Nota de Kant].

Justificación de la sensibilidad ante la primera acusación

§ 9. *Los sentidos no producen confusión.* De aquel que ha *aprehendido* una multiplicidad dada, pero que *aún no la ha ordenado*, no se puede decir que *introduzca confusión* en ella. Las percepciones de los sentidos (representaciones empíricas con conciencia) sólo pueden llamarse *fenómenos* internos. Sólo el entendimiento, que se añade, y que las enlaza sometiéndolas a una regla del pensar (que introduce *orden* en la multiplicidad) hace de ellas un conocimiento empírico, es decir, *experiencia*. Es, pues, responsabilidad del *entendimiento* que descuida sus obligaciones, si él juzga precipitadamente, sin haber ordenado antes, según conceptos, las representaciones sensibles, y luego se queja de la confusión de ellas, que imputa a la naturaleza sensible de los seres humanos. Este reproche concierne a la queja infundada acerca de la confusión efectuada por la sensibilidad tanto en las representaciones externas, como en las internas.

Las representaciones sensibles preceden, por cierto, a las del entendimiento, y se presentan en masa. Pero el resultado es más rico en contenido, si se agrega el entendimiento con su ordenación y con su forma intelectual, y lleva a la conciencia, p. ej., expresiones *exactas* para el concepto, *enfáticas* para el sentimiento, y representaciones *interesantes* para la determinación de la voluntad. La *riqueza* que los productos del espíritu le presentan de una vez (en masa) al entendimiento en la retórica y en la poesía [145] lo pone a éste, con frecuencia, en perplejidad acerca del uso razonable de ella, y el entendimiento a menudo se desconcierta cuando tiene que explicar y exponer distinta-

mente todos los actos de la reflexión que él lleva a cabo aquí efectivamente, aunque de manera oscura. Pero la sensibilidad no tiene aquí culpa alguna, sino que es más bien mérito suyo el haber ofrecido al entendimiento abundante materia, mientras que, por el contrario, los conceptos abstractos de él no son, a menudo, más que pobres oropeles.

Justificación de la sensibilidad ante la segunda acusación

§ 10. *Los sentidos no tienen poder de mando* sobre el entendimiento. Antes bien, se ofrecen al entendimiento para que éste disponga de ellos en su servicio. No puede imputárseles como pretensión de dominar al entendimiento, el que no quieran que se desconozca la importancia que tienen, [importancia] que les corresponde principalmente en aquello a lo que se llama sentido común humano (*sensus communis*). Por cierto, hay juicios a los que no se hace comparecer *formalmente* ante el tribunal del entendimiento para que éste dé su fallo acerca de ellos; y que por eso parecen dictados inmediatamente por el sentido. Son los que contienen lo que se suele llamar sentencias o inspiraciones de los oráculos (como aquellos cuya enunciación atribuía Sócrates a su genio). Pues en esos casos se presupone que el *primer* juicio acerca de lo que es justo y sabio hacer en un caso que se presenta es, por lo común, también el [juicio] *correcto*, y que la cavilación sólo lo torna artificioso. Pero [tales juicios] no proceden, en verdad, de los sentidos, sino de reflexiones del entendimiento, efectivas, aunque oscuras. Los sentidos no

tienen ninguna pretensión sobre ellos, y son como el pueblo vulgar, el que si no es plebe (*ignobile vulgus*) se somete de buen grado a su superior —al entendimiento—⁴³ pero quiere, sin embargo, ser oído. Pero cuando ciertos juicios y opiniones se toman por inmediatamente originarios del sentido interno (no mediante el entendimiento), y a éste⁴⁴ se lo considera como si tuviera, por sí mismo, poder de mando, y se considera que las sensaciones valen por juicios, eso es puro *desvarío*, pariente cercano de la locura de los sentidos.

[146] **Justificación de la sensibilidad ante la tercera acusación**

§ 11.⁴⁵ *Los sentidos no engañan.* Esta proposición es el rechazo del reproche más importante, pero, bien mirado, también el más vano, que se les hace a los sentidos; y es así, no porque juzguen siempre correctamente, sino porque no juzgan en modo alguno; por lo cual la carga del error siempre recae sobre el entendimiento. Sin embargo, a éste la *apariencia sensible* (*species, apparentia*) le sirve, si no de justificación, al menos de disculpa; según esto, el ser humano incurre frecuentemente en el caso de tomar lo subjetivo de su modo de representación por lo objetivo ([toma] por redonda la torre lejana, en la que no ve ángulos; [toma] el mar, cuya parte más lejana

⁴³ Los guiones son agregado de esta traducción.

⁴⁴ Hay que entender: “y al sentido interno”.

⁴⁵ La expresión “§ 11” no figura en el manuscrito original, ni en la ed. Weischedel, sino que es añadido de la Ed. Acad. En adelante seguiremos la numeración de párrafos de Ed. Acad., que difiere de la original.

incide en su ojo por medio de rayos de luz más altos, por *más alto* que la costa (*altum mare*); [toma] la luna llena, a la que ve en el horizonte, cuando ella sale, a través de un aire más vaporoso, por *más alejada*, y también por *más grande* que cuando ella está en lo alto del cielo, a pesar de que la divisa en el mismo ángulo visual) y así, [incurrir en el caso de tomar] el *fenómeno por experiencia*; y con ello incurre en error como equivocación del entendimiento, no de los sentidos.

* * *

Un reproche que la lógica dirige a la sensibilidad es: que al conocimiento promovido por ésta se le reprocha *superficialidad* (individualidad, limitación a lo singular) mientras que el entendimiento, que se dirige a lo universal, por eso mismo tiene que conformarse con abstracciones, a las que toca el reproche de *sequedad*. Pero el tratamiento estético, cuya primera exigencia es la popularidad, toma un camino por el que se pueden evitar ambos errores.

De lo que se puede con respecto a la facultad cognoscitiva en general

§ 12. El párrafo precedente,⁴⁶ que trató de la facultad ilusoria de aquello que no *puede* ningún ser humano, nos conduce a explicar los conceptos de lo *liviano* y lo *pesado* (*leve et grave*), que según la letra sólo significan, en alemán,

⁴⁶ Se trataba del párrafo que en nuestra traducción, y en Ed. Acad., lleva el número 13. Kant alteró el orden en el manuscrito.

propiedades y fuerzas corporales, pero que, tal como en latín, según cierta analogía [147] significan lo *factible* (*facile*) y lo *comparativamente no hacedero* (*difficile*); pues un sujeto que tiene dudas sobre el grado de su facultad para hacer lo que es apenas factible, en ciertas situaciones y relaciones tendrá a esto por *subjetivamente imposible de realizar*.

La *ligereza* para hacer algo (*promptitudo*) no debe confundirse con la *presteza* en esas acciones (*habitus*). La primera significa cierto grado de facultad mecánica: “puedo, si quiero”, y designa una *posibilidad* subjetiva; la segunda significa la *necesidad* subjetivo-práctica, es decir, el *hábito*, y por consiguiente, cierto grado de la voluntad, [grado] que se adquiere mediante el uso frecuentemente repetido de la facultad que se posee: “quiero, porque el deber lo manda”. Por eso, la *virtud* no se puede definir como si fuera la *presteza* en las acciones libres justas; pues en ese caso sería un mero mecanismo de la aplicación de la fuerza; sino que virtud es la *fortaleza moral* en el cumplimiento del deber, la cual nunca puede hacerse hábito, sino que siempre debe surgir de nuevo, y originariamente, de la manera de pensar.

Lo liviano se opone a lo *pesado*, pero también frecuentemente a lo *gravoso*. *Liviano* es, en un sujeto, aquello para lo cual se encuentra en él una sobreabundancia de su facultad, con respecto al empleo de fuerzas requerido para una acción. ¿Qué más liviano que cumplir con la formalidad de las visitas, de las felicitaciones y de las condolencias? ¿Pero qué es, también, más cargante para un hombre ocupado? Son maltratos (ajetreos) amistosos de los que cada uno quiere sinceramente librarse, mientras que siente también reparos en actuar contra lo que es usual.

¡Cuántos malos tratos no hay en las prácticas externas que se cuentan entre lo que forma parte de la religión, aunque propiamente se las ha adoptado como formalidad litúrgica! En ellas se hace consistir lo meritorio de la piedad precisamente en que no sirven para nada, y en la mera sumisión de los creyentes que se dejan vejar pacientemente con ceremonias y observancias, penitencias y mortificaciones (cuantas más, mejor); mientras que esos trabajos de servidumbre deben resultar *mecánicamente livianos* (pues a ellos no hay que sacrificarles ninguna inclinación viciosa) pero *moralmente muy cargantes y gravosos* para la persona racional. Por ello, cuando el gran Maestro moral de las gentes dijo: “Mis mandamientos no son pesados”, con eso no quiso decir que se necesitara sólo un pequeño empleo de fuerzas para cumplirlos; pues de hecho, al exigirse en ellos pureza de corazón, son lo más pesado que pueda ser mandado; pero [148] para alguien racional son, sin embargo, infinitamente más livianos que los mandamientos de una laboriosa ociosidad (*gratis anhelare, multa agendo nihil agere*)⁴⁷ tales como los que instituyó el judaísmo; pues lo que es mecánicamente liviano lo siente el hombre racional como si pesara quintales, cuando ve que el esfuerzo empleado en ello no sirve para nada.

Hacer ligeramente algo pesado es mérito; presentarlo como liviano aunque uno mismo no pueda hacerlo, es engaño. Hacer aquello que es liviano *carece de mérito*. Los procedimientos y las máquinas, y entre éstos, la división de los trabajos entre diversos artífices (trabajo fabril) tornan livianas mu-

⁴⁷ “Afanarse por nada, hacer mucho sin hacer nada”.

chas cosas que sería pesado hacer con las propias manos, sin otros instrumentos.

Mostrar las dificultades antes de dar las instrucciones para realizar la tarea (como p. ej. en las investigaciones de la Metafísica) puede, por cierto, desalentar, pero es mejor que *disimularlas*. Quien tiene por liviano todo lo que se propone, es *despreocupado*. Aquel a quien nada de lo que hace le resulta pesado, es *diestro*; así como aquel cuya actividad trasluce esfuerzo, es *tardo*.⁴⁸ El trato social (conversación) es un mero juego, en el que todo debe ser ligero y no debe inspirar gravedad. Por eso se ha abandonado, como anticuada, la ceremonia (la rigidez) en él, p. ej. las despedidas solemnes después de un banquete.

La disposición de ánimo de los seres humanos al emprender un negocio es diferente según la diversidad de los temperamentos. Algunos comienzan por las dificultades y los cuidados (los melancólicos); en otros son la esperanza y la presunta facilidad de la ejecución lo primero que les viene al pensamiento (los sanguíneos).

Pero ¿qué tenemos que pensar de la famosa sentencia de los hombres enérgicos, que no está basada en el mero temperamento, [y que dice] “Quien *quiere, puede*”? No es más que una grandilocuente tautología; pues aquello que alguien quiere *por mandato de su razón, cuando ésta manda moralmente*, eso *debe* hacerlo, y por tanto también *puede* hacerlo (pues la razón no le mandaría lo imposible). Pero hace algunos años había algunos fatuos que presumían de eso mismo también en sentido físico, y se presentaban

⁴⁸ Literalmente: “pesado”. Como si dijera: “lo hace todo con pesadez”.

como conquistadores del mundo; pero esa raza ha desaparecido hace tiempo.

Finalmente, el *acostumbramiento* (*consuetudo*)—en el cual sensaciones de la misma especie, por su larga duración sin cambios, hacen que la atención se aparte de los sentidos, de manera que uno [149] apenas sigue siendo consciente de ellas—⁴⁹ hace que sea *liviano* el soportar los males (y por eso se lo honra equivocadamente con el nombre de una virtud, a saber, de la paciencia) pero torna también *más pesados* la conciencia y el recuerdo del bien recibido, lo que habitualmente conduce a la ingratitud (que es verdaderamente un vicio).

Pero la *costumbre adquirida* (*assuetudo*) es una coacción física interna de proceder siempre de la misma manera como se ha procedido hasta allí. Por eso mismo, les quita valor moral incluso a las acciones buenas, porque menoscaba la libertad del ánimo; y además conduce a la repetición maquina del mismo acto (monotonía), con lo que se torna ridícula. Palabras expletivas empleadas por costumbre (*frases* que sólo sirven para llenar el vacío del pensamiento) hacen que el oyente tema continuamente tener que oír otra vez la muletilla, y hacen que el hablante se vuelva una máquina de hablar. La causa de que se excite la aversión que la costumbre de algún otro provoca en nosotros, es que surge aquí demasiado, en el ser humano, el animal, que se conduce de manera *instintiva* según la regla de la costumbre, como si [ésta] fuera otra naturaleza (no humana), y corre así el riesgo de ir a parar a la misma clase que las bestias. Sin embargo, ciertas

⁴⁹ Los guiones son agregado de esta traducción.

costumbres adquiridas pueden ocurrir intencionalmente y pueden ser admitidas, a saber, cuando la naturaleza niega su auxilio al libre albedrío, p. ej. el habituarse uno, con la edad avanzada, a los horarios de la comida y de la bebida, a la cualidad y cantidad de éstas, o también del sueño, y así el tornarse uno, poco a poco, mecánico; pero esto vale sólo como excepción, y en caso de necesidad. Por lo regular, toda costumbre adquirida es inadmisibile.

Del juego artificial con la ilusión de los sentidos

§ 13. La *apariencia engañosa* de la cual las representaciones de los sentidos (*praestigiae*) hacen víctima al entendimiento, puede ser natural, o bien artificial, y es, ya *ilusión* (*illusio*), ya *engaño* (*fraus*). Aquella apariencia engañosa mediante la cual uno está forzado a tener por efectivamente real algo por testimonio de la vista, aunque el entendimiento del mismo sujeto declare que eso es imposible, se llama *ilusión óptica* (*praestigiae*).

La *ilusión* es aquella apariencia engañosa que permanece, aunque se sepa que el presunto objeto no es efectivamente real. Este juego [150] de la mente con la ilusión de los sentidos es muy agradable y entretenido, p. ej. el dibujo en perspectiva del interior de un templo, o bien, como dice Rafael *Mengs* acerca de la Escuela de los Peripatéticos (que me parece que es de *Correggio*): “que si se los mira por mucho tiempo, parecen andar”,⁵⁰ o como una escalera

⁵⁰ Raphael Mengs: *Gedanken über die Schönheit und über den Geschmack in der Malerei* (Zürich 1774). El pasaje citado por Kant no se encuentra en la obra de

con una puerta entornada, pintada en la casa consistorial de Amsterdam, que induce a la gente a subir por aquélla, etcétera.

Pero *engaño* de los sentidos es cuando la apariencia ilusoria cesa, tan pronto como se sabe qué es lo que efectivamente ocurre con el objeto. Tales son las habilidades de prestidigitación de toda clase. La vestimenta cuyo color hace que se destaque ventajosamente el rostro, es ilusión; pero el afeite es engaño. Mediante la primera, uno es seducido; mediante el segundo, burlado. De ahí viene también que no gusten las *estatuas* de figuras humanas o animales cuando están pintadas con colores a imitación de la naturaleza: porque en todo momento uno es inducido engañosamente a tenerlas por vivientes, cada vez que se presentan a la vista de manera inesperada.

Fascinación (*fascinatio*) en un estado mental sano, es una apariencia engañosa de los sentidos, de la que se dice que no opera de manera natural; porque el juicio que dice que un objeto (o una propiedad de él) *es* se cambia irresistiblemente, cuando se pone atención, en el juicio que dice *que el objeto no es* (o que está constituido de otra manera); y por tanto, el sentido parece contradecirse a sí mismo; tal como un pájaro que aletea contra el espejo en el que se ve a sí mismo, y tan pronto lo tiene por un pájaro efectivamente existente, tan pronto no lo tiene por tal. Este juego con seres humanos, que consiste en *que no les creen a sus propios sentidos*, ocurre principalmente con aquellos que están muy fuertemente afectados por la pasión. A aquel amante que (según *Helvetius*) había

Mengs. Se refiere probablemente a Rafael Sanzio: *La Escuela de Atenas* (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 357).

visto a su amada en los brazos de otro, ella, que lo negaba absolutamente, pudo decirle: “Desleal, ya no me amas; crees más en lo que ves, que en lo que yo te digo”. Mayor, o al menos más dañoso, fue el engaño que cometieron los *Ventrílocuos*, los seguidores de Gassner,⁵¹ los *Mesmerianos* y otros tales presuntos practicantes de la magia negra. Hace tiempo, a las pobres mujeres ignorantes que presumían de hacer tales cosas sobrenaturales se las llamaba *brujas*, y todavía, en este siglo, no se erradicó del todo la creencia en ellas.⁵² Parece ser que el sentimiento de estupor ante [151] algo inaudito tiene, en sí mismo, mucho atractivo para el que es débil; no solamente porque de improviso se le abren nuevas perspectivas, sino porque con ello es inducido a librarse del uso de la razón, que le resulta pesado, y en cambio es inducido a hacer a los otros iguales a él en la ignorancia.

⁵¹ Johann Joseph Gassner (1727-1779) fue un sacerdote católico que en Suiza curaba enfermos conjurando al diablo (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 358).

⁵² Un clérigo protestante, en Escocia, todavía en este siglo, le dijo como testigo al juez, al declarar sobre un caso de esta clase: “Señor mío, [151] os aseguro por mi honor de sacerdote que esta mujer es una *bruja*;” a lo que el otro respondió: “Y yo os aseguro, por mi honor de juez, que vos no sois un hechicero”. La palabra *Hexe* [bruja], que ahora se ha vuelto alemana, viene de las primeras palabras de la fórmula de la misa en la consagración de la hostia, la cual el creyente, con los ojos *corporales*, ve como una pequeña rebanada de pan, pero luego de haber sido enunciada la fórmula, está obligado a ver con ojos *espirituales* como el cuerpo de un ser humano. Pues las palabras *hoc est* llevan añadida, en primer lugar, la palabra *corpus*, y así, decir *hoc est corpus* se cambió en hacer *hocuspocus*, presumiblemente por piadoso temor de pronunciar y de profanar el nombre correcto; tal como lo suelen hacer los supersticiosos con los objetos que no son naturales, para no profanarlos. [Nota de Kant].

De la ilusión moral permitida

§ 14. En general, los seres humanos, cuanto más civilizados, tanto más histriones son; adoptan la apariencia de la simpatía, del respeto por los otros, del recato, de desinterés, sin engañar a nadie con ello, porque cualquier otro está de acuerdo en que esto no ha de tomarse como si saliera del corazón; y está muy bien que las cosas sean así en el mundo. Pues gracias a que los seres humanos representan estos papeles, las virtudes, cuya apariencia sola han fingido durante largo tiempo, poco a poco terminan por despertar realmente, y se introducen en las convicciones. Pero el engañar al engañador en nosotros mismos ([el engañar a] a la inclinación),⁵³ eso es retornar a la obediencia bajo la ley de la virtud, y no es engaño malicioso, sino inocente engaño de nosotros mismos.

Así, la *repugnancia* ante la propia existencia, debida al vacío de sensaciones en la mente ([sensaciones] que ésta busca sin cesar),⁵⁴ [debida] al *aburrimiento*, junto con el cual se siente sin embargo, al mismo tiempo, el peso de la indolencia, es decir, del hastío de toda ocupación que pudiera exigir trabajo y que pudiera así disipar aquella repugnancia, porque éste⁵⁵ está ligado a fatigas, es un sentimiento muy enojoso, cuya causa no es otra que la natural inclinación a la *comodidad* (a un reposo que no está precedido por cansancio alguno). Pero esta inclinación es engañadora, incluso en lo que respecta a los fines

⁵³ Los paréntesis son agregado de esta traducción.

⁵⁴ Los paréntesis son agregado de esta traducción.

⁵⁵ Es decir, el trabajo. También podría entenderse: "aquella", es decir, la ocupación que pudiera exigir trabajo.

que [152] la razón impone, como ley, al ser humano, para que⁵⁶ éste esté contento consigo mismo *si él no hace nada* (si vegeta sin propósito) porque en ese caso *no hace nada malo*. Engañarla, a su vez, (lo que puede ocurrir entreteniéndose uno con las bellas artes, pero más frecuentemente con la conversación social) se llama *pasar el tiempo* (*tempus fallere*); en ese caso, la expresión alude ya a la intención, a saber, [al propósito de] engañar, a su vez, a la inclinación al reposo inactivo, cuando se entretiene la mente con las bellas artes, o incluso cuando sólo mediante un mero juego, carente en sí mismo de propósito, al menos se ejercita la mente en una pacífica lucha; en caso contrario, se diría *matar* el tiempo. Contra la sensibilidad en las inclinaciones no se consigue nada por la fuerza; hay que ser más astuto que ella y, como dice *Swift*, hay que darle a la ballena un tonel por juguete, para salvar el barco.⁵⁷

La naturaleza, para salvar la virtud, o al menos para conducir a ella, ha implantado sabiamente en el ser humano la propensión a dejarse engañar. El *decoro* bueno y decente es una apariencia externa que infunde *respeto* en los otros (no tornarse grosero). Por cierto, la mujer difícilmente se sentiría complacida, si el sexo masculino pareciera no rendir tributo a sus encantos. Pero el *recato* (*prudicitia*), una coerción ejercida sobre uno mismo, que esconde la pasión, es sin embargo muy saludable como ilusión, para poner entre uno y

⁵⁶ Parece que en lugar de “para que” hubiera que entender aquí “y lleva a que”, como si dijera que esa inclinación nos lleva, engañosamente, a estar contentos con nosotros mismos cuando nos limitamos a vegetar, aduciendo que al menos no hacemos nada malo.

⁵⁷ Jonathan Swift (1667- 1745): “A Tale of a Tub. Written for the Universal Improvement of Mankind” (1704). Traducido al alemán en 1729 y en 1787 (según *Kindlers Literaturlexikon*, Munich, Editorial Dtv, 1974, tomo 21, p. 9218).

otro sexo la distancia necesaria para que uno de ellos no se rebaje a mero instrumento del placer del otro. En general, *todo* aquello a lo que se llama *decoro* (*decorum*) es de la misma especie, a saber, no otra cosa que una *bella apariencia*.

Cortesía (*politesse*) es una apariencia de condescendencia que inspira amor. Las *reverencias* (los cumplidos) y toda la galantería *cortesana* junto con las más cálidas protestas verbales de amistad no son, por cierto, siempre *verdad* (“Queridos amigos, no existen los amigos”, *Aristóteles*),⁵⁸ pero no por eso *engañan*, porque cada cual sabe cómo hay que tomarlas, y también especialmente porque estos signos de benevolencia y de respeto, vacíos al comienzo, poco a poco conducen a reales sentimientos de esa especie.

Toda virtud humana en el trato [social] es calderilla; es pueril tomarla por oro legítimo. Pero sin embargo es mejor tener calderilla en circulación, que no tener instrumento alguno de esa clase; y finalmente se la puede cambiar, aunque con considerable pérdida, por oro puro. [153] Darla por meras fichas de juego carentes de valor; decir con el sarcástico Swift “La honradez es un par de zapatos que han sido usados en el lodo”⁵⁹ etc., o con el predicador *Hofstede* en su ataque al *Belisario* de Marmontel,⁶⁰ calumniar incluso a un Sócrates,

⁵⁸ Las comillas son agregado de esta traducción. Aristóteles: *Moral a Eudemo*, VII, 12 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 358).

⁵⁹ Swift en el recién citado “A Tale of a Tub” (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 358).

⁶⁰ El capítulo 23 de la novela *Bélisaire* de Jean François Marmontel (1723-1799), publicada en 1767, lleva el título “Desenmascaramiento del filósofo griego Sócrates”. En 1769 Hofstede, predicador y profesor de Teología en Rotterdam, publicó un escrito acerca del *Belisario* de Marmontel. Una noticia sobre el escrito de Hofstede se encuentra en Joh. Aug. Eberhard: *Neue Apologie*

para impedir que alguien crea en la virtud, es cometer alta traición contra la humanidad. Incluso la apariencia del bien en los demás debe ser valiosa para nosotros; porque ese juego con representaciones que suscitan respeto quizá sin merecerlo puede finalmente tornarse serio. Sólo la apariencia del bien *en nosotros mismos* debe ser borrada sin miramientos, y debe desgarrarse el velo con que el amor propio encubre nuestros defectos morales; porque la apariencia *engaña* allí donde uno, mediante algo que carece de todo contenido moral, se persuade a sí mismo de la extinción de su culpa, o incluso mediante el rechazo de ella⁶¹ se persuade de no ser culpable; p. ej. cuando se tiene por efectiva enmienda el arrepentimiento de las malas acciones al final de la vida, o cuando se hace pasar por debilidad humana la transgresión deliberada.

De los cinco sentidos

§ 15. La *sensibilidad* en la facultad cognoscitiva (la facultad de las representaciones en la intuición) contiene dos partes: el *sentido* y la *imaginación*. La primera [parte] es la facultad de intuición *en* presencia del objeto; la segunda [parte es la facultad de intuición] también *sin* la presencia de éste. Los sentidos, a su vez, se dividen en [sentidos] *externos* y el sentido *interno* (*sensus internus*); el primero⁶² es aquel en el

des Socrates, nueva edición, Berlín y Stettin, 1776. (Todo según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 358).

⁶¹ En el original: "mediante el rechazo de él". Seguimos una corrección de Cassirer, registrada por Weischedel.

⁶² La falta de concordancia en número se encuentra en el original.

que el cuerpo humano es afectado por cosas corporales; el segundo es aquel en que él es afectado por la mente; en todo lo cual hay que notar que al último, como mera facultad de percepción (de la intuición empírica), se lo piensa [como algo] diferente del *sentimiento* de placer y displacer, es decir, [se lo piensa como algo diferente] de la receptividad del sujeto, de ser determinado por ciertas representaciones a la conservación o al rechazo del estado de esas representaciones;⁶³ al cual se lo podría llamar el sentido *interior* (*sensus interior*). Una representación [obtenida] mediante el sentido, de la cual uno es consciente como tal, se llama particularmente *sensación*, cuando la sensación despierta a la vez la atención dirigida al estado del sujeto.

§ 16. Los sentidos de la sensación corporal se podrían dividir primeramente en [154] el de la *sensación vital* (*sensus vagus*) y los de la *sensación orgánica* (*sensus fixus*); y puesto que sólo se los encuentra allí donde hay nervios, se podrían dividir en aquellos que afectan a todo el sistema de los nervios, o [que afectan] sólo a los nervios que pertenecen a cierto miembro del cuerpo. La sensación de *calor* y de *frío*, incluso aquella excitada por la mente (p. ej. por la esperanza o el temor que crecen rápidamente) pertenece al *sentido vital*. El *estremecimiento* que le sobreviene al ser humano con la mera representación de lo sublime, y el *pavor* con el que los cuentos de viejas hacen que los niños vayan a la cama al anochecer, son de esta última especie; penetran en el cuerpo en la medida en que haya vida en él.

⁶³ Conviene entender: "del estado en el que se tienen precisamente esas representaciones".

No se pueden contar, propiamente, ni más ni menos que cinco sentidos orgánicos, en la medida en que se refieren a sensaciones externas.

Pero *tres* de ellos son más objetivos que subjetivos, es decir, como *intuición* empírica, contribuyen al *conocimiento* del objeto externo, más de lo que despiertan la conciencia del órgano afectado; *dos*, empero, son más subjetivos que objetivos, es decir, la representación mediante ellos es la del *disfrute* del objeto externo, más que la del conocimiento de él; por eso uno se puede poner fácilmente de acuerdo acerca de los primeros, mientras que con respecto a los últimos, aun siendo iguales la intuición empírica externa del objeto y la denominación de él, puede ser enteramente diferente la manera *como* el sujeto se siente afectado por él.

Los sentidos de la primera clase son 1) el del *tacto* (*tactus*), 2) de la *vista* (*visus*), 3) del *oído* (*auditus*). De la segunda, a) del *gusto* (*gustus*), b) del *olfato* (*olfactus*); en total puros sentidos de la sensación orgánica, como si fueran otras tantas vías de acceso externas dispuestas por la naturaleza para el animal, para distinguir los objetos.

Del sentido del tacto

§ 17. El sentido del tacto reside en las yemas de los dedos y en las papilas nerviosas (*papillae*) de éstos, para explorar, mediante el roce de la superficie de un cuerpo sólido, la figura de éste. La naturaleza parece haber dado sólo al ser humano este órgano, para que él pudiera conocer la figura de un cuerpo tocándolo por todos los lados; pues las antenas

de los insectos [155] parecen tener el propósito de [sentir] sólo la presencia [de un cuerpo], no la exploración de la figura [de él]. Este sentido es el único de percepción externa *inmediata*; por eso mismo es también el más importante y el que instruye con mayor seguridad, y sin embargo es el más grosero: porque debe ser sólida la materia de cuya superficie hemos de informarnos, en lo concerniente a la figura, mediante el contacto. (No hablamos aquí de la sensación vital, de si la superficie es suave o áspera, y mucho menos, de si se siente que está caliente o fría). Sin este sentido orgánico no podríamos hacernos concepto alguno de una figura corporal; por consiguiente, los otros dos sentidos de la primera clase deben referirse originariamente a las percepciones de éste,⁶⁴ para producir conocimiento de experiencia.

Del oído

§ 18. El sentido del oído es uno de los sentidos de percepción sólo *mediata*. A través del aire que nos rodea, y por medio de él, se conoce en gran medida un objeto distante, y por ese mismo medio, puesto en movimiento por el órgano de la voz, la boca, los seres humanos pueden, de la manera más fácil y más completa, ponerse en una comunidad de pensamientos y de sensaciones con otros, principalmente cuando los sonidos que cada uno hace oír a los demás son [sonidos] articulados y constituyen un lenguaje en virtud de

⁶⁴ En el original: "a la percepción de ella" (quizá: de la figura). Seguimos, modificándola con el plural, la versión del manuscrito, adoptada por Cassirer y recogida por Weischedel.

su enlace regular por el entendimiento. El oído no transmite la forma del objeto, y los sonidos del lenguaje no conducen inmediatamente a la representación de él; pero precisamente por eso, y porque en sí no significan nada, o al menos, no significan objeto alguno, sino, cuando más, sólo significan sentimientos internos, son el instrumento más apto para la designación de los conceptos, y los sordos de nacimiento, que por eso mismo deben ser mudos (deben carecer de lenguaje) nunca pueden llegar a más que a un *análogo* de la razón.

Por lo que concierne al sentido vital, éste llega a ser no sólo conmovido, sino también fortalecido de manera indescriptiblemente vívida y múltiple por la *música*, que es un juego regular de las sensaciones del oído y es, por tanto, como un lenguaje de meras sensaciones (sin conceptos). Los sonidos son, aquí, *notas musicales*, y son para el oído lo que los colores son para la vista; [son] una comunicación de los sentimientos a distancia en un espacio circundante, a todos los que se encuentran en él, y [son] un goce social que no disminuye porque sean muchos los que toman parte en él.

[156] Del sentido de la vista

§ 19. También la vista es un sentido de la sensación *mediata*, por medio de una materia movida que sólo puede ser sentida por cierto órgano (los ojos), [a saber,] por medio de la *luz*, que no es, como el sonido, sólo un movimiento ondulatorio de un elemento fluido, [movimiento] que se difunde en todas direcciones en el espacio circundante, sino

una emanación por la cual se determina un punto para el objeto en el espacio; por medio de ella⁶⁵ la fábrica del mundo nos es conocida en una extensión tan inmensa, que especialmente en el caso de los cuerpos celestes que poseen luz propia, si comparamos con nuestras unidades de medida aquí en la tierra la distancia que nos separa de ellos, quedamos fatigados por la serie de los números, y tenemos casi mayor motivo para asombrarnos de la delicada sensibilidad de este órgano con respecto a la percepción de impresiones tan debilitadas, que [para asombrarnos] de la magnitud del objeto (de la fábrica del mundo), principalmente si se añade a ello el mundo de lo pequeño, como nos lo ponen ante los ojos los microscopios, p. ej. en el caso de los infusorios. El sentido de la vista, si bien no es más imprescindible que el del oído, es empero el más noble; porque es, entre todos, el que más se aleja del tacto, que es la condición más limitada de las percepciones, y no solamente contiene la mayor esfera de ellas en el espacio, sino que es el que menos afectado siente su órgano (pues de otro modo no sería mero ver), y con ello se aproxima más a una *intuición pura* (a la representación inmediata del objeto dado, sin intervención de una sensación que se pueda advertir).

* * *

Estos tres sentidos externos conducen al sujeto, mediante la reflexión, al conocimiento del objeto como una cosa fuera de nosotros. Pero cuando la sensación es tan intensa,

⁶⁵ Hay que entender: "por medio de la luz".

que la conciencia del movimiento del órgano se vuelve más fuerte que la de la referencia a un objeto externo, entonces las representaciones externas se tornan internas. Notar lo liso o áspero de aquello que se toca es algo enteramente diferente de explorar, de esa manera, la figura del cuerpo externo.⁶⁶ Así también, cuando otras personas hablan tan fuerte que a uno, como se suele decir, le duelen los oídos, o cuando alguien parpadea al salir a la luz del sol desde una habitación oscura, este último, por [157] la iluminación demasiado intensa o súbita, queda ciego por un momento, y el primero queda sordo por las voces estridentes, es decir, ambos, por la intensidad de las sensaciones, quedan impedidos de alcanzar el concepto del objeto, y su atención queda ligada solamente a la representación subjetiva, a saber, a la alteración del órgano.

De los sentidos del gusto y del olfato

§ 20. Los sentidos del gusto y del olfato son, ambos, más subjetivos que objetivos; el primero [siente] por medio del *contacto* del órgano de la *lengua*, de la *garganta* y del *paladar* con el objeto externo; el segundo, por medio de la inhalación de las emanaciones ajenas mezcladas con el aire, en cuyo caso el cuerpo que las exhala puede estar lejos del órgano. Ambos están estrechamente emparentados, y aquel a quien le falta el olfato tiene siempre un gusto embotado. Se puede decir que ambos deben ser afectados por *sales* (fijas y

⁶⁶ Hay aquí un uso peculiar del verbo. Como si dijera: “es algo diferente de informarse, por ese medio, acerca de la figura del cuerpo externo”.

volátiles), de las cuales una debe disolverse en el líquido de la boca, y la otra en el aire, las cuales sales deben penetrar en el órgano para proporcionarle a éste su sensación específica.

Observación general sobre los sentidos externos

§ 21. Las sensaciones de los sentidos externos pueden dividirse en [sensaciones] de influjo *mecánico* y de influjo *químico*. A las que influyen mecánicamente pertenecen los tres sentidos superiores; a las de influjo químico pertenecen los dos sentidos inferiores. Aquéllos son sentidos de la *percepción* (superficiales); éstos, del *goce* (íntima apropiación). Por eso ocurre que el *asco*, un estímulo a librarse de lo ingerido a través de la vía más breve del tubo digestivo (a vomitar) ha sido dado al ser humano como una sensación vital tan fuerte; porque aquella apropiación íntima puede ser peligrosa para el animal.

Pero como hay también un *goce espiritual*, que consiste en la comunicación de los pensamientos, y como la mente lo rechaza cuando nos es impuesto y no nos es provechoso como alimento del espíritu (tal como, p. ej. la repetición de ocurrencias siempre iguales, que pretenden ser ingeniosas o graciosas, nos puede resultar poco saludable precisamente por esa monotonía), resulta que el instinto de la naturaleza de librarse de él [158] se llama también, por analogía, *asco*, aunque pertenezca al sentido interno.

El olfato es, por decirlo así, un gusto a distancia, y los demás están forzados a compartir la ingestión, lo quieran o no; y por eso, como es contrario a la libertad, es menos sociable

que el gusto, que permite que el huésped elija a su agrado uno entre muchos platos o botellas, sin que otras personas se vean forzadas a ingerirlos junto con él. La suciedad parece provocar asco no tanto por la aversión que despierta en el ojo o en la lengua, sino más bien por el hedor que se puede sospechar que provenga de ella. Pues la incorporación por medio del olfato (en los pulmones) es aun más íntima que [la que se produce] a través de los vasos absorbentes de la boca o de la garganta.

Cuanto más intensamente se sientan *afectados* los sentidos, siendo siempre el mismo el grado del influjo ejercido sobre ellos, tanto menos *informan*. Inversamente, si han de informar mucho, deben afectar moderadamente. En la luz más intensa uno no *ve* (no distingue) nada, y una voz estentóreamente forzada *ensordece* (inhibe el pensar).

Cuanto más receptivo es el sentido vital para las impresiones (cuanto más delicado y sensitivo) tanto más desdichado es el ser humano; cuanto más receptivo es el ser humano para el sentido orgánico (cuanto más sensible), y [cuanto] más curtido es, por el contrario, para el sentido vital, tanto más feliz es; digo más feliz, y no mejor moralmente; pues tiene más en su poder el sentimiento de su bienestar. A la capacidad de tener sensaciones por *robustez* (*sensibilitas sthenica*) se la puede llamar *sensibilidad* delicada; a la [capacidad de tener sensaciones] por *debilidad* del sujeto que no puede resistir suficientemente a la penetración de los influjos de los sentidos en la conciencia, es decir, [a la capacidad de] atender a ellos contra su voluntad, se la puede llamar *sensitividad* tierna (*sensibilitas asthenica*).

§ 22. ¿Cuál de los órganos de los sentidos es el más ingrato, y parece ser también el más prescindible? El del *olfato*. No vale la pena cultivarlo, ni aun menos, refinarlo, para disfrutar; pues son más los objetos de repulsión (especialmente en lugares muy poblados) que los de agrado, que él puede procurarnos; y el goce mediante este sentido, en el caso de que produzca complacencia, sólo puede ser fugaz y pasajero. Pero este sentido no carece de importancia como condición negativa del bienestar, para que no [159] se inhale aire dañino (el vapor de la estufa, el hedor de los pantanos y de la carroña) o para que no se empleen como alimento cosas podridas. Esta misma importancia tiene también el segundo sentido del disfrute, a saber, el sentido del *gusto*; pero con la ventaja que le es propia, de que éste favorece la sociabilidad en el disfrute, lo que no hace el anterior; y además, que ya en la puerta de entrada de las viandas en el tubo digestivo evalúa previamente el carácter provechoso de éstas; pues esto va unido al agrado en este disfrute, como una predicción bastante segura de aquel [carácter provechoso], si es que el sentido no se ha tornado artificioso por la abundancia y por la glotonería. Aquello que es apetecido por los enfermos suele serles, por lo común, tan provechoso como una medicina. El aroma de las viandas es una suerte de sabor previo, y el aroma de las viandas favoritas invita al hambriento a ingerirlas, así como ahuyenta al que está saciado.

¿Hay un vicariado de los sentidos, es decir, un uso de un sentido en sustitución de otro? Si el *sordo ha* podido oír alguna vez, se puede, mediante gestos (es decir, por medio

de los ojos de él),⁶⁷ hacer que emplee el lenguaje habitual; de ello forma parte también la observación del movimiento de sus labios; e incluso puede ocurrir lo mismo por medio del sentido del tacto de labios movidos en la oscuridad. Pero si ha nacido sordo, el sentido de la *vista*, a partir del movimiento de los órganos del habla, debe transformar los sonidos que se le ha hecho producir al instruirlo, en un *sentir* sus propios movimientos en sus propios músculos del habla; aunque con ello nunca llega a verdaderos conceptos, porque los signos que necesita para ello no son capaces de universalidad. La carencia de oído musical aunque el oído meramente físico esté intacto —caso en el cual el oído puede percibir sonidos, pero no notas musicales, y la persona puede, por consiguiente, hablar, pero no cantar—⁶⁸ es una incapacidad difícil de explicar. Tal como hay personas que pueden *ver* muy bien, pero que no pueden distinguir los colores, a las cuales todos los objetos se les presentan como [aparecen] en un grabado en cobre.

¿Qué carencia o qué pérdida es más importante, la del sentido del oído o la del sentido de la vista? La primera, si fuera innata, sería la menos subsanable de todas; pero si ha ocurrido sólo más tarde, después que el uso de los ojos haya sido cultivado ya sea para la observación del juego de los gestos, o más mediatamente, para la lectura de un escrito, [160] entonces una pérdida tal puede ser reemplazada, aunque de manera precaria, por la vista, especialmente si se trata de una persona pudiente. Pero alguien que se haya quedado sordo en su vejez echa muy en falta este medio de comunicación, y

⁶⁷ Los paréntesis son agregado de esta traducción.

⁶⁸ Los guiones son agregado de esta traducción.

así como se ve que muchos ciegos son conversadores, sociales, y se sientan alegres a la mesa, difícilmente se encontrará a uno que haya perdido el oído, que en compañía de otras personas no esté malhumorado, no sea desconfiado, ni esté descontento. En los rostros de sus compañeros de mesa ve toda clase de expresiones de emoción, o al menos, de interés, y se esfuerza inútilmente por adivinar su significado, y así está condenado al aislamiento aun en medio de la compañía.

* * *

§ 23. De los dos últimos sentidos (que son más subjetivos que objetivos) forma parte también una receptividad para ciertos objetos de las sensaciones externas que tienen la particularidad de que son meramente subjetivas y que obran sobre los órganos del olfato y del gusto mediante un estímulo que no es, empero, ni olor ni sabor, sino que es sentido como el efecto de ciertas sales fijas que estimulan a los órganos a [producir] *secreciones* específicas; por eso, tales objetos no son propiamente ingeridos e incorporados *íntimamente* en los órganos, sino que sólo los tocan, y enseguida tienen que ser expulsados; por eso mismo pueden ser empleados durante todo el día (excepto en el momento de la comida, y durante el sueño) sin hartazgo. El material más común de ellos es el *tabaco*, ya sea que se lo *aspire*,⁶⁹ o que se lo introduzca en la boca, entre el carrillo y el paladar, para estimular la salivación, o que se lo *fume* en pipa, o [como lo fuman]⁷⁰ incluso las mujeres españolas, en *Lima*,

⁶⁹ Se refiere a la costumbre de tomar rapé.

⁷⁰ Seguimos la versión del manuscrito, apartándonos de Ed. Acad.

en un cigarro⁷¹ encendido. En lugar del tabaco, los malayos se sirven, en el último caso, de la nuez de areca envuelta en una hoja de betel (betelarek), que produce el mismo efecto. Este *placer (pica)*,⁷² aparte del provecho medicinal o del daño que pueda seguirse de la expulsión de líquido en ambos órganos, es, como mera excitación del sentimiento de los sentidos en general, una suerte de estímulo frecuentemente repetido para que la atención se concentre en el pensamiento en el que está [ocupado el sujeto], el cual [pensamiento], de otro modo, se adormecería o se tornaría aburrido por la uniformidad y monotonía, mientras que aquellos medios lo vuelven a despertar siempre de nuevo. Esta especie de entretenimiento del [161] ser humano consigo mismo es como una compañía, pues llena la vacuidad del tiempo, si no con la conversación, con sensaciones que siempre se vuelven a suscitar, y con estímulos pasajeros pero siempre renovados.

Del sentido interno

§ 24. El sentido interno no es la apercepción pura, una conciencia de lo que el ser humano *hace*, pues eso pertenece a la facultad de pensar; sino de lo que él *padece* cuando es afectado por el juego de sus propios pensamientos. Le sirve de fundamento la intuición interna, y por tanto, la relación de las representaciones en el tiempo (según ellas sean, en él, simultáneas o sucesivas). Las percepciones de él, y la

⁷¹ En español en el original: "Zigarro".

⁷² Así en el original: "pica".

experiencia interna (verdadera o aparente) compuesta por la conexión de éstas, no son meramente *antropológicas* —a saber, cuando se omite la cuestión de si el ser humano tiene un alma (como substancia incorpórea particular) o no la tiene—⁷³ sino *psicológicas* —cuando uno cree percibir en sí mismo tal alma, y la mente, representada como mera facultad de sentir y de pensar, es considerada como una substancia particular residente en el ser humano—. ⁷⁴ Hay, entonces, sólo un único sentido interno, porque no existen diferentes órganos por medio de los cuales el ser humano se sienta a sí mismo interiormente, y se podría decir que el alma es el órgano del sentido interno, del cual se dice que está también expuesto a *errores* que consisten en que el ser humano toma los fenómenos de él, bien por fenómenos externos, es decir, [toma] fantasías por sensaciones, o bien que los tiene incluso por inspiraciones cuya causa sería otro ente que no es, empero, objeto de los sentidos externos; en cuyo caso la ilusión es *desvarío* o también es *ver visiones*, y ambas cosas son un *engaño* del sentido interno.⁷⁵ En ambos casos es una *enfermedad de la mente* la propensión a tomar el juego de las representaciones del sentido interno por un conocimiento empírico, pues es solamente una invención; y a menudo también [la propensión a] entretenerse uno a sí mismo con un estado de ánimo artificial, quizá por

⁷³ Los guiones son agregado de esta traducción.

⁷⁴ Los guiones son agregado de esta traducción.

⁷⁵ En lugar de la frase: “en cuyo caso [...] y ambas son un *engaño* del sentido interno”, en el manuscrito decía: “en cuyo caso la ilusión es impremeditada y se llama *desvarío*, o bien es producida intencionalmente para venir a una presunta comunidad con tales seres, y entonces es *ver visiones* y es *engaño*”. (Según Weischedel y según Oswald Külpe: “Lesarten”, en Ed. Acad. VII, 375).

considerarlo saludable y elevado por encima de la bajeza de las representaciones de los sentidos, y [la propensión a] engañarse uno a sí mismo con intuiciones formadas de acuerdo con eso (sueños en vigilia). Pues el ser humano, poco a poco, toma aquello que se ha introducido él mismo en la mente, por algo que ya estaba antes en ella [162], y cree haber descubierto en las profundidades de su alma aquello que él mismo se ha impuesto.

Así aconteció con las sensaciones internas desvariantes y encantadoras de una *Bourignon*,⁷⁶ o con las [sensaciones internas] desvariantes y terribles de un *Pascal*. Este desarreglo de la mente no puede remediarse adecuadamente por medio de representaciones racionales (pues ¿qué pueden éstas contra las presuntas intuiciones?). La propensión a ensimismarse, junto con los engaños del sentido interno que vienen de ella, sólo pueden corregirse devolviendo al ser humano al mundo externo, y con ello, llevándolo de vuelta al orden de las cosas que se presentan a los sentidos externos.

De las causas del aumento o de la disminución de las sensaciones, en lo que respecta al grado

§ 25. Las sensaciones aumentan, en lo que respecta al grado, 1) por el contraste; 2) por la novedad; 3) por el cambio; 4) por la intensificación.

⁷⁶ Antoinette Bourignon (1616-1680) autora de escritos de mística y teosofía (Según O. Külpe: "Sachliche Erläuterungen", Ed. Acad. VII, 357).

El contraste

Contraste (contraste)⁷⁷ es la situación de contigüidad de *representaciones sensoriales* contrarias entre sí, bajo uno y el mismo concepto, lo que excita la atención. Se distingue de la *contradicción*, que consiste en el enlace de *conceptos* antagónicos. Una porción de tierra bien cultivada en un desierto de arena *resalta* la representación de la primera por el mero contraste; como las comarcas paradisíacas, según se dice, en la región de Damasco en Siria. El estrépito y el brillo de una corte, o incluso de una gran ciudad, junto a la vida silenciosa, simple y sin embargo satisfecha del hombre de campo; encontrarse una casa de techo de paja, que adentro tiene habitaciones cómodas y arregladas con buen gusto, vivifica la representación, y uno se demora con gusto en ésta; porque con ello se tonifican los sentidos. Por el contrario, pobreza y arrogancia, el suntuoso ornamento de una dama que reluce de brillantes y cuyas ropas no están limpias; o bien, como una vez aconteció en casa de un magnate polaco, mesas puestas con prodigalidad, numerosos sirvientes para atenderlas, pero en [163] alpargatas, no están en contraste, sino en contradicción, y una representación de los sentidos anula o debilita la otra, porque pretende reunir bajo uno y el mismo concepto lo opuesto, lo cual es imposible. Pero se puede producir contraste también de manera *cómica*, y exponer, en el *tono* de la verdad, una manifiesta contradicción, o [exponer] algo evidentemente desdeñable, en el lenguaje del panegírico, para hacer

⁷⁷ El autor explica la palabra mediante un sinónimo; la traducción de los dos sinónimos es idéntica en español.

aún más perceptible el absurdo, como lo hace *Fielding* en su *Jonathan Wild el Grande*,⁷⁸ o como *Blumauer* en su parodia de Virgilio,⁷⁹ y p. ej. parodiar una novela llena de angustia, como *Clarissa*,⁸⁰ de manera risueña y provechosa, y tonificar así los sentidos, al librarlos del conflicto que han introducido en ellos unos conceptos falsos y dañinos.

b.

La novedad

Mediante lo *nuevo*, entre lo que se cuenta también lo raro y lo que se mantiene oculto, se estimula la *atención*. Pues es una adquisición; con ella, por consiguiente, la representación de los sentidos obtiene más fuerza. Lo *cotidiano* o lo *habitual*

⁷⁸ Henry Fielding (1707-1754): *History of the Life of the Late Mr. Jonathan Wild the Great*, 1743 (trad. alemana 1790). Novela satírica cuyo héroe es un bandido que alcanza grandeza por su falta de escrúpulos morales. Fielding es el introductor de la novela cómico-realista en Inglaterra; con ella se opone al realismo psicológico de Richardson. Escribió una parodia de la novela *Pamela*, de Samuel Richardson. (Según *Kindlers Literatur Lexikon*, Munich, 1974, p. 4564).

⁷⁹ Aloys Blumauer (1755-1798): *Abenteuer des frommen Helden Aeneas oder Virgils Aeneis travestiert*. Poema épico inconcluso, escrito entre 1782 y 1788. Parodia de la *Eneida*, con alusiones satíricas a los jesuitas, al papado y a la Iglesia católica. (Según *Kindlers Literatur Lexikon*, Munich, 1974, p. 714 y s.).

⁸⁰ Samuel Richardson: *Clarissa; or the History of a Young Lady. Comprehending the Most Important Concerns of Private Life. And Particularly Sheving the Distresses that May Attend the Misconduct Both of Parents and Children, in Relation to Marriage. Published by the Editor of Pamela*. Novela epistolar en siete tomos, publicados en 1748. Traducción alemana publicada en 1790 (quizá ya en 1788). El autor relata con extrema precisión psicológica los sufrimientos morales de una joven asediada por un amante inescrupuloso. El libro tuvo extraordinario éxito en su tiempo, por su excelente construcción dramática, y por representar el contraste entre una clase media virtuosa y una aristocracia arrogante y carente de escrúpulos. (Según *Kindlers Literatur Lexikon*, Munich, 1974, p. 2039 y s.).

la apagan. Pero no hay que entender por ello el descubrimiento, la manipulación ni la exposición pública de una pieza de la Antigüedad, por los cuales se hace presente una cosa de la que uno hubiera sospechado que, según el curso natural de las cosas, había sido aniquilada hacía ya mucho por la fuerza del tiempo. Sentarse sobre el muro del antiguo teatro de los romanos (en Verona o en Nimes); tener en las manos un utensilio de aquel pueblo, tomado de la antigua Herculanium, descubierta bajo la lava después de muchos siglos; exhibir una moneda de los reyes macedónicos o una gema de la escultura antigua, y cosas semejantes, despierta los sentidos del conocedor y los lleva a la máxima atención. La propensión a adquirir un conocimiento sólo por la novedad de él, por su rareza y porque estaba oculto, se llama *curiosidad*. Esta inclinación, aunque sólo juega con representaciones y no tiene, aparte de eso, interés en su objeto, no es reprochable, siempre que no se dirija a espiar lo que sólo interesa propiamente a otras personas. Pero por lo que respecta a las meras impresiones sensoriales, la mañana, ya sólo por la *novedad* de sus sensaciones, torna todas las representaciones de los sentidos (siempre que éstos no estén enfermos) más claras y vívidas de lo que suelen ser hacia el atardecer.

[164]

c.

El cambio

La *monotonía* (completa uniformidad de las sensaciones) termina por producir *atonía* de ellas (languidecimiento de la atención prestada al estado de uno mismo), y se debilita

la receptividad de los sentidos. La variación la renueva; así como una prédica leída [siempre] en el mismo tono, ya sea vociferando, o con voz moderada, pero uniforme, adormece a toda la comunidad. Trabajo y descanso; vida de ciudad y vida de campo; conversación y juego en el trato social; en la soledad, entretenimiento tan pronto con historias, tan pronto con poesías, unas veces con la filosofía y luego [otras veces] con la matemática, fortalecen la mente. Es exactamente la misma fuerza vital la que excita la conciencia de las sensaciones; pero los diferentes órganos de ella alternan en su actividad unos con otros. Así, es más fácil entretenerse durante largo tiempo *caminando*, porque entonces un músculo (de las piernas) *alterna* con otro el reposo, que si uno se queda detenido y rígido en el mismo lugar, en cuyo caso uno [de los músculos] debe ejercer su acción durante un rato sin relajarse. Por eso es tan agradable viajar; lástima que en las personas ociosas deje tras sí un *vacío* (la atonía) como consecuencia de la monotonía de la vida doméstica.

Por cierto, la naturaleza misma ha dispuesto ya que entre sensaciones agradables, que entretienen a los sentidos, se introduzca subrepticamente, sin ser buscado, el dolor; y así hace interesante la vida. Pero introducirlo a propósito, para variar, y producirse dolor, hacerse despertar para sentir mejor el nuevo adormecimiento, o bien, como en la novela de *Fielding* (el *Expósito*)⁸¹ [caso en el cual] un editor de ese libro, después de la muerte del autor, añadió una última parte para introducir, como variación, los celos en el matrimonio

⁸¹ Henry Fielding (1707-1754): *The History of Tom Jones, a Foundling*, novela en cuatro tomos, 1749. (Según *Kindlers Literatur Lexikon*, Munich, 1974, p. 4567 y ss.).

(con el que concluía la historia), eso es de mal gusto. Pues el empeoramiento de un estado no es aumento del interés que los sentidos tienen en él; ni siquiera en una tragedia. Pues la finalización no es variación.

d.

La intensificación hasta alcanzar la plenitud

Una serie continua de representaciones sensoriales *diferentes* según su grado, que se siguen unas a otras, tiene, cuando la siguiente es siempre más fuerte [165] que la precedente, un máximo de *intensidad* (*intensio*); acercarse a este [máximo] es *excitante*; pero superarlo produce *lasitud* (*remissio*). Pero en el punto que separa ambos estados hay *plenitud* (*maximum*) de la sensación, que tiene por consecuencia la insensibilidad, y por tanto, la falta de vitalidad.

Si se desea mantener viva la facultad de los sentidos, no se debe empezar por las sensaciones fuertes (pues éstas nos vuelven insensibles a las que les siguen), sino más bien [uno debe] abstenerse de ellas al comienzo, y ser muy parco al concedérselas, para poder ascender cada vez más alto. El predicador, desde el púlpito, comienza en el exordio con un frío adoctrinamiento del entendimiento, que apunta a inculcar el concepto de un deber; luego introduce un interés moral en el análisis de su texto; y termina, en la aplicación, poniendo en movimiento todos los resortes del alma humana mediante los sentimientos que puedan dar énfasis a aquel interés.

¡Mozo! deniégate la satisfacción (de la francachela, del regalo, del amor, etc.), si no con la intención estoica de pretender prescindir completamente de ella, sí con la intención

finamente epicúrea de tener en perspectiva un goce siempre creciente. Esta parsimonia con el dinero efectivo de tu sentimiento vital te vuelve en realidad más rico mediante la *postergación* del goce, aunque al final de la vida hayas debido privarte, en gran medida, del uso de él. La conciencia de tener en tu poder el goce es, como todo lo ideal, más fértil, y de mayor alcance, que todo aquello que para satisfacer a los sentidos tiene que ser, a la vez, consumido, restándose, de ese modo, de la masa total.

De la inhibición, del debilitamiento y de la completa pérdida de la facultad de los sentidos

§ 26. La facultad de los sentidos puede debilitarse, puede ser inhibida o puede ser suprimida por completo. Por eso, los estados de ebriedad, de sueño, de desvanecimiento, de muerte aparente (asfixia) y de verdadera muerte.

La ebriedad es el estado antinatural de incapacidad de ordenar las propias representaciones sensoriales según las leyes de la experiencia, en la medida en que ese estado es efecto de una bebida ingerida con desmesura.

El sueño es, según la definición de la palabra, un estado de incapacidad [166] de un ser humano sano, de ser consciente de las representaciones [obtenidas] por los sentidos externos. Encontrar la definición de la cosa es algo que queda para los fisiólogos, que explicarán, si pueden, este relajamiento que a la vez es, sin embargo, una reunión de las fuerzas para [tener] una renovada sensibilidad externa (con lo cual el ser humano se ve a sí mismo en el mundo como un recién nacido, y en lo

cual se gasta, sin que lo advirtamos ni lo lamentemos, quizá un tercio del tiempo de nuestra vida).

El estado antinatural de anestesia de los órganos de los sentidos que tiene por consecuencia un grado de atención a sí mismo menor que en el estado natural, es algo análogo a la ebriedad, y por eso, de quien se despierta súbitamente de un sueño profundo se dice que está borracho de sueño. No tiene todavía completa posesión de sus facultades. Pero también en la vigilia una súbita confusión que sobreviniera a alguien impidiéndole darse cuenta de lo que hay que hacer en un caso inesperado, puede, como inhibición del uso ordenado y habitual de su facultad de reflexión, provocar una paralización del juego de las representaciones sensoriales, en cuyo caso se dice: ha perdido el control, está fuera de sí (de alegría, o de miedo), *perplejo*, *desconcertado*, *atónito*, ha perdido la *Tramontana*,⁸² y cosas semejantes; y hay que considerar este estado como un sueño que sobreviniera súbitamente, que requiere un *repliegue* de las sensaciones. En una emoción violenta (de miedo, de ira, e inclusive de alegría), súbitamente excitada, el ser humano está, según se dice, *fuera de sí* (en

⁸² *Tramontano* o *Tramontana* se llama a la estrella del norte; y *perdere la tramontana*, perder la estrella del norte (como estrella por la que se guían los navegantes), significa perder el control, no poder hallarse uno a sí mismo. [Nota de Kant. En la edición de 1798 esta nota decía: "*Tramontano* es un viento molesto del Norte, en Italia, así como el *Sirocco* es un viento sudeste aún peor. Cuando un joven inexperto ingresa en una reunión (especialmente de damas) más brillante de lo que esperaba, fácilmente se ve en un apuro al no saber de qué comenzar a hablar. Sería inoportuno comenzar con una noticia del periódico; pues no se ve qué es lo que lo ha llevado precisamente a eso. Pero como acaba de llegar de la calle, el mal tiempo es el mejor medio para introducirse, y si no cae en eso (p. ej. en [hablar de] el viento del norte), los italianos dicen 'ha perdido el viento del norte'" (Texto de Kant, según Weischedel y Ed. Acad.)].

un *éxtasis*, si uno cree estar sumido en una intuición que no es la de los sentidos), sin control sobre sí mismo, y como paralizado momentáneamente para el uso de los sentidos externos.

§ 27. El *desvanecimiento*, que suele seguir a un vahído (a un cambio rápido, y que se repite dando vueltas, de muchas sensaciones diferentes, que sobrepasa la facultad de captación), es un anticipo de la muerte. La completa inhibición de ésta⁸³ en su totalidad es la asfixia o la *muerte aparente*, que, hasta donde se puede percibir exteriormente, sólo por las consecuencias se distingue de la verdadera (como en el caso de los ahogados, de los ahorcados, de los asfixiados por el humo).

El *morir* ningún ser humano puede experimentarlo en sí mismo (porque para tener una [167] experiencia se precisa la vida); sino que sólo puede percibirlo en otros. No se puede juzgar, a partir de los estertores y de las convulsiones del moribundo, si acaso es doloroso; más bien parece ser una reacción meramente mecánica de la fuerza vital, y quizá una sensación suave de liberación paulatina de todo dolor. Por consiguiente, el temor a la muerte, natural incluso en los más infelices o también en los más sabios, no es pavor ante el *morir*, sino, como lo dice bien Montaigne, [pavor] ante el pensamiento de *estar muerto*;⁸⁴ [pensamiento] que el candidato a la muerte presume que tendrá todavía después de morir, en la medida en que concibe al cadáver, que ya

⁸³ Hay que entender: "La completa inhibición de la facultad de captación". Es imposible gramaticalmente que el pronombre "ésta" se refiera a "la muerte".

⁸⁴ Literalmente: "ante el pensamiento de haber muerto (es decir, de estar muerto)".

no es más él mismo, como si fuera, sin embargo, él mismo en la tumba oscura, o en alguna otra parte. No se puede suprimir aquí el engaño; pues reside en la naturaleza del pensar, [entendido] como un hablarse uno a sí mismo, y de sí mismo. El pensamiento *yo no soy* no puede *existir*; pues si no soy, tampoco puedo ser consciente de que no soy; puedo muy bien decir: no soy sano, y pensar *predicados* semejantes negándolos de mí mismo (como ocurre con todos los *verbis*); pero *negar* el sujeto *cuando se habla* en primera persona (con lo cual entonces el sujeto se suprime a sí mismo),⁸⁵ es una contradicción.

De la imaginación

§ 28. La imaginación (*facultas imaginandi*), como facultad de [tener] intuiciones incluso sin la presencia del objeto, es, o bien *productiva*, es decir, una facultad de la exhibición originaria de este último (*exhibitio originaria*), la cual, entonces, precede a la experiencia; o bien *reproductiva*, [es decir, una facultad] de la [exhibición] derivativa (*exhibitio derivativa*), que trae de vuelta a la mente una intuición empírica previamente habida. Las intuiciones puras del espacio y del tiempo pertenecen a la primera exhibición; todas las demás presuponen intuición empírica, la cual, cuando está unida al *concepto* del objeto y por consiguiente llega a ser conocimiento empírico, se llama *experiencia*. La imaginación, cuando produce imágenes también sin quererlo, se llama *fantasía*.

⁸⁵ Los paréntesis son agregado de esta traducción.

Aquel que está acostumbrado a tenerlas a aquéllas por experiencias (internas o externas) es un *fantaseador*. Ser uno, en el *sueño* (en estado de salud), juguete involuntario de sus imaginaciones, se llama *soñar*.

La imaginación es (en otras palabras), o bien *poética* (productiva) o bien meramente *evocativa* (reproductiva). Pero sin embargo la productiva [168] no es por ello *creativa*, a saber, no puede producir una representación de los sentidos que no haya sido dada *nunca* antes a nuestra facultad sensorial; sino que siempre se puede indicar la materia para ella. A aquel que no haya visto nunca, entre los siete colores, el *rojo*, no se le puede hacer comprender esta sensación; y al ciego de nacimiento [no se le puede hacer comprender] ninguna; tampoco el color compuesto que se produce por mezcla de otros dos, p. ej. el verde. Amarillo y azul, mezclados, dan verde; pero la imaginación no produciría jamás ni la más mínima representación de este color, sin haberlos *visto* mezclados.

Lo mismo ocurre con cada uno de los cinco sentidos en particular, a saber, que la imaginación no puede hacer las composiciones de las sensaciones originadas en ellos, sino que [esas composiciones] deben obtenerse, originariamente, de la facultad de los sentidos. Ha habido gente que para las representaciones de la luz no tenía, en su facultad de visión, mayores recursos que el blanco o el negro, y para quien, aunque podía ver bien, el mundo visible aparecía como un grabado en cobre. Así también hay más gente que la que uno creería, que dispone de un oído bueno, e incluso extremadamente fino, pero absolutamente no musical, cuyo sentido es completamente insensible para las notas musicales, no solamente cuando se trata de reproducirlas (de cantar), sino

también de distinguir las del mero sonido. Lo mismo puede ocurrir con las representaciones del gusto y del olfato, a saber, que falte el *sentido* para muchas sensaciones específicas de estas materias de goce,⁸⁶ y que uno crea entender al otro mientras que las sensaciones de uno sean por entero diferentes de las del otro no solamente en lo que respecta al grado, sino en su especificidad. Hay gente a quien le falta por completo el sentido del olfato; que toma por olor la sensación de inhalación de aire puro por la nariz, y que en consecuencia no puede entender ninguna de las descripciones que se le hacen de este modo de sentir; pero donde falta el olfato falta también, en gran medida, el gusto, que no se puede enseñar ni transmitir cuando no está. Pero el hambre y la satisfacción de él (la saciedad) es algo enteramente diferente del gusto.

Por consiguiente, aunque la imaginación sea una gran artista, e incluso una maga, no es creadora, sino que tiene que tomar de los sentidos la *materia* para sus obras. Éstas, empero,⁸⁷ como lo muestran [169] las observaciones que acabamos de hacer, no son comunicables tan universalmente como los conceptos del entendimiento. A veces, sin embargo, se denomina sentido (aunque sólo de manera impropia) también a la receptividad para representaciones de la imaginación cuando son comunicadas, y se dice: “a esta persona le falta el *sentido* para esto”,⁸⁸ aunque no sea una incapacidad de los sentidos, sino,

⁸⁶ Podría entenderse también: “sensaciones específicas [producidas por] las materias de la alimentación”.

⁸⁷ Es decir: “Las obras de la imaginación”; pero también podría entenderse “Éstos, empero” (es decir, “los sentidos”).

⁸⁸ Las comillas son agregado de esta traducción. Para conservar la concordancia con el contexto traducimos literalmente “le falta el sentido”, aunque en español se preferiría “no tiene sensibilidad”.

en parte, del entendimiento, [la incapacidad] de aprehender las representaciones comunicadas y de unificarlas en el pensamiento. No piensa nada que corresponda a lo que habla, y por eso los demás tampoco pueden entenderle; dice [cosas] *sin sentido* (*non sense*), defecto que se distingue de la *vacuidad de sentido*, que es cuando los pensamientos se agrupan de tal manera, que otra persona no sabe qué hacer con ellos. El que la palabra sentido (si bien sólo en singular) se emplee tan frecuentemente para [significar] “pensamiento”,⁸⁹ e incluso sirva para caracterizar un estrato superior al del pensar; el que de una sentencia se diga: “hay en ella mucho *sentido*” o “un *sentido* profundo”⁹⁰ (de allí la palabra *sentencia*);⁹¹ y el que al sano entendimiento humano se lo llame también sentido común, y se lo ponga por sobre todo, aunque esa expresión propiamente designe sólo el grado más bajo de la facultad cognoscitiva, se basa en esto: en que la imaginación, que suministra materia al entendimiento para dotar de contenido a los conceptos de éste (para el conocimiento), parece proporcionarles realidad a éstos en virtud de la analogía de las (ficticias) intuiciones de ella con percepciones efectivas.

§ 29. Para excitar o apaciguar la imaginación⁹² hay un me-

⁸⁹ En Ed. Acad.: “pensamientos”. Seguimos el manuscrito, según lo refiere Weischedel, ed. cit. p. 468.

⁹⁰ Las comillas, en las frases “pensamientos”, “hay en ella mucho sentido” y “un sentido profundo” son agregado de esta traducción.

⁹¹ La palabra que hemos traducido por “sentencia” es en el original “*Sinnspruch*”, literalmente “enunciado con sentido”. La letra bastardilla es agregado de esta traducción.

⁹² Paso por alto aquí lo que no es medio para un propósito, sino consecuencia natural de la situación en la que alguien está puesto, y sólo por la cual su imaginación lo lleva a desconcertarse. Entre ello se cuenta el *vértigo* al mirar hacia abajo desde el borde de una altura empinada (también incluso desde un

dio corporal [que consiste] en la ingestión de estupefacientes [170], de los cuales algunos, como venenos, *debilitan* la fuerza vital (ciertas setas, el romero silvestre,⁹³ el acanto silvestre, la chica⁹⁴ de los peruanos y el ava de los indios del mar del sur, el opio); otros la *fortalecen*, o al menos exaltan el sentimiento de ella (como las bebidas fermentadas, el vino o la cerveza, o como el extracto espirituoso de éstos, el aguardiente), todos, empero, son contrarios a la naturaleza y son artificiales. Quien los toma en tal exceso que queda temporariamente impedido de ordenar según las leyes de la experiencia las representaciones de los sentidos, se dice *ebrio* o *embriagado*; y el ponerse voluntariamente o intencionalmente en ese estado, se llama *embriagarse*. Todos esos medios sirven, según se supone, para que los seres humanos olviden la carga que parece residir originariamente en la vida en general. La muy difundida inclinación y el influjo de ellos⁹⁵ sobre el uso del

puente angosto sin barandas) y el *mal de mar*. La tabla sobre la que camina la persona que se siente débil no le daría miedo alguno, si estuviese sobre la tierra; pero si está puesta como pasarela sobre un abismo profundo, el pensamiento de la mera posibilidad de dar un mal paso es tan poderoso, que aquélla, con su intento, se pone en verdadero peligro. El mareo (del cual yo mismo tuve experiencia en un viaje desde Pillau a Königsberg, si es que eso puede llamarse un viaje por mar) con su impulso de vomitar, me sobrevino, según creo haber advertido, solamente por los ojos; porque con el balanceo del barco, mirando desde el camarote, se me ponían ante los ojos tan pronto la laguna, tan pronto la altura del [borde del] canal, y el recurrente descenso después del ascenso provocaba por medio de la imaginación, a través de los músculos del vientre, un movimiento antiperistáltico de las entrañas. [Nota de Kant].

⁹³ *Ledum palustre*, *rhododendron tomentosum*, planta cuyo veneno afecta al sistema nervioso.

⁹⁴ Así en Ed. Acad. Weischedel trae: "chicha".

⁹⁵ Es decir, de los mencionados estupefacientes. En el original: "de él". Seguimos una corrección de Ed. Acad. También podría entenderse "de ella", es decir, de la inclinación recién mencionada.

entendimiento merecen especialmente ser tomados en consideración⁹⁶ en una antropología pragmática.

Toda embriaguez *muda*, es decir, aquella que no estimula la sociabilidad y la mutua comunicación de los pensamientos, lleva en sí algo vergonzoso; así es la del opio, y la del aguardiente. El vino y la cerveza, de los cuales el primero es meramente excitante, la segunda es más bien nutritiva, y sacia como un alimento, sirven para la embriaguez social; la diferencia aquí es que la borrachera es, con la última, más bien soñadora y taciturna, y a veces también grosera, mientras que con el primero es alegre, ruidosa, y propensa a conversar con ingenio.

La incontinencia en el beber social, que llega hasta la obnubilación de los sentidos, es, por cierto, una descortesía del hombre, no sólo con respecto a la compañía con la cual se conversa, sino también en lo que respecta a la estima de sí mismo, cuando él se retira de ella tambaleándose, o al menos, con paso inseguro, o aun sólo balbuceante. Pero también se puede aducir mucho para suavizar el juicio sobre tal falta, porque la línea que constituye el límite del dominio de sí mismo puede fácilmente pasar inadvertida y ser *traspasada*; pues el anfitrión quiere, efectivamente, que el convidado, tras ese acto social, parta enteramente satisfecho (*ut convivio satur*).⁹⁷

La despreocupación y con ella también el descuido que la embriaguez produce, es un sentimiento engañoso de aumento de la fuerza vital; el embriagado no siente entonces

⁹⁶ En singular en el original: "merece especialmente ser tomado en consideración".

⁹⁷ "(Como invitado satisfecho)". Oswald Külpe ("Sachliche Erläuterungen", en Ed. Acad. VII, 359) remite a Horacio: *Sátiras*, I 1, 119.

los obstáculos de la vida, en cuya superación está ocupada sin pausa la naturaleza (en lo cual, también, consiste la salud), y es feliz en su debilidad, mientras que la naturaleza en él se esfuerza, en realidad, por restaurar gradualmente su vida mediante el paulatino aumento de sus fuerzas. [171] Las mujeres, los clérigos y los judíos no suelen embriagarse, o al menos evitan cuidadosamente toda apariencia de ello, porque son débiles *en lo civil* y precisan la circunspección (para la cual se requiere absolutamente la sobriedad). Pues el valor externo de ellos se basa meramente en la *creencia* de los demás en su castidad, piedad y legislación separatista. Pues por lo que concierne a esto último, todos los separatistas, es decir, aquellos que no solamente acatan una ley estatal pública, sino que además acatan una ley particular (a manera de secta), por ser excepcionales y presuntamente escogidos, están expuestos especialmente a la atención de la comunidad y al rigor de la crítica; y por eso tampoco pueden descuidar la atención sobre ellos mismos, porque la ebriedad, que quita esta cautela, es para ellos un *escándalo*.

De *Catón* dice un admirador suyo estoico: “Su virtud se fortalecía con el vino (*virtus eius incaluit mero*)”,⁹⁸ y de los antiguos germanos decía uno más reciente: “tomaban sus consejos (para decidir una guerra) bebiendo, para que no carecieran de vigor, y reflexionaban sobre ellos estando sobrios, para que no carecieran de inteligencia.”⁹⁹

⁹⁸ Oswald Külpe (“Sachliche Erläuterungen”, en Ed. Acad. VII, 359) remite a Horacio: *Carmina* III 21, 11, 12: *narratur et prisca Catonis saepe mero incaluisse virtus*.

⁹⁹ Oswald Külpe (“Sachliche Erläuterungen”, en Ed. Acad. VII, 359) remite a Tácito: *De origine et situ Germanorum*, XXII.

El vino suelta la lengua (*in vino disertus*). Pero abre también el corazón y es un vehículo material de una cualidad moral, a saber, de la franqueza. La reserva con sus pensamientos es, para un corazón puro, un estado opresivo, y los bebedores alegres no admiten tampoco fácilmente que alguien, en un banquete, sea muy moderado; porque él representa a alguien vigilante que pone atención en los errores de los demás pero que se reserva los suyos propios. También *Hume* dice: "Es desagradable el compañero que no olvida; las tonterías de un día deben ser olvidadas, para dejar lugar a las del otro día."¹⁰⁰ En este permiso que tiene el hombre, de salirse un poco, y por breve tiempo, del límite de la sobriedad, por razón de la alegría colectiva, se presupone un ánimo bondadoso; la política que fue habitual hasta hace medio siglo, cuando las cortes nórdicas enviaban embajadores que podían beber mucho sin embriagarse, pero que embriagaban a los demás para indagarlos o para persuadirlos, era pérfida; pero ha desaparecido junto con la tosquedad de las costumbres de aquel tiempo, y una epístola que advirtiera contra esa mala costumbre sería ciertamente superflua ahora, si se consideran las clases sociales civilizadas.

¿Acaso se puede, al beber, conocer el temperamento de la persona que se embriaga, o indagar su carácter? No lo creo. [172] Un fluido nuevo se mezcla a los humores que circulan por sus venas, y otro estímulo [actúa] sobre sus nervios, el cual no *descubre* más nítidamente el temple *natural*, sino que *introduce* uno diferente. Por eso, uno que se embriaga se enamorará, otro se volverá jactancioso, un tercero se tornará

¹⁰⁰ Oswald Külpe ("Sachliche Erläuterungen", en Ed. Acad. VII, 359) remite a Hume: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, sect. IV.

pendenciero, un cuarto (especialmente con la cerveza) se mostrará blando, o contemplativo, o incluso mudo; pero todos, cuando hayan dormido hasta pasar la borrachera, si se les recuerdan sus dichos de la noche anterior, reirán ellos mismos de esa extraña disposición o destemplanza de sus sentidos.

§ 30. La originalidad (no la producción por imitación) de la imaginación, cuando concuerda con los conceptos, se llama *genio*; si no concuerda con ellos, se llama *desvarío*. Es notable que no podamos pensar, para un ser *racional*, ninguna otra figura adecuada que la de un ser humano. Cualquiera otra sería, en el mejor de los casos, un símbolo de alguna propiedad del ser humano —p. ej. la serpiente como imagen de la astucia insidiosa— pero no representaría al ser racional mismo. Así, en nuestra imaginación poblamos todos los otros cuerpos celestes con figuras humanas, aunque es probable que [esos habitantes de otros planetas] estén conformados de maneras muy diferentes, de acuerdo con las diferencias del suelo que los sostiene y alimenta, y de los elementos de los que están compuestos. Todas las otras figuras que podemos darles son *mamarrachos*.¹⁰¹

Cuando la carencia de un sentido (p. ej. el de la vista) es innata, entonces el discapacitado cultiva, en lo posible,

¹⁰¹ Por eso, la *santa Trinidad*, un hombre anciano, uno joven, y un ave (la paloma), debe representarse no como si fueran figuras efectivamente reales, semejantes a su objeto, sino sólo como símbolos. Eso mismo significan las expresiones figurativas del descender de los cielos y del ascender a ellos. Para suministrar una intuición a nuestros conceptos de seres racionales no podemos proceder de otra manera que antropomorfizándolos; resulta poco feliz, o pueril, si al hacer esto la representación simbólica se eleva a concepto de la cosa en sí misma. [Nota de Kant].

otro sentido, que ejerce un *vicariato* de aquél, y ejercita en gran medida la imaginación productiva, procurando comprender las formas de los cuerpos externos mediante el *tacto* y cuando éste no es suficiente por razón del tamaño (p. ej. de una casa) [procura comprender] la *espaciosidad* mediante otro sentido, por ejemplo el del *oído*, a saber, mediante el eco de la voz en una habitación; pero al final, si una operación bien lograda hace que el órgano [173] se vuelva apto para la sensación, él debe ante todo *aprender* a ver y a oír, es decir, a procurar llevar sus percepciones bajo conceptos de esa especie de objetos.

Los conceptos de objetos dan lugar, a menudo, a que se les atribuya involuntariamente una imagen que uno mismo ha forjado (mediante la imaginación productiva). Cuando uno lee, o se hace relatar, la vida y los hechos de un hombre grande por su talento, por su mérito o por su rango, uno se ve comúnmente inducido a prestarle, en la imaginación, una estatura considerable; y por el contrario, a uno que, según su descripción, es fino y manso de carácter [se le presta en la imaginación] una figura mezquina y flexible. No sólo el rústico se sorprende, sino [que lo hace] también quien tiene bastante conocimiento del mundo, cuando el héroe que él se figuraba según los hechos que de él se relataban, se le muestra como un hombrecillo pequeño, y a la inversa, cuando el fino y manso *Hume* se le muestra como un hombre robusto. Por eso, no se debe tampoco excitar mucho la expectativa de algo, porque la imaginación, naturalmente, se inclina a llegar a lo máximo; pues la realidad efectiva siempre es más limitada que la idea que sirve de modelo a su realización.

No es aconsejable hacer, de una persona a quien se quiere introducir por primera vez en una sociedad, muchas alabanzas previas; antes bien, [eso] puede ser, a menudo, la jugarreta maligna de un bromista, para tornarla a aquélla irrisoria. Pues la imaginación acrecienta la representación de lo que se espera, hasta tal altura, que la persona mencionada sólo puede desmerecer, en comparación con la idea previamente concebida. Lo mismo ocurre cuando se anuncia con exagerada alabanza un escrito, una obra de teatro, o cualquier otra cosa que pertenezca al género bello; pues entonces, cuando [la cosa] se presenta, sólo puede decaer. Incluso el sólo haber leído una buena obra de teatro debilita ya la impresión, cuando se la ve representar. Pero si lo previamente alabado es precisamente lo contrario de aquello a lo que la expectativa tendía, entonces el objeto presentado, si por lo demás es inofensivo, suscita la mayor hilaridad.

Figuras variables, puestas en movimiento, que no tienen por sí propiamente significado alguno que pudiera llamar la atención, tales como las llamas del fuego de la chimenea, o las variadas vueltas y burbujeos de un arroyo que corre sobre piedras, solazan la imaginación con multitud de representaciones [174] de especie enteramente diferente (de las de la vista, aquí) [y llevan a] jugar en la mente y a sumirse en la meditación. Incluso la música, para quien no la escucha como conocedor, puede poner a un poeta o a un filósofo en un estado de ánimo en el que cada cual, según sus ocupaciones o sus aficiones, puede seguir sus pensamientos y también enseñorearse de ellos; pensamientos que él, si hubiera estado encerrado solo en su habitación, no habría podido capturar con tan buen éxito. La causa de ese fenómeno parece residir

en que si el sentido, en virtud de *una*¹⁰² multiplicidad que de por sí no puede despertar atención alguna, es llevado a retirar su atención de cualquier otro objeto que incida más fuertemente sobre el sentido, entonces el pensamiento no sólo queda aliviado, sino también vivificado, a saber, en la medida en que se requiere una imaginación más esforzada y más constante para suministrar materia a las representaciones de su entendimiento. El *Espectador*¹⁰³ inglés cuenta que un abogado acostumbraba sacar del bolsillo un hilo que, durante su alegato, enrollaba y desenrollaba incesantemente en el dedo; cuando su astuto oponente se lo sustrajo del bolsillo sin que lo notara, él cayó en completa perplejidad y se puso a hablar sin sentido, por lo cual se dijo: perdió el hilo de su discurso. El sentido que se aplica fijamente a una sensación no permite (por causa de la costumbre) prestar atención a ninguna otra sensación ajena, y por ello no se distrae; pero la imaginación puede, con ello, mantenerse tanto mejor en una marcha regular.

De la facultad poética sensible según sus diversas especies

§ 31. Hay tres especies diferentes de la facultad poética sensible. Son la *plástica* de la intuición en el espacio (*imagi-*

¹⁰² La palabra “una” no está realzada, en el texto de Ed. Acad., con bastardilla, sino con una letra mayúscula: “Una”. La ed. Weischedel no trae aquí ni mayúscula ni bastardilla.

¹⁰³ *The Spectator*, periódico diario inglés editado por J. Addison y Sir R. Steele en Londres, en 1711, 1712 y 1714.

natio plastica), la *asociativa* de la intuición en el tiempo (*imaginatio associans*) y la de la *afinidad* a partir del origen común de las representaciones unas a partir de otras (*affinitas*).

A.

De la facultad poética sensible *plástica*

Antes de poder exhibir una figura corpórea (por así decirlo, palpable), el artista debe tenerla lista en la imaginación, y [175] esa figura es entonces una producción poética, la cual, cuando es involuntaria (p. ej. en el sueño), se llama *fantasía* y no le pertenece al artista; pero si está regida por el albedrío se llama *composición* o *invención*. Ahora bien, si el artista trabaja de acuerdo con imágenes que son semejantes a las obras de la naturaleza, sus productos se llaman entonces *naturales*; pero si produce, de acuerdo con imágenes que no pueden presentarse en la experiencia, objetos configurados así, (como el príncipe Palagonia en Sicilia),¹⁰⁴ entonces se llaman figuras disparatadas, innaturales, estrambóticas, y tales ocurrencias son como imágenes oníricas de alguien que está despierto (*velut aegri somnia vanae finguntur species*).¹⁰⁵ A menudo, y de buen grado, jugamos con la imaginación; pero la imaginación (como fantasía) juega también a menudo, y a veces muy inoportunamente, con nosotros.

¹⁰⁴ Se refiere a una *villa* que el Príncipe di Palagonia comenzó a construir hacia 1775 en Bagheria, Palermo (Según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen", en Ed. Acad. VII, 359).

¹⁰⁵ "Como los sueños de un enfermo, se configuran imágenes vacías". Cita aproximada de Horacio: *Arte poética*, 7 y s. (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen", en Ed. Acad. VII, 359).

El juego de la fantasía con el ser humano que duerme es el sueño, y acontece también en estado de buena salud; por el contrario, indica un estado patológico cuando acontece en la vigilia. El dormir, como interrupción del ejercicio de todas las facultades de la percepción externa, y principalmente de los movimientos voluntarios, parece ser necesario para todos los animales, y aun también para las plantas (de acuerdo con la analogía de estas últimas con los primeros) para reunir las fuerzas gastadas en la vigilia; pero ese mismo parece ser también el caso de los sueños, de manera que la fuerza vital, si al dormir no fuera mantenida en ejercicio continuamente por medio de los sueños, necesariamente se extinguiría, y el dormir muy profundamente traería necesariamente la muerte. Cuando alguien dice que ha dormido profundamente, sin sueños, eso probablemente sólo significa que se ha olvidado del sueño al despertar. Lo cual, cuando las imágenes [mentales] cambian con mucha rapidez, puede ocurrirle a uno también estando despierto, a saber, el sumirse en un estado de distracción tal, que la pregunta: qué está pensando alguien que permanece durante un rato con la mirada fija en el mismo punto, recibe por respuesta: no estaba pensando nada. Si no hubiera, al despertar, muchos huecos en nuestro recuerdo (representaciones conectivas intermedias, pasadas por alto por falta de atención); si a la noche siguiente comenzáramos a soñar precisamente allí donde la noche anterior habíamos dejado, entonces no sé si no creeríamos vivir en dos mundos diferentes. El soñar es una sabia disposición de la naturaleza para estimular la fuerza vital mediante emociones que se refieren a acontecimientos inventados involuntariamente,

mientras están suspendidos los movimientos corporales dependientes del albedrío, a saber, los de los músculos. Sólo que no hay que tomar las historias soñadas [176] por revelaciones provenientes de un mundo invisible.

B.

De la facultad poética sensible de la *asociación*

La ley de la *asociación* es: representaciones empíricas que se siguieron unas a otras con frecuencia producen en la mente un hábito [que consiste en que], al generarse una de ellas, se hace surgir también la otra. Es en vano exigir una explicación fisiológica de esto, cualquiera sea la hipótesis de que uno se valga (la cual, a su vez, es ella misma una invención), como aquella de Cartesius, de ciertas ideas en el cerebro, llamadas [ideas] materiales. Al menos, ninguna de esas explicaciones es *pragmática*, es decir, no se las puede emplear para ningún experimento artificialmente diseñado; porque no poseemos ningún conocimiento del cerebro ni de los lugares en él, donde las huellas de las impresiones producidas por las representaciones pudieran concordar simpatéticamente unas con otras al tocarse, por así decirlo, unas a otras (al menos, de manera mediata).

Esa vecindad llega, con frecuencia, muy lejos, y la imaginación pasa frecuentemente con tanta rapidez de la centésima vez a la milésima, que parece que uno hubiera pasado por alto ciertos miembros intermedios en la cadena de las representaciones, aunque es sólo que uno no ha sido consciente de ellos, de manera que uno a menudo debe preguntarse

a sí mismo: ¿dónde estaba yo? ¿cuál fue el punto de partida de mi discurso, y cómo he llegado a este punto final?¹⁰⁶

C.

La facultad poética sensible de la *afinidad*

Entiendo por *afinidad* la unificación originada en que lo múltiple procede de un [único]¹⁰⁷ fundamento. — En una [177] conversación social, el saltar de una materia a otra completamente diferente, a la cual la asociación empírica de las representaciones, cuyo fundamento es meramente subjetivo (es decir, en uno [de los interlocutores] las representaciones están asociadas de manera diferente que en el otro), a la cual, digo, esa asociación conduce, es una especie de desvarío formal, que interrumpe y destruye toda conversación. Sólo cuando una materia se ha agotado y se produce una pequeña pausa, puede alguien introducir otra que sea interesante. La imaginación que discurre sin reglas confunde de tal manera la cabeza,

¹⁰⁶ Por eso, quien comienza un discurso social debe empezar por lo que le es cercano y presente, y así, poco a poco, conducir a lo más alejado, en la medida en que ello pueda interesar. El mal tiempo es aquí un recurso bueno y habitual para quien, al llegar de la calle, entra en una compañía reunida para mutuo entretenimiento. Pues cuando uno entra en el cuarto, comenzar por las noticias de Turquía, por ejemplo, que justamente están en los periódicos, es ejercer violencia sobre la imaginación de los otros, que no alcanzan a ver qué es lo que lo ha llevado a eso. La mente exige, para toda comunicación de los pensamientos, cierto orden, para lo cual son muy importantes las representaciones introductorias y el comienzo, tanto en el discurso, como en una prédica. [Nota de Kant].

¹⁰⁷ En el manuscrito original se realizaba la unicidad del fundamento poniendo con mayúscula: “de Un fundamento” (según Weischedel p. 479, nota 1).

en virtud del cambio de las representaciones que no están conectadas con nada objetivo, que a quien vuelve de una sociedad de esa especie le parece haber estado soñando. Tanto en el pensar silencioso como en la comunicación de los pensamientos debe haber siempre un tema, respecto del cual se ordena lo múltiple; y por tanto, también el entendimiento debe operar allí; pero el juego de la imaginación obedece aquí, sin embargo, a las leyes de la sensibilidad, que es la que suministra la materia para ello, [materia] cuya asociación se efectúa sin conciencia de la regla, pero sin embargo de acuerdo con ella y por consiguiente *de acuerdo con* el entendimiento, aunque no sea derivada *del* entendimiento.

La palabra *afinidad* (*affinitas*) remite aquí a una acción recíproca análoga a aquel enlace del entendimiento, tomada de la química, [acción recíproca] entre dos sustancias químicas específicamente diferentes, corpóreas, que actúan una sobre la otra de la manera más íntima, y que propenden a la unidad; en cuyo caso esa *unión* produce una tercera cosa que posee propiedades que sólo pueden generarse mediante la unión de dos sustancias químicas heterogéneas. Entendimiento y sensibilidad, aun con toda su heterogeneidad, se compenetran de tal manera, por sí mismos, para producir nuestro conocimiento, como si uno [de esos elementos] tuviera su origen en el otro, o ambos tuvieran su origen en un tronco común; lo cual, empero, no puede ser; al menos, es incomprendible para nosotros cómo de una y la misma raíz pudiera haber brotado lo heterogéneo.¹⁰⁸

¹⁰⁸ A las dos primeras especies de síntesis de las representaciones se las podría llamar [síntesis] *matemáticas* (del aumento), mientras que a la tercera se la podría llamar [síntesis] *dinámica* (de la generación); por la cual se produce una cosa

[178] § 32. La imaginación, sin embargo, no es tan creadora como se pretende. No podemos figurarnos, como apropiada para un ser racional, ninguna otra figura que la de un ser humano. Por eso, el escultor o el pintor, cuando fabrica un ángel o un dios, siempre hace un ser humano. Toda otra figura le parece contener partes incompatibles, según la idea que él tiene, con la estructura de un ser racional (como alas, garras o cascos). Por el contrario, el tamaño puede inventarlo como quiera.

El engaño debido a la *fuerza* de la imaginación del ser humano llega con frecuencia tan lejos, que él cree ver y palpar fuera de sí lo que sólo tiene en la cabeza. Por eso el vértigo que acomete a quien mira un abismo, aunque tenga en torno de sí una superficie suficientemente ancha como para no caer, o incluso aunque tenga ante sí una baranda firme. Es curioso el temor de algunos enfermos mentales, de que les

enteramente nueva (como por ejemplo, la sal media en la química). El juego de las fuerzas en la naturaleza inanimada tanto como en la animada, en el alma tanto como en las [fuerzas] del cuerpo, se basa en descomposiciones y unificaciones [178] de lo heterogéneo. Por cierto, llegamos al conocimiento de ellas por la experiencia de sus efectos; pero la causa suprema y los elementos simples en los que puede ser resuelta su materia son inalcanzables para nosotros. ¿Cuál puede ser la causa de que todos los seres orgánicos que conocemos multipliquen su especie sólo por medio de la unión de dos sexos (que se llaman entonces el masculino y el femenino)? Pues no se puede suponer que el Creador sólo haya estado jugando, por decirlo así, meramente por razón de la rareza, y sólo para establecer en nuestro globo terráqueo una disposición que le plugo; sino que parece que deba ser *imposible* hacer que a partir de la materia de nuestra esfera terrestre surjan, por reproducción, criaturas orgánicas, de otra manera que estableciendo para ello dos sexos. ¿En qué oscuridades se pierde la razón humana, cuando quiere llegar a averiguar, o aun sólo a adivinar, aquí, el origen? [Nota de Kant. La "sal media" es una sal neutra entre las sales alcalinas y las ácidas (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 360)].

sobrevenga un impulso interior de arrojarse voluntariamente. El ver a otros ingerir cosas repugnantes (p. ej. cuando los tunguses sorben y tragan, a un tiempo, el moco de las narices de sus niños) induce al espectador a vomitar, tal como si esa ingestión le hubiera sido impuesta a él mismo.

La *añoranza del terruño* propia de los suizos (y como lo he oído de boca de un experimentado general, también de los oriundos de Westfalia y de la Pomerania en algunas comarcas), que les sobreviene cuando son destinados a otras tierras, es el efecto de una nostalgia provocada por la evocación de las imágenes de despreocupación y de buena compañía en sus años mozos; [nostalgia] de los lugares en los que gozaron las muy sencillas alegrías de la vida; puesto que cuando, más tarde, hacen una visita a aquellos lugares, se [179] hallan muy defraudados en sus expectativas, y así, se encuentran curados; por cierto que persuadidos de que allí todo ha cambiado mucho; pero en verdad, porque no pueden volver a llevar allí su juventud; en lo cual es notable que esa añoranza sobreviene más a los paisanos de una provincia *pobre en dinero*, pero ligada por relaciones de fraternidad y de parentesco, que a aquellos que se ocupan en ganar dinero y que toman por divisa el *patria ubi bene*.

Cuando uno previamente ha oído que éste o aquél es una mala persona, se cree poder leer la perfidia en su cara, y aquí la invención, principalmente si se añaden la emoción y la pasión, se mezcla con la experiencia formando una [única]¹⁰⁹ sensación. Según [cuenta] Helvetius, una dama veía por el telescopio, en la Luna, las sombras de dos amantes; el párro-

¹⁰⁹ La palabra "una" está realzada en el texto con una letra mayúscula: "Una".

co, que miró por el [anteojo] después de ella, dijo: "Pero no, señora; son dos campanarios de una catedral."¹¹⁰

Además de todos estos, también los efectos por simpatía se pueden atribuir a la imaginación.¹¹¹ El espectáculo de un ser humano presa de ataques convulsivos o epilépticos, induce a movimientos espasmódicos semejantes; así como el bostezo de otros [lleva] a bostezar con ellos; y el médico Sr. Michaelis relata que cuando, en el ejército, en Norteamérica, un hombre cayó en violento frenesí, dos o tres que estaban junto a él, al verlo, cayeron también súbitamente en lo mismo, aunque ese acontecimiento fue sólo pasajero;¹¹² por eso, no es aconsejable que las personas de nervios débiles (hipocondríacos) visiten por curiosidad los manicomios. La mayoría de las veces lo evitan ellos mismos, porque temen por su mente. Se hallará también que las personas vivaces, cuando alguien, con emoción, especialmente con la de la ira, les cuenta algo que le ha acontecido, al prestar mucha atención hacen muecas e involuntariamente ponen las expresiones que corresponden a aquella emoción. Se pretende haber notado también que los esposos bien avenidos poco a poco adquieren una semejanza en los rasgos faciales; y se interpreta que la causa es que se han casado por razón de esa similitud (*similis simili gaudet*); lo que, empero, es falso. Pues la naturaleza, en el instinto de los sexos, lleva antes bien a

¹¹⁰ Helvetius: *De l'esprit*, discurso primero, cap. 2 (según O. Külpe: "Sachliche Erläuterungen", Ed. Acad. VII, 360).

¹¹¹ También podría entenderse: "También se podrían añadir a todos estos, los efectos provocados por la simpatía de la imaginación".

¹¹² C. F. Michaelis (médico y profesor en Cassel): *Medicinish-praktische Bibliothek*. Tomo primero, primera parte, Göttingen, 1785, p. 114 y siguientes (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 360).

la diferencia de los sujetos que han de enamorarse, para que se desarrolle toda la variedad que ella ha depositado en sus gérmenes; sino que la intimidad y la inclinación con las que ellos, en sus conversaciones solitarias, muy juntos, se miran a los ojos con frecuencia y largamente, producen [180] expresiones faciales simpáticamente semejantes,¹¹³ que, al adquirir fijeza, pasan a ser finalmente rasgos faciales estables.

Finalmente se puede atribuir a este juego involuntario de la imaginación productiva, que entonces se puede llamar *fantasía*, también la propensión a *mentir* sin malicia, que se encuentra *siempre* en los niños, y *de vez en cuando*, a veces casi como una enfermedad hereditaria, en adultos que por otra parte son bondadosos; consiste en que al narrar, los acontecimientos y las supuestas aventuras surgen de la imaginación creciendo como un alud de nieve que se desata, sin buscar ningún provecho más que el de hacerse [uno] interesante; como el caballero John Falstaff en Shakespeare, quien de dos hombres en ropa de frisa hizo cinco personas, antes de terminar su narración.¹¹⁴

§ 33. Como la imaginación es más rica y fértil en representaciones que la sensibilidad,¹¹⁵ resulta que, cuando se [le] añade una pasión, se vivifica más en ausencia del objeto, que en su presencia; [eso ocurre] cuando acontece algo que trae a la mente la representación de él, que por un tiempo parecía haber sido suprimida por las distracciones. Así, un príncipe

¹¹³ Literalmente: “expresiones faciales simpáticas semejantes”.

¹¹⁴ Shakespeare: *Henry IV*, Primera parte, acto 2, escena 4 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 360). En el texto de Shakespeare las vestiduras no son de frisa, sino de bucarán (tela de hilo), y los hombres no llegan a ser cinco, sino once.

¹¹⁵ Literalmente: “que el sentido”.

alemán que por lo demás era un rudo guerrero, pero un hombre noble,¹¹⁶ había emprendido un viaje a Italia para quitarse de la mente su amor por una persona burguesa que habitaba en sus dominios; pero al regresar, la primera visión de la casa de ella despertó la imaginación con fuerza mucho mayor de lo que lo hubiera hecho un trato continuo, de manera que él, sin vacilar más, cedió a su resolución, la que felizmente correspondió a las expectativas. Esa enfermedad, como efecto de una imaginación poética, es incurable, excepto por medio del *matrimonio*. Pues éste es verdad (*eripitur persona, manet res. Lucret.*).¹¹⁷

La imaginación poética instaura una especie de trato con nosotros mismos, aunque meramente como fenómenos del sentido interno, pero según una analogía con los externos. La noche la vivifica y la eleva por sobre su contenido real, así como la luna, al anoecer, forma en el cielo una figura grande, y a la luz del día se ve sólo como una nubecilla insignificante. Se exalta en quien cavila en el silencio de la noche, o en quien riñe con su oponente imaginario, o en quien, paseándose en su cuarto, construye castillos en el aire. Pero todo lo que a él le parece entonces importante pierde toda su importancia en la mañana que sigue al sueño nocturno; aunque él, con el tiempo, siente, por esta mala [181] costumbre, un abatimiento de las fuerzas de la mente. Por eso, la domesticación de la imaginación mediante el ir temprano a dormir, para poder levantarse temprano, es una regla muy provechosa perteneciente

¹¹⁶ Se trata de Leopoldo von Dessau (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 360).

¹¹⁷ Lucrecio: *De rerum natura* III, 58 (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 360). "Quitada la máscara, queda la cosa".

a la dieta psicológica; pero las jóvenes y los hipochondríacos (que comúnmente tienen de eso mismo sus males) prefieren el comportamiento opuesto. ¿Por qué, tarde en la noche, se escuchan de buen grado las historias de fantasmas, que por la mañana, al levantarse, a cualquiera le parecen sin gracia y poco apropiadas para la conversación, cuando por el contrario uno pregunta qué hay de nuevo en los asuntos de la casa o de la política, o prosigue su trabajo del día precedente? La causa es: porque lo que en sí es mero *juego*, es adecuado para la disminución de las fuerzas agotadas durante el día; pero lo que es *trabajo* es adecuado para el ser humano fortalecido por el reposo nocturno y, en cierto modo, renacido.

Las faltas (*vitia*) de la imaginación son: que sus invenciones sean, ya *desenfrenadas*, ya *carentes de regla* (*effrenis aut perversa*). La última falta es la más grave. Las primeras invenciones podrían bien tener su lugar en un mundo posible (el de las fábulas); las últimas [no lo tendrían] en ningún mundo, porque se contradicen. El que las figuras de seres humanos y de animales, esculpidas en piedra, que se encuentran con frecuencia en el desierto libio de Ras-Sem,¹¹⁸ sean consideradas con horror por los árabes, porque las tienen por seres humanos petrificados por una maldición, es algo que pertenece a las imaginaciones del primer género, a saber, a las de la imaginación desenfrenada. Pero el que, según la opinión de los mismos árabes, esas estatuas de animales, el día de la resurrección universal, clamarán reprochando al artista haberlas hecho y no haber podido darles un alma, es una contradicción. La

¹¹⁸ Ed. Acad. remite a *Hamburgisches Magazin* XIX, (1757), pp. 631-653: "Monografía sobre una ciudad petrificada en la región de Trípoli en África" (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 360).

fantasía desenfrenada puede siempre doblarse (como la de aquel poeta a quien el Cardenal d'Este, cuando le entregaba un libro a él dedicado, le preguntó: "Maestro Ariosto, ¿de dónde diantre sacó usted todo este disparate?");¹¹⁹ es exuberancia de sus riquezas; pero la que carece de reglas se aproxima al desvarío, en el que la fantasía juega por completo con el ser humano, y el infeliz no tiene en su poder, en modo alguno, el curso de sus representaciones.

Por lo demás, un artista de la política puede, tan bien como el [artista] estético, dirigir y gobernar el mundo mediante un simulacro que él sabe fingir en lugar de la realidad, p. ej., [el simulacro] de la *libertad* del pueblo (como [el que hay] en el Parlamento inglés) o [el simulacro] del rango y de la *igualdad* (como en la Convención francesa), [simulacros] que consisten en meras formalidades (*mundus vult decipi*);¹²⁰ [182] pero es mejor disponer aunque sólo sea de la apariencia de la posesión de este bien que ennoblece a la humanidad, que sentirse palpablemente despojado de él.

De la facultad de hacer presente lo pasado y lo futuro por medio de la imaginación

§ 34. La facultad de hacerse presente intencionalmente lo pasado es la *facultad de recordar*, y la facultad de represen-

¹¹⁹ Ed. Acad. remite a varias fuentes, entre ellas von Bielfeld: *Erste Grundleinien der allgemeinen Gelebrsamkeit* II (1767), p. 117: "Dove Diavolo, Messer Ludovico, avete pigliato tante coglionerie?" (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 360).

¹²⁰ "El mundo quiere ser engañado".

tarse algo como futuro es la *facultad de prever*. Ambas, en la medida en que son sensibles, se basan en la *asociación* de las representaciones de los estados pasados y futuros del sujeto con el [estado] presente; y aunque no sean ellas mismas percepciones, sirven para la conexión de las percepciones *en el tiempo*, para conectar en una experiencia coherente aquello que [ya] *no es más*, con aquello que *todavía no es*, por medio de aquello que está *presente*. Se llaman *facultad de recordar* y *facultad de adivinar*, de la retrospectividad y prospectividad (si uno puede permitirse estas expresiones), en las que uno es consciente de sus propias representaciones como [de representaciones] que se encontrasen en un estado pasado o futuro.

A.

De la memoria

La memoria se distingue de la imaginación meramente reproductiva en que tiene la facultad de reproducir *voluntariamente* la representación pasada; por consiguiente, la mente no es un mero juguete de aquélla. La fantasía, es decir, la imaginación creadora, no debe inmiscuirse en ella, pues con ello la memoria sería *infiel*. *Guardar* algo prontamente en la memoria, *recordar* fácilmente algo, y *conservarlo* por largo tiempo, son las perfecciones formales de la memoria. Pero estas cualidades raramente están juntas. Cuando alguien cree tener algo en la memoria, pero no puede traerlo a la conciencia, dice que no puede *recordar* eso (no [dice que no puede] recordarse, pues eso significa perder

el sentido).¹²¹ El trabajo, aquí, cuando uno se esfuerza por ello, compromete mucho la cabeza, y lo mejor es que uno se distraiga por un momento con otros pensamientos, y de tiempo en [183] tiempo vuelva sólo fugazmente al objeto; entonces, habitualmente, se atrapa una de las representaciones asociadas, que trae de vuelta a aquélla.

El guardar algo en la memoria *metódicamente* (*memoriae mandare*) se llama *memorizar* (no *estudiar*, como dice el hombre común refiriéndose al predicador que se limita a aprender de memoria el sermón que debe dar). Esta memorización puede ser *mecánica*, o *ingeniosa*, o también *juiciosa*. La primera se basa meramente en la repetición frecuente y literal: p. ej. al aprender las tablas de multiplicar, caso en el que el escolar debe recorrer toda la serie de las palabras que se siguen unas a otras en el orden habitual, para llegar a lo buscado, p. ej. si se le pregunta: ¿cuánto es 3 por 7?, él, comenzando por 3 por 3, podrá llegar a veintiuno; pero si se le pregunta: ¿cuánto es 7 por 3? no podrá responder tan prontamente, sino que deberá invertir los números para ponerlos en el orden habitual. Si lo aprendido es una fórmula solemne, en la que no se debe cambiar ninguna expresión, sino que, como se suele decir, se debe recitarla como una oración, entonces aun la gente de mejor memoria teme confiar en ella (pues ese mismo temor podría hacerla equivocar), y por eso considera necesario *leerla* [en voz alta]; como lo hacen incluso los más hábiles predicadores, porque la más mínima alteración de las palabras sería, aquí, ridícula.

¹²¹ Juego de palabras intraducible. “Etwas entsinnen” (recordar algo) es aproximadamente “traer algo al sentido”; “sich entsinnen” (que hemos traducido por “recordarse”) sería, literalmente, “privarse o despojarse del sentido”.

La memorización *ingeniosa* es un método de grabar en la memoria ciertas representaciones mediante la asociación con representaciones secundarias, que en sí (para el entendimiento) no tienen parentesco ninguno entre sí, p. ej. [la asociación de] los sonidos de una lengua con imágenes enteramente heterogéneas que tienen que corresponderles a ellos; con lo cual, para guardar algo en la memoria con mayor facilidad, se la sobrecarga a ésta todavía más con representaciones secundarias; [lo que es,] por consiguiente, *absurdo*, pues es un procedimiento desordenado de la imaginación en la formación de parejas de aquellas cosas que no pueden estar bajo uno y el mismo concepto; y a la vez es una contradicción entre el medio y el propósito, pues se procura aliviar el trabajo de la memoria; pero en verdad se lo hace más pesado al imponerle innecesariamente la asociación de representaciones muy dispares.¹²² El que las personas ingeniosas raramente tienen una memoria fiel [184] (*ingeniosis non admodum fida est memoria*) es una observación que explica aquel fenómeno.

La memorización *juiciosa* no es otra que la de una tabla de la *división* de un sistema (p. ej. [el] de Linneo) en pensamientos; con lo cual, si uno ha olvidado algo, puede volver a orientarse mediante la enumeración de los miembros que ha

¹²² Así, la cartilla ilustrada, tal como la Biblia ilustrada, y hasta la *Doctrina de las Pandectas* representada en imágenes, es una caja óptica de un maestro pueril, para volver a sus alumnos aún más pueriles de lo que eran. Puede servir de ejemplo de la última [es decir, de la *Doctrina de las Pandectas*, Trad.] un título de las Pandectas confiado a la memoria de esa manera: *de hereditibus suis et* [184] *legitimis*. La primera palabra se representaba sensiblemente mediante una caja con cerraduras de candado; la segunda, mediante una cerda; la tercera, mediante las dos Tablas de Moisés. [Nota de Kant].

conservado [en la memoria]; o también [la memorización] de las *secciones* de un todo que se ha hecho visible (p. ej. de las provincias de un país en un mapa, cuáles están al norte, al oeste, etc.), porque también para ello se necesita entendimiento y éste, recíprocamente, viene en ayuda de la imaginación. La *tópica*, es decir, un entramado de conceptos generales, llamados *lugares comunes*, es lo que más facilita el recuerdo, mediante la división en clases, como cuando, en una biblioteca, se distribuyen los libros en armarios con diferentes inscripciones.

No hay un *arte de la memoria* (*ars mnemonica*), como doctrina universal. Entre los artificios particulares que forman parte de él se cuentan los aforismos en verso (*versus memoriales*); porque el ritmo contiene una cadencia silábica regular que resulta muy ventajosa para el mecanismo de la memoria. De los hombres de memoria prodigiosa, de un Pico de la Mirándola, de un Scaligero, de un Angelus Politanus, de un Magliabecchi, etc.; de los eruditos polígrafos, que llevan en la cabeza, como materiales para las ciencias, una carga de libros [como] para cien camellos, no se debe hablar despectivamente, porque quizá no poseyeran la *facultad de juzgar* adecuada para poder elegir entre todos esos conocimientos, para hacer uso adecuado de ellos; pues ya es suficiente mérito haber reunido en abundancia la materia bruta; aunque luego deban venir otras mentes para elaborarla con la *facultad de juzgar* (*tantum scimus, quantum memoria tenemus*).¹²³ Uno de los Antiguos dijo: “El arte de escribir ha arruinado la memoria (la ha tornado, en parte, prescindible)”.¹²⁴ Hay

¹²³ “Sabemos tanto cuanto retenemos en la memoria”.

¹²⁴ Platón: *Fedro*, 275 a (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 360).

algo de verdad en esa frase; pues el hombre vulgar comúnmente retiene mejor, de corrido, las muchas cosas que se le encomiendan, para ejecutarlas en orden y para recordarlas, precisamente porque la memoria, aquí, es mecánica [185], y no interviene ningún razonamiento; mientras que por el contrario, al letrado, a quien le pasan por la cabeza muchos pensamientos accesorios de otra especie, se le escapa, por distracción, mucho de lo que se le ha encomendado, o de sus asuntos domésticos, porque no los ha recogido [en la memoria] con suficiente atención. Pero estar seguro de encontrar con toda exactitud y sin esfuerzo, con la tabla de escribir en el bolsillo, todo lo que uno ha depositado en la cabeza para conservarlo, es una gran comodidad; y el arte de la escritura sigue siendo siempre un arte magnífica, porque aunque no se la empleara para que uno comunicase su saber a otros, hace las veces de la más extensa y fiel memoria, a cuya falta puede sustituir.

Por el contrario, la falta de memoria (*obliviositas*), cuando la cabeza, por mucho que se la llene, vuelve a quedar siempre vacía como un barril agujereado, es por eso mismo un gran mal. Éste es, a veces, sin culpa; como en el caso de las personas ancianas, que pueden recordar muy bien los acontecimientos del tiempo de su juventud, pero que olvidan siempre lo que ha sucedido muy recientemente. Pero muchas veces es también el efecto de una distracción habitual, que suele sobrevenirles principalmente a las lectoras de novelas. Pues como el propósito de esas lecturas es sólo entretenerse por el momento, sabiendo que son meras invenciones, y la lectora tiene aquí, en consecuencia, plena libertad de seguir el curso de su imaginación mientras

conservado [en la memoria]; o también [la memorización] de las *secciones* de un todo que se ha hecho visible (p. ej. de las provincias de un país en un mapa, cuáles están al norte, al oeste, etc.), porque también para ello se necesita entendimiento y éste, recíprocamente, viene en ayuda de la imaginación. La *tópica*, es decir, un entramado de conceptos generales, llamados *lugares comunes*, es lo que más facilita el recuerdo, mediante la división en clases, como cuando, en una biblioteca, se distribuyen los libros en armarios con diferentes inscripciones.

No hay un *arte de la memoria* (*ars mnemonica*), como doctrina universal. Entre los artificios particulares que forman parte de él se cuentan los aforismos en verso (*versus memoriales*); porque el ritmo contiene una cadencia silábica regular que resulta muy ventajosa para el mecanismo de la memoria. De los hombres de memoria prodigiosa, de un Pico de la Mirándola, de un Scaligero, de un Angelus Politanus, de un Magliabecchi, etc.; de los eruditos polígrafos, que llevan en la cabeza, como materiales para las ciencias, una carga de libros [como] para cien camellos, no se debe hablar despectivamente, porque quizá no poseyeran la *facultad de juzgar* adecuada para poder elegir entre todos esos conocimientos, para hacer uso adecuado de ellos; pues ya es suficiente mérito haber reunido en abundancia la materia bruta; aunque luego deban venir otras mentes para elaborarla con la *facultad de juzgar* (*tantum scimus, quantum memoria tenemus*).¹²³ Uno de los Antiguos dijo: “El arte de escribir ha arruinado la memoria (la ha tornado, en parte, prescindible)”.¹²⁴ Hay

¹²³ “Sabemos tanto cuanto retenemos en la memoria”.

¹²⁴ Platón: *Fedro*, 275 a (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 360).

algo de verdad en esa frase; pues el hombre vulgar comúnmente retiene mejor, de corrido, las muchas cosas que se le encomiendan, para ejecutarlas en orden y para recordarlas, precisamente porque la memoria, aquí, es mecánica [185], y no interviene ningún razonamiento; mientras que por el contrario, al letrado, a quien le pasan por la cabeza muchos pensamientos accesorios de otra especie, se le escapa, por distracción, mucho de lo que se le ha encomendado, o de sus asuntos domésticos, porque no los ha recogido [en la memoria] con suficiente atención. Pero estar seguro de encontrar con toda exactitud y sin esfuerzo, con la tabla de escribir en el bolsillo, todo lo que uno ha depositado en la cabeza para conservarlo, es una gran comodidad; y el arte de la escritura sigue siendo siempre un arte magnífica, porque aunque no se la empleara para que uno comunicase su saber a otros, hace las veces de la más extensa y fiel memoria, a cuya falta puede sustituir.

Por el contrario, la falta de memoria (*obliviositas*), cuando la cabeza, por mucho que se la llene, vuelve a quedar siempre vacía como un barril agujereado, es por eso mismo un gran mal. Éste es, a veces, sin culpa; como en el caso de las personas ancianas, que pueden recordar muy bien los acontecimientos del tiempo de su juventud, pero que olvidan siempre lo que ha sucedido muy recientemente. Pero muchas veces es también el efecto de una distracción habitual, que suele sobrevenirles principalmente a las lectoras de novelas. Pues como el propósito de esas lecturas es sólo entretenerse por el momento, sabiendo que son meras invenciones, y la lectora tiene aquí, en consecuencia, plena libertad de seguir el curso de su imaginación mientras

lee,¹²⁵ lo cual naturalmente dispersa y vuelve habitual la *distracción* (falta de atención a lo presente); resulta que con ello la memoria inevitablemente tiene que debilitarse. Este ejercicio en el arte de matar el tiempo y de volverse inútil para el mundo, para lamentarse después por la brevedad de la vida es —aparte del estado de ánimo fantasioso que produce—¹²⁶ uno de los más hostiles ataques a la memoria.

B.

De la facultad de la visión anticipada (*Praevisio*)

§ 35. Poseer esta facultad interesa más que [poseer] cualquier otra; porque es la condición de toda práctica posible y de los fines a los que el ser humano refiere el uso de sus fuerzas. Todo apetecer contiene una previsión (dudosa o cierta) de lo que es posible con ellas. [186] El volver la vista atrás, hacia lo pasado (recordar) ocurre sólo con el propósito de hacer posible, con ello, la previsión de lo futuro; pues, en general, miramos a nuestro alrededor desde el punto de vista del presente, para decidir algo, o para estar preparados para algo.

La previsión empírica es la *expectativa de casos semejantes* (*expectatio casuum similibium*) y no requiere conocimiento racional de las causas y los efectos, sino sólo el recuerdo de acontecimientos observados, tal como comúnmente se

¹²⁵ En el manuscrito original decía: “plena libertad para inventar nuevas aventuras mientras lee, según el curso de su imaginación” (según Oswald Külpe: “Lesarten” en Ed. Acad. VII, 379).

¹²⁶ Los guiones son agregado de esta traducción.

siguen unos a otros; y las experiencias repetidas producen habilidad en esto. Cómo se comportarán el viento y el tiempo [es algo que] interesa mucho al navegante y al agricultor. Pero en esto no llegamos, con nuestras predicciones, mucho más allá que el calendario que llaman rural, cuyas predicciones son elogiadas cuando se cumplen, y olvidadas cuando no se cumplen, y siempre conservan así cierto crédito. Uno casi debería creer que la Providencia tejió adrede el juego de los hechos atmosféricos de manera tan impenetrable, para que no les fuera tan fácil a los hombres tomar las medidas pertinentes para cada época [del año], sino que se vieran obligados a emplear el entendimiento para estar preparados para todos los casos.

El vivir al día (sin previsión ni cuidado) no honra mucho al entendimiento de los seres humanos; como en el caso del [indio] caribe, que por la mañana vende su hamaca y al anochecer siguiente se halla perplejo porque no sabe dónde dormirá por la noche. Pero siempre que con ello no se produzca ninguna falta contra la moralidad, se puede tener por más feliz a aquel que es aguerrido para [enfrentarse con] cualquier acontecimiento, que al que con perspectivas siempre sombrías se arruina el gusto por la vida. Pero de todas las perspectivas que el ser humano puede tener, la más consoladora es cuando tiene fundamento, según su estado moral presente, para esperar la perduración y el progreso futuro hacia algo aún mejor. Por el contrario, si, aunque se haga animosamente el propósito de comenzar desde ahora una vida nueva y mejor, debe decirse empero a sí mismo: de esto no resultará nada, porque a menudo (por procrastinación) te has hecho esa promesa pero la has roto siempre con el

pretexto de una excepción por esa única vez, entonces ése es un estado desconsolador de expectativa de casos similares.

Pero cuando se trata del destino que pueda cernirse sobre nosotros, y no del uso de nuestro libre albedrío, entonces la perspectiva sobre [187] el futuro es, bien barrunto, es decir, *presentimiento* (*praesensio*), o bien¹²⁷ presagio (*praesagitio*). Lo primero indica algo así como un sentido oculto de aquello que todavía no está presente; lo segundo, una conciencia de lo futuro, generada por la reflexión acerca de la ley de la serie sucesiva de los acontecimientos (la [ley] de la causalidad).

Fácilmente se advierte que todo presentimiento es un fantasma engendrado por el cerebro; pues ¿cómo se puede tener una sensación de lo que todavía no es? Pero si se trata de juicios que proceden de conceptos oscuros de una tal relación causal, entonces no son barruntos, sino que los conceptos que conducen a ellos se pueden desarrollar y se puede explicar lo que ocurre con el juicio mencionado.¹²⁸ — Los presentimientos son, en su mayoría, de índole temerosa; el desasosiego, que tiene sus causas *físicas*, los precede, cualquiera sea el objeto del temor. Pero hay también presentimientos alegres y atrevidos, de personas que desvarían y que

¹²⁷ Recientemente se ha pretendido hacer una distinción entre *presentir* [ahnen] algo, y *tener en el pensamiento* [ahnden, castigar (trad.)] algo; pero la primera no es una palabra del idioma alemán, y queda sólo la segunda. — *Ahnden* significa tanto como *tener* [algo] *en el pensamiento*. *Tengo algo en el pensamiento* quiere decir: algo se presenta oscuramente ante mi evocación; *castigar* [ahnden] *algo* significa tener en el pensamiento, tomándola a mal, la acción de alguien (es decir, castigarla). Es siempre el mismo concepto, pero aplicado de manera diferente. [Nota de Kant].

¹²⁸ El texto presenta dificultades de construcción. La expresión “lo que ocurre con el juicio mencionado” es una conjetura de Cassirer, recogida por Weischedel en su edición.

barruntan la próxima revelación de un secreto para el cual, empero, el ser humano no tiene receptividad de los sentidos; y que creen ver revelado así el presentimiento de aquello que ellos, como epoptos,¹²⁹ esperan en mística intuición.¹³⁰ La vista segunda de los escoceses de la montaña, [vista] con la cual muchos de ellos creen ver atado al palo mayor a alguien de cuya muerte recibirán la noticia, según presumen, cuando hayan entrado efectivamente en el puerto distante, pertenece también a esta clase de encantamientos.

C.

Del don de adivinar (*Facultas divinatoria*)

§ 36. Predecir, vaticinar y presagiar se distinguen en esto: que lo *primero* es un prever según leyes de la experiencia (y por tanto, de manera natural); lo *segundo*, en contra de las leyes de la experiencia conocidas (contra lo natural); y lo *tercero* es inspiración de una causa diferente de la naturaleza (sobrenatural), o [al menos] se lo tiene por tal; como la [188] facultad de [hacer] esto parece provenir del influjo de algún dios, se la llama también, en sentido propio, *facultad de adivinación* (pues en sentido no propio se llama también adivinación a toda perspicaz predicción de lo futuro).

Si se dice de alguien: él *vaticina* este o aquel destino, eso puede indicar una habilidad enteramente natural. Pero de

¹²⁹ Epoptos: Llamose así a los iniciados en los misterios griegos de Eleusis (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen", Ed. Acad. VII, 361).

¹³⁰ En el manuscrito, el texto dice: "y que creen que tienen en el presentimiento aquello que percibirán revelado en mística intuición".

quien pretenda poseer en ello una inteligencia sobrenatural, debe decirse: él *dice la buenaventura*; como los gitanos originarios de la India, que llaman *lectura de los planetas* al vaticinio fundado en las manos; o como los astrólogos y buscadores de tesoros, con quienes se juntan también los alquimistas aurífices; por sobre todos los cuales se destaca, en la Antigüedad griega, la Pitia, y en nuestro tiempo el mísero chamán siberiano. Los vaticinios de los indagadores de auspicios y de los arúspices de los romanos tenían por propósito no tanto el de descubrir lo oculto en el curso de los acontecimientos del mundo, sino más bien [el descubrimiento] de la voluntad de los dioses, a la cual, según su religión, ellos tenían que someterse. Pero cómo es que hasta los poetas llegaron a considerarse a sí mismos como inspirados (o poseídos), y como vaticinadores (*vates*) y pudieron jactarse de recibir, en sus arrebatos poéticos (*furor poeticus*), inspiraciones, [eso] sólo puede explicarse porque el poeta no produce con tranquilidad, como el orador que habla en prosa, un trabajo que le ha sido encomendado; sino que debe atrapar el momento propicio de su disposición interior, cuando le sobreviene, [momento] en el que le afluyen por sí mismos vívidas y potentes imágenes y sentimientos, y él, por así decirlo, se comporta con respecto a ellos sólo de manera pasiva; así como también es ya una vieja observación la de que en el *genio* se mezcla cierta dosis de locura. En esto se basa también la creencia en los dichos de los oráculos, que se presumía que [se encontraban] en pasajes, escogidos a ciegas, de poetas famosos (movidos, por así decirlo, por la inspiración) (*sortes Virgilianae*); un recurso semejante al cofrecillo del tesoro de los modernos santurrones, para des-

cubrir la voluntad del Cielo; o también la interpretación de los libros sibilinos, que se presumía que tenían que anunciar a los romanos los destinos del Estado, y que ellos ¡por desgracia! perdieron, en parte, por tratarlos con mezquindad poco apropiada.¹³¹

Todos los presagios que anuncian un destino ineludible para un pueblo, [destino] del que éste mismo es culpable, y por tanto, que ha atraído sobre sí por *su propio albedrío*, llevan en sí —además [del hecho] de que ese conocimiento previo es *inútil* para él, porque no puede eludirlo—¹³² el absurdo de que en esa fatalidad incondicionada (*decretum absolutum*) [139] se piensa un *mecanismo de la libertad* cuyo concepto se contradice a sí mismo.

El colmo de la absurdidad, o del engaño al vaticinar, fue probablemente éste: que un loco fuera tenido por un *vidente* (de cosas invisibles); como si, por decirlo así, en él hablara un espíritu que ocupara el lugar del alma, la cual, durante ese tiempo, hubiese abandonado la morada del cuerpo; y que el pobre enfermo mental (o quizá sólo epiléptico) fuera tenido por un *energúmeno* (poseído); y a él, cuando el demonio que lo poseía era considerado un espíritu bueno, se le llamase, entre los griegos, un *mantis*, y a su intérprete, un *profeta*. Se debió agotar toda tontería para poner en nuestro poder lo futuro, que tanto nos interesa prever, salteándonos todos los pasos que pudieran conducir a ello por medio del entendimiento mediante la experiencia. *O, curas hominum!*¹³³

¹³¹ Alusión a la leyenda de Tarquino el Soberbio y la sibila de Cumas (según Vorländer, su edición de la *Antropología*, pág. 95, nota).

¹³² Los guiones de esta frase son agregado de nuestra traducción.

¹³³ “¡Oh, preocupaciones de los hombres!”

No hay otra ciencia vaticinadora que sea tan segura y que se extienda tan lejos como la astronomía, que anuncia con antelación las revoluciones de los cuerpos celestes hasta el infinito. Pero eso, sin embargo, no ha podido impedir que bien pronto se le haya unido una mística, la cual no [hizo depender] de los acontecimientos, como lo exige la razón, los números de las épocas del mundo, sino al revés, pretendió hacer que los acontecimientos dependieran de ciertos números sagrados, y así a la cronología misma, que es una condición tan necesaria de toda historia, la transformó en una fábula.

De la ficción involuntaria en estado sano, es decir, del sueño

§ 37. Investigar lo que son, según su naturaleza, el *dormir*, el *soñar*, el *sonambulismo* (en el que se incluye también el hablar en alta voz en sueños), [es algo que] queda fuera del campo de una antropología *pragmática*; pues de este fenómeno no se pueden extraer reglas para el *comportamiento* en el estado de sueño; ya que ellas sólo rigen para quien está despierto y no quiere soñar ni dormir sin pensamientos. Y el juicio de aquel rey griego que a un hombre que contó a sus amigos su sueño en que había matado al rey, lo condenó a muerte aduciendo que “no lo habría soñado si no hubiera abrigado [ese pensamiento] estando despierto”, es [190] cruel y contrario a la experiencia. “Cuando estamos despiertos tenemos un mundo común; pero cuando dormimos, cada cual tiene el

suyo propio.¹³⁴ El soñar parece formar parte del dormir tan necesariamente, que el dormir y el morir serían lo mismo, si no se añadiera el sueño como una agitación natural, aunque involuntaria, de los órganos vitales internos, [efectuado] por la imaginación. Así, recuerdo muy bien que siendo niño, cuando, cansado de jugar, me acostaba a dormir, en el momento de adormecerme me despertaba bruscamente por un sueño [que era] como si me hubiese caído en el agua y fuera arrastrado en círculos, ya a punto de hundirme; pero luego volvía a adormecerme más tranquilamente, quizá porque disminuye la actividad de los músculos del pecho al tomar aliento, [actividad] que depende por completo de la voluntad, y entonces, al omitirse la inhalación, se inhibe el movimiento del corazón, pero por ello debe ponerse nuevamente en juego la imaginación del sueño.¹³⁵ Aquí hay que incluir también el efecto benéfico del sueño en las que se suelen llamar *pesadillas* (*incubus*). Pues sin esta terrible figura imaginaria de un fantasma que nos oprime, y [sin] el empleo de toda la fuerza muscular para ponerse uno en otra postura, la detención de la sangre pondría rápidamente fin a la vida. Por eso mismo la naturaleza parece haber dispuesto que la gran mayoría de los sueños contengan fatigas y circunstancias peligrosas; porque tales representaciones estimulan más las fuerzas del alma, que si todo aconteciera según los deseos y la voluntad. Con frecuencia se sueña que uno no puede sostenerse sobre los pies;

¹³⁴ Heráclito, fragmento 89 de la edición de Hermann Diels y Walther Kranz. Oswald Külpe indica que el fragmento de Heráclito se encuentra en Plutarco, *De superstitione* 3, p. 166 C (O. Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 361).

¹³⁵ En el manuscrito: "se inhibe el movimiento del corazón, y debe ponerse nuevamente en juego mediante la imaginación del sueño".

o que uno se pierde; que pierde el hilo en medio de un discurso; o que, por descuido, en una gran reunión de personas, lleva en la cabeza, en lugar de la peluca, un gorro de dormir; o que puede volar por el aire a voluntad de aquí para allá; o bien despierta uno riendo alegremente, sin saber por qué.¹³⁶ — Cómo es que ocurre que a menudo, en el sueño, seamos transportados a un tiempo que pasó hace mucho; que hablemos con personas que fallecieron hace tiempo; y que incluso nos sintamos inclinados a tener eso por un sueño, pero nos veamos obligados, sin embargo, a tener esa figura imaginaria por una realidad, [eso es algo que] probablemente quedará para siempre sin explicación. Pero bien se puede dar por seguro que no puede tener lugar el dormir sin sueño, y que quien pretenda no haber soñado, sólo ha olvidado su sueño.

[191] De la facultad de designar (*Facultas signatrix*)

§ 38. La facultad de conocimiento de lo presente como medio para la conexión de la representación de lo que se ha previsto,¹³⁷ con la [representación] de lo pasado, es la *fa-*

¹³⁶ Si se admite una enmienda de Cassirer (en lugar de “con frecuencia”: “con mayor frecuencia”) y una variante del manuscrito (en lugar de “o que puede volar...”: [con mayor frecuencia] “que [se sueña] que uno puede volar...”) se obtiene la oración: “Se sueña que uno no puede sostenerse sobre los pies; o que uno se pierde; que pierde el hilo en medio de un discurso; o que, por descuido, en una gran reunión de personas, lleva en la cabeza, en lugar de la peluca, un gorro de dormir; con mayor frecuencia de lo que [se sueña] que uno puede volar por el aire a voluntad de aquí para allá; o [con mayor frecuencia que] despierta uno riendo alegremente, sin saber por qué.”

¹³⁷ Quizá pueda entenderse también: “de la representación de lo que se ha visto previamente”.

cultad de designar. — La acción de la mente, de efectuar esa conexión, es la *designación (signatio)*, que también se llama el señalar; el grado mayor de ella se llama el *destacar*.

Las figuras de las cosas (intuiciones), en la medida en que sólo sirven como medios para la representación por conceptos, son *símbolos*; y el conocimiento por medio de ellos se llama simbólico o *figurativo (speciosus)*.¹³⁸ — Los *caracteres* no son todavía símbolos; pues también pueden ser meros signos mediatos (indirectos), que en sí mismos no significan nada, sino que sólo gracias a su agregación conducen a intuiciones, y por medio de éstas, a conceptos;¹³⁹ por eso, el conocimiento *simbólico* no debe oponerse al *intuitivo*, sino al *discursivo*; en este último el signo (*character*) acompaña al concepto sólo como guardián (*custos*) para reproducirlo cuando sea la ocasión. El conocimiento simbólico, por consiguiente, no se opone al intuitivo (por intuición sensible) sino al intelectual (por conceptos). Los símbolos son meros medios del entendimiento, pero sólo de manera indirecta, a través de una *analogía* con ciertas intuiciones, a las cuales se puede aplicar el concepto de él para suministrarle significación por medio de la exhibición de un objeto.

Aquel que nunca puede expresarse si no es simbólicamente, tiene todavía pocos conceptos del entendimiento; y lo que tantas veces se ha admirado en la vívida representación¹⁴⁰ que se puede oír en los discursos de los salvajes (y

¹³⁸ En el original: "*speciosa*".

¹³⁹ En el manuscrito sigue aquí la frase: "tal como las *palabras* de una lengua, que para el oído de un extraño son sonidos que no significan nada, pero que precisamente por eso conducen con mayor determinación a conceptos".

¹⁴⁰ "Representación" en la primera edición, y en Weischedel. En el manuscrito, y en Ed. Acad.: "exhibición".

a veces también en los de los supuestos sabios en un pueblo todavía bárbaro) no es sino pobreza de conceptos y en consecuencia también de palabras para expresarlos; p. ej. cuando el salvaje americano dice: “Enterremos el hacha de la guerra”, eso significa: Hagamos la paz; y de hecho los antiguos cantares, desde Homero hasta Ossian, o desde un Orfeo hasta los profetas, deben el brillo de su exposición sólo a la falta de medios para expresar sus conceptos.

Pretender (con Schwedenborg) que los fenómenos del mundo efectivamente existentes y presentes a los sentidos son mero *símbolo* de un mundo inteligible [que se mantiene] oculto en reserva, es desvarío. Pero en las [192] exposiciones de los conceptos que pertenecen a la moralidad, que constituye la esencia de toda religión, y que por tanto pertenecen a la razón pura, ([conceptos] que se llaman ideas), distinguir lo simbólico de lo intelectual ([distinguir] el servicio divino de la religión), [distinguir] el *velo* —que durante algún tiempo ha sido, sin embargo, útil y necesario—¹⁴¹ de la cosa misma, es *ilustración*; pues de otro modo se trueca un *ideal* (de la razón pura práctica) por un *ídolo*, y se yerra el fin final. — Que todos los pueblos de la tierra han comenzado con esta confusión, y que cuando se trata de aquello que sus maestros mismos han pensado efectivamente al redactar sus escritos sagrados, se los debe interpretar *literalmente* y no simbólicamente, [es algo que] está fuera de discusión; porque tergiversar sus palabras sería actuar de manera deshonesta. Pero cuando no se trata sólo de la *veracidad* del maestro, sino también, y esencialmente, de la *verdad* de la doctrina, entonces se puede y se debe interpretarla

¹⁴¹ Los guiones en esta frase son agregado de nuestra traducción.

a ésta como una mera manera simbólica de representación que introduce una formalidad y unos usos para acompañar a aquellas ideas prácticas; pues de otro modo se perdería el sentido intelectual, que constituye el fin final.¹⁴²

§ 39. Los signos se pueden dividir en *arbitrarios* (signos artificiales), *naturales*, y *signos prodigiosos*.

A. A los primeros pertenecen 1) los de la *gesticulación* (mímicos, que en parte son también naturales); 2) los *signos de la escritura* (letras, que son signos de sonidos); 3) los *signos de las notas [musicales]* (notas); 4) los signos sólo visuales acordados entre individuos (*cifras*); 5) *signos de los estamentos* de los hombres libres favorecidos con un privilegio hereditario (blasones); 6) *signos de servicio* en ropaje prescripto por la ley (uniforme y librea); 7) *signos honoríficos* de servicio (condecoraciones); 8) *signos infamantes* (marca de fuego, etc.). Se añaden a ellos, en los escritos, los signos de pausa, de pregunta o de emoción, de admiración (los signos de puntuación).

Toda lengua es designación de los pensamientos, e inversamente la manera óptima de denominar los pensamientos es la que procede mediante el lenguaje, el máximo medio de entenderse a sí mismo y a otros. Pensar es *hablar* consigo mis-

¹⁴² En el manuscrito aparece aquí una nota (sin que haya la correspondiente llamada) que dice: "Según Sonnerat, los indios de la costa Malabar, en gran parte, tienen una Orden que se mantiene en el mayor secreto, cuyo signo (en la forma de una medalla redonda de metal) se cuelga con una cinta al cuello, inmediatamente sobre la piel; ellos lo llaman su *tali*; en su iniciación se lo acompaña con una palabra mística que uno dice a otro al oído sólo al morir. Los tibetanos usan ciertas cosas consagradas, p. ej. banderas escritas con ciertas palabras sagradas, o también piedras consagradas con las que se guarnece o se cubre una colina, y que ellos llaman su *mani*. De la composición de ambas [palabras] ha surgido, presumiblemente, la palabra *talismán*, que parece coincidir en la palabra y en el sentido con el *Manitú* de los salvajes americanos".

mo (los indígenas de Otaheite llaman al pensar: el lenguaje en el vientre),¹⁴³ y por consiguiente es también *oír* internamente (por imaginación reproductiva). Para quien es sordo de nacimiento, el hablar es una sensación¹⁴⁴ del juego de sus labios, lengua y mandíbula, y es casi imposible representarse que él, al hablar, haga algo más que practicar un juego con sensaciones¹⁴⁵ corporales, sin tener, ni pensar, propiamente conceptos. [193] Pero aun quienes pueden hablar y oír no por eso se entienden siempre a sí mismos o a los otros; y a la insuficiencia de la facultad de designar, o al defectuoso uso de ella (cuando se toma a los signos por cosas, y al revés) se debe que, especialmente en asuntos de la razón, seres humanos que están de acuerdo según el lenguaje tengan enormes diferencias en los conceptos; lo que sólo se pone de manifiesto por casualidad, cuando cada uno obra según los suyos.

B. Segundo: por lo que respecta a los signos naturales, la relación de los signos con las cosas designadas es, según el tiempo, ya *demonstrativa*, ya *rememorativa*, ya *prognóstica*.

El latido del pulso es para el médico un signo del actual estado febril del paciente, así como el humo [es signo] del fuego. Los reactivos le descubren al químico las substancias ocultas que se encuentran en el agua, tal como la veleta [muestra] el viento, etc. Pero si el *ruborizarse* delata la conciencia de culpa, o [si] más bien [denota] un delicado sentimiento de honor [de quien se siente molesto] ya sólo por tener que sufrir la imputación de algo de lo que tendría que avergonzarse, es algo incierto en los casos que se presentan.

¹⁴³ Otaheite: Tahití, isla del océano Pacífico.

¹⁴⁴ Literalmente: "un sentimiento" (*Gefühl*).

¹⁴⁵ Literalmente: "sentimientos" (*Gefühle*).

Túmulos y mausoleos son signos en memoria de los muertos; así también —o también para eterna memoria del gran poder que una vez ha tenido un rey— ¹⁴⁶ las pirámides. — Las capas conchíferas en comarcas muy alejadas del mar, o los agujeros de las fólades¹⁴⁷ en las alturas de los Alpes, o los restos volcánicos allí donde ahora no brota de la tierra ningún fuego, nos indican el antiguo estado del mundo, y dan fundamento a una *arqueología* de la naturaleza; de manera no tan clara, por cierto, como las cicatrices de las heridas del guerrero. — Las ruinas de Palmira, Baalbek y Persépolis son signos que hablan al pensamiento acerca del estado del arte de Estados *antiguos*, y tristes indicios del cambio de *todas* las cosas.

Los signos *prognósticos* son los más interesantes de todos; porque en la serie de las mutaciones el presente es sólo un momento, y el fundamento de determinación de la facultad apetitiva toma en consideración el presente sólo por razón de las consecuencias futuras (*ob futura consequentia*), y principalmente llama la atención sobre ellas. — Por lo que respecta a los acontecimientos futuros del mundo, el pronóstico más seguro se encuentra en la astronomía; pero ésta es pueril y fantástica cuando las constelaciones, las conjunciones y los cambios de posición de los planetas se representan como signos alegóricos de escritura en el cielo, que indican la suerte que ha de sobrevenir a los hombres (en la *astrologia iudiciaria*).

[194] Los signos naturales prognósticos de una enfermedad inminente, o de una curación, o (como la *facies Hippocra-*

¹⁴⁶ Los guiones de esta frase son agregado de nuestra traducción.

¹⁴⁷ Moluscos perforadores (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen", en Ed. Acad. VII, 361.

tica) de la muerte próxima, son fenómenos que, sobre la base de una larga y frecuente experiencia y también por conocer la vinculación de ellos como causas y efectos, sirven de guía al médico en su tratamiento; de esta clase son los días críticos. Pero los augurios y los presagios de los arúspices, practicados por los romanos con astuta intención política, eran una superstición consagrada por el Estado para dirigir al pueblo en tiempos de peligro.

C. Por lo que concierne a los *signos prodigiosos* (acontecimientos en los que se trastorna la naturaleza de las cosas) —aparte de aquellos que ahora ya no se toman en cuenta (los engendros monstruosos de personas y animales)—¹⁴⁸ los signos y maravillas en el cielo, los cometas, las bolas de fuego¹⁴⁹ que surcan las alturas del aire, las auroras boreales, e incluso los eclipses de sol y de luna, principalmente cuando se amontonan varios de esos signos y están acompañados, además, de guerra, peste y cosas semejantes, son cosas que a la muchedumbre temerosa le parecen anunciar el inminente Juicio Final y el fin del mundo.

Apéndice

Merece notarse aquí además un curioso juego de la imaginación con los seres humanos, cuando se confunden los signos con cosas; [juego que consiste en] poner en ellos una realidad interna, como si ellas debieran regirse por aqué-

¹⁴⁸ Los guiones de esta frase son agregado de nuestra traducción.

¹⁴⁹ Literalmente: “bolas de luz”. En el manuscrito: “bolas de aire”.

llos.¹⁵⁰ – Como el curso de la luna según las 4 fases (luna nueva, cuarto creciente, luna llena, cuarto menguante) no se puede dividir en números enteros más exactamente que en 28 días (y por ello el círculo zodiacal [fue dividido] por los árabes en las 28 casas de la luna), una cuarta parte de los cuales hace 7 días, entonces el número siete adquirió, por ello, una importancia mística, de manera que incluso la Creación del mundo tuvo que regirse por él; principalmente porque (según el sistema ptolemaico) habría siete planetas, así como siete notas en la escala musical, siete colores simples en el arco iris y siete metales. – De aquí salieron también los años climatéricos (7×7 , y como 9 es también, entre los naturales de la India, un número místico, 7×9 y también 9×9), al final de los cuales la vida humana estaría en gran peligro; y las 70 semanas de años (490 años)¹⁵¹ constituyen también, efectivamente, en la cronología judeo-cristiana, no solamente los períodos de las mutaciones más importantes (entre el llamado de Dios [195] a Abraham y el nacimiento de Cristo), sino que determinan también con toda exactitud los límites de ellos, [y lo hacen] por así decirlo, *a priori*, como si la cronología no debiera regirse por la historia, sino al revés, la historia debiera regirse por la cronología.

Pero también en otros casos se acostumbra hacer que las

¹⁵⁰ Hay que entender: “como si las cosas debieran regirse por los signos”; pero también podría entenderse: “como si los hombres debieran regirse por los signos”.

¹⁵¹ Ed. Acad. remite a A. Joseph Testa: *Bemerkungen über die periodischen Veränderungen und Erscheinungen im kranken und gesunden Zustande des menschlichen Körpers*. Aus dem Latein. Leipzig 1790, y remite también a una carta de Kant a A. J. Penzel, Ed. Acad. XII, 362 ss. (Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 361).

cosas dependan de números. Un médico a quien el paciente le envía con un sirviente un honorario voluntario, si al desenvolver el papel encuentra allí once ducados, concebirá la sospecha de que el sirviente ha sustraído uno; pues ¿por qué no [hay] una docena completa? Quien compra en una subasta vajilla de porcelana de un mismo juego, ofrecerá menos si no hay una docena completa; y si fueran trece platos, valorará el décimo tercero sólo porque con él está seguro de que aunque se rompa uno, tendrá aquel número completo. Pero puesto que uno no invita a sus comensales por docenas, ¿qué interés puede haber en darle preferencia a ese número par? Un hombre legó a su primo, en su testamento, once cucharas de plata, y añadió: “por qué no le lego la duodécima, lo sabrá él mejor que nadie” (el pícaro joven, estando a la mesa de aquél, se había metido disimuladamente en el bolsillo una cuchara; lo que aquél advirtió; pero no quiso avergonzarle en ese momento). Al abrir el testamento se pudo adivinar fácilmente lo que el testador quería decir; pero solamente debido al admitido prejuicio de que sólo la docena es un número completo. — También los doce signos del zodiaco (por analogía con ese número parecen haberse instituido los 12 jueces en Inglaterra) han recibido similar significación mística. En Italia, en Alemania, y quizá también en alguna otra parte, se considera de mal agüero el número de 13 comensales porque se cree que en ese caso alguno de ellos morirá ese año; así como en una mesa a la que se sientan 12 jueces, la 13.^a persona que se encuentra allí no puede ser otro que el delincuente que ha de ser juzgado. (Yo mismo me encontré cierta vez en una mesa así, en la que la dueña de casa notó, al sentarse, ese presunto inconveniente, y ordenó disimulada-

mente a su hijo, que allí se encontraba, levantarse y comer en otra habitación, para que no se perturbase el buen humor). — Pero incluso la mera cantidad de los números, cuando se tienen suficientes cosas de las que ellos designan, despierta extrañeza ya sólo cuando éstas, al contarlas, no completan alguna de las divisiones en decenas (divisiones que en sí son arbitrarias). Así, el emperador [196] de la China posee, según se dice, una flota de 9999 navíos, y ante ese número uno se pregunta para sí: ¿por qué no uno más? aunque la respuesta podría ser: porque esa cantidad de navíos es suficiente para el uso [que él quiere darles]; pero en el fondo la intención de la pregunta no se dirige al uso, sino solamente a una especie de mística de los números. — Más grave, aunque no poco común, es que alguien que a fuerza de mezquindad y de defraudaciones ha reunido una fortuna de 90.000 táleros en efectivo, no tenga descanso hasta llegar a poseer 100.000 completos, sin tener necesidad de ellos; con lo cual, quizá, si no se gana el patíbulo, al menos lo merece.

¡A qué puerilidades no desciende el ser humano, incluso en su edad madura, cuando se deja conducir por la guía de la sensibilidad!¹⁵² Veremos ahora cuánto, o cuán poco, mejora su proceder, si recorre su camino iluminado por el entendimiento.

¹⁵² Quizá convenga abarcar aquí, en la palabra “sensibilidad”, también su sentido de “sensualidad”.

De la facultad cognoscitiva, en la medida en que se basa en el entendimiento

División

§ 40. Al *entendimiento*, como facultad de *pensar* (de representarse algo mediante *conceptos*) se lo llama también facultad cognoscitiva *superior* (para distinguirlo de la sensibilidad, que es la *inferior*), porque la facultad de las intuiciones (puras o empíricas) contiene sólo lo singular de los objetos, mientras que la [facultad] de los conceptos contiene lo universal de las representaciones de ellos, la *regla*, a la que debe subordinarse lo múltiple de las intuiciones sensibles para que se produzca [la] unidad [que se requiere] para el conocimiento del objeto. — Por consiguiente, el entendimiento es, ciertamente, *más noble* que la sensibilidad, con la que pueden ayudarse a duras penas, según los instintos implantados en ellas, las bestias privadas de entendimiento, como un pueblo sin príncipe;¹⁵³ en cambio, un príncipe sin pueblo (entendimiento sin sensibilidad) no puede hacer nada. No hay, pues, conflicto de rango entre ellos, aunque el uno lleve el título de superior, y el otro el de inferior.

Pero la palabra *entendimiento* se toma también en un significado particular: a saber, cuando él, como un miembro de

¹⁵³ En el manuscrito dice: “Por consiguiente, el entendimiento es, ciertamente, *más noble* que la sensibilidad; pero esta última es más necesaria y *más indispensable*; pues es con la sensibilidad con lo que pueden ayudarse a duras penas, según los instintos implantados en ellas, las bestias privadas de entendimiento, como un pueblo sin príncipe”.

la división, se subordina, junto con otros dos [miembros], al entendimiento [entendido] en sentido general; y entonces [197] la facultad cognoscitiva superior (considerada *materialiter*, es decir, no solamente considerada por sí sola, sino en relación con el *conocimiento* de los objetos) consiste en *entendimiento, facultad de juzgar y razón*. — Observemos ahora al ser humano: cómo uno se distingue de otro en estas dotes de la mente o en el habitual uso o abuso de ellas, primeramente en un alma sana, y después también en la enfermedad mental.

Comparación antropológica de las tres facultades cognoscitivas superiores, las unas con las otras

§ 41. Un entendimiento correcto no es aquel que brilla por la multitud de conceptos, sino más bien el que, por la *adecuación* de ellos para el conocimiento del objeto, contiene la facultad y la aptitud para comprender la *verdad*. Hombre hay que tiene muchos conceptos en la cabeza, todos los cuales conducen a *algo parecido* a lo que uno quiere saber de él, pero que sin embargo no concuerdan con el objeto ni con la determinación de éste. Puede él tener conceptos de gran extensión, e incluso puede ser *rápido* de conceptos. Al entendimiento correcto que es suficiente para conceptos del conocimiento común, se lo llama el entendimiento *sano* (suficiente para el uso doméstico). Éste dice, con el guardia de Juvenal: *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo — esse quod Arcesilas aerumnosique Solones*.¹⁵⁴ Se comprende de suyo que

¹⁵⁴ “Con lo que sé tengo suficiente. No pretendo ser como Arcesilao o co-

el don natural de un entendimiento que sea sólo recto y correcto se limitará a sí mismo con respecto al alcance del saber que de él se espera, y que quien posea ese don procederá *modestamente*.

§ 42 Si con la palabra entendimiento se alude, en general, a la facultad de conocimiento de las reglas (y así, [a la facultad de conocimiento] por conceptos), de modo que él abarque en sí toda la facultad cognoscitiva *superior*, entonces no se deben comprender allí aquellas reglas según las cuales la *naturaleza* conduce al hombre en su proceder, así como ocurre con las bestias impulsadas por el instinto natural; sino solamente aquellas que él mismo *crea*. Aquello que él meramente aprende y confía a la memoria, eso lo ejecuta él de manera sólo mecánica (según leyes de la imaginación reproductiva) y sin entendimiento. Un sirviente que sólo tiene que expresar un cumplido de acuerdo con una fórmula determinada, no necesita entendimiento, es decir, no tiene necesidad de pensar por sí mismo; pero sí [tiene que hacerlo] si, en ausencia de su amo, [198] tiene que atender los asuntos domésticos de éste; en cuyo caso podrían ser necesarias muchas reglas de conducta que no se pueden prescribir literalmente.

Un entendimiento *correcto*, una facultad de juzgar *adiestrada*, una razón *cabal* constituyen la totalidad del ámbito de la facultad cognoscitiva intelectual; principalmente cuando ésta se evalúa también como habilidad para despachar lo práctico, es decir, [como habilidad] para fines.

mo los Solones llenos de preocupaciones". Ed. Acad. aclara que el pasaje no se encuentra en Juvenal, sino en Persio (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen", Ed. Acad. VII, 361).

Un entendimiento correcto es el sano entendimiento,¹⁵⁵ en la medida en que posee *adecuación* de los conceptos para fines del uso de ellos. Así como la suficiencia (*sufficiencia*) y la precisión (*praecisio*), juntas, hacen la *adecuación*, es decir, la peculiaridad del concepto, de no contener ni más ni menos de lo que el objeto exige (*conceptus rem adaequans*), así un entendimiento correcto es lo primero y principal entre las facultades cognoscitivas; pues alcanza su fin con los *mínimos* medios.

La *astucia*, la capacidad mental para la intriga, se tiene a menudo por gran entendimiento, aunque mal empleado; pero no es más que la manera de pensar de personas muy limitadas, y es muy diferente de la sagacidad, cuya apariencia tiene. Sólo una vez se puede engañar al ingenuo; lo cual, entonces, es muy desventajoso después para las intenciones del astuto.

El servidor doméstico, o el servidor del Estado, sujeto a órdenes adecuadas, sólo necesita tener entendimiento; el oficial a quien, para los asuntos que se le encomiendan, se le prescribe sólo la regla general, dejando que determine él mismo lo que haya que hacer en un caso que se presente, necesita facultad de juzgar; el general, que tiene que evaluar los casos posibles y que tiene que concebir, él mismo, la regla para ellos, debe poseer razón. Los talentos requeridos para estas diversas medidas son muy diferentes. “Hay quien brilla en la segunda línea y se vuelve invisible en la primera” (*Tel brille au second rang, qui s'eclipse au premier*).¹⁵⁶

¹⁵⁵ El “sano entendimiento”, como si dijera el “sentido común”.

¹⁵⁶ Voltaire: *Henriade*, 31 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 361).

Sutilizar no es tener entendimiento; y exhibir, como Cristina de Suecia, máximas con las cuales sus hechos están en contradicción, no es ser racional. — Ocurre aquí como con la respuesta que el conde de Rochester le dio al rey inglés Carlos II, cuando éste lo halló sumido en profunda meditación y le preguntó: “¿En qué pensáis tan profundamente?” — Respuesta: “Hago el epitafio de vuestra Majestad.” — Pregunta: “¿Qué dice?” Respuesta: “Aquí descansa [199] el rey Carlos II, que en su vida dijo muchas cosas sensatas, y nunca hizo algo sensato.”

Quedarse callado, en sociedad, y sólo emitir de vez en cuando un juicio muy común, da la apariencia de ser inteligente; así como cierto grado de *tosquedad* pasa por *sinceridad* (a la antigua manera alemana).

* * *

El entendimiento natural puede enriquecerse con muchos conceptos mediante la instrucción, y se lo puede dotar de reglas; pero a la segunda facultad intelectual, a saber, la del discernimiento de si algo es un caso de la regla o no lo es, a la *facultad de juzgar (iudicium)*, no se la puede *instruir*, sino que sólo se la puede ejercitar; por eso, su crecimiento se llama *madurez*, y [se lo llama] aquel entendimiento que no llega sino con los años. Es además fácil de entender que eso no pueda ser de otra manera; pues la instrucción se produce mediante la comunicación de reglas. Por tanto, si hubiera doctrinas para la facultad de juzgar, debería haber reglas universales según las cuales se pudiera discernir si algo es caso de una regla, o no lo es; lo cual da por resultado un regreso de la cuestión al

infinito. Éste es, entonces, el entendimiento del que se dice que no llega sino al cabo de los años; el que se basa en larga experiencia propia y cuyo juicio una república francesa va a buscar a la casa de los que se suelen llamar los ancianos.¹⁵⁷

Esta facultad, que se refiere solamente a lo que es factible, a lo que conviene y a lo que corresponde (para la facultad de juzgar técnica, estética y práctica), no es tan brillante como la que es amplificativa; pues meramente marcha al lado del entendimiento sano,¹⁵⁸ y forma el enlace entre éste y la razón.

§ 43. Si el entendimiento es la facultad de las reglas, [y] la facultad de juzgar es la facultad de hallar lo particular en la medida en que es un caso de esa regla, la *razón* es la facultad de deducir, a partir de lo universal, lo particular, y de representarlo a este último, entonces, según principios, y como necesario. — Se la puede definir también como la facultad de *juzgar* y de *actuar* (en consideración a lo práctico) según principios. Para todo juicio moral (y por tanto, también [para los] de la religión), el hombre necesita razón, y no puede basarse en estatutos y en usos establecidos. — Las *ideas* son conceptos de la razón a los que no se les puede dar adecuadamente ningún objeto en la experiencia. No son [200] ni intuiciones (como las del espacio y el tiempo) ni sentimientos (como los que busca la doctrina de la felicidad), los cuales ambos pertenecen a la sensibilidad; sino [que son] conceptos de una perfección a la cual uno puede, por cierto, acercarse siempre, pero que no puede nunca alcanzar completamente.

¹⁵⁷ Probable referencia al Conseil des Anciens instituido por la constitución francesa de 1795.

¹⁵⁸ El “sano entendimiento”, como si dijera el “sentido común”.

La *sutilización* (sin sana razón) es un uso de la razón que no acierta en el fin último, en parte por incapacidad, en parte por errar el punto de vista. *Razonar desafortadamente* quiere decir: proceder uno, por cierto, según principios en lo que respecta a la forma de sus pensamientos, pero emplear, en lo que respecta a la materia o al fin, los medios precisamente opuestos a éste.

Los *subalternos* no deben sutilizar (argüir), porque a ellos muchas veces se les debe ocultar el principio según el cual hay que proceder, o al menos puede serles desconocido; pero el comandante (general) debe poseer razón, porque a él no pueden dársele instrucciones para cada caso que se presente. Pero es injusto exigir que el que se suele llamar lego (*laicus*) en asuntos de religión —ya que ella debe ser estimada como una moral—¹⁵⁹ no haya de servirse de su propia razón, sino que tenga que seguir al *eclesiástico* profesional (*Clericus*), y por tanto tenga que seguir una razón ajena; pues en lo moral cada cual debe ser responsable de su hacer y omitir, y el eclesiástico no asumirá, corriendo su propio riesgo, la responsabilidad acerca de ello, ni tampoco puede hacerlo.

Pero en estos casos, los hombres se inclinan a buscar más seguridad para su persona renunciando a todo uso de su propia razón y sometiéndose pasiva y obedientemente a los estatutos establecidos por hombres santos. Pero esto no lo hacen tanto por el sentimiento de su incapacidad de entender (pues lo esencial de toda religión es la moral, que desde temprano es comprensible por sí misma para todo ser humano), sino por *astucia*, en parte para poder echar la culpa a otros en caso

¹⁵⁹ Los guiones de esta frase son agregado de nuestra traducción.

de errar en estos asuntos, en parte, y principalmente, para eludir de buenas maneras aquello esencial (el cambio del corazón) que es mucho más difícil que el culto.

Es excesivo, probablemente, exigir de los seres humanos la *sabiduría*, como idea del uso práctico de la razón perfecto en su conformidad a la ley; pero ningún otro puede infundírsela a él¹⁶⁰ ni siquiera en un grado mínimo, sino que él tiene que producirla por sí mismo. El precepto para alcanzarla contiene tres máximas que conducen a ella: 1) Pensar por sí mismo, 2) (En la comunicación con seres humanos) pensarse en el lugar del otro; 3) Pensar siempre de acuerdo consigo mismo.

[201] La edad en que el ser humano alcanza el uso pleno de su razón puede fijarse, por lo que respecta a la *habilidad* (facultad técnica para cualquier propósito), aproximadamente en los veinte años; por lo que respecta a la *sagacidad* (para emplear a otros seres humanos para sus propias intenciones) en los cuarenta; finalmente, la edad de la *sabiduría*, aproximadamente en los sesenta; pero en esta última época es una [sabiduría] más bien negativa, [que consiste en] advertir todas las tonterías de las dos primeras; [una edad] en que se puede decir: “Es una pena tener que morir justo cuando uno ha aprendido cómo debería haber vivido verdaderamente bien”, y en que incluso ese juicio es, todavía, infrecuente; pues el apego a la vida se vuelve más fuerte cuando menos valor tiene ella, tanto en [lo que respecta al] hacer, como en [lo que respecta al] gozar.

§ 44. Así como la facultad de encontrar lo particular para lo universal (para la regla) es la *facultad de juzgar*, así la

¹⁶⁰ Hay que entender: “ninguna otra persona puede infundirle a un ser humano la sabiduría”.

[facultad] de concebir lo universal para lo particular es el *ingenio* (*ingenium*). La primera se ocupa de notar las diferencias en lo múltiple [que es], en parte, idéntico; la segunda [se ocupa] de la identidad de lo múltiple [que es], en parte, diferente. El talento principal, en las dos, es notar incluso las mínimas similitudes o desemejanzas. La facultad para ello es la *perspicacia* (*acumen*), y las observaciones de esta clase se llaman *sutilezas*; las cuales, si no hacen, empero, progresar al conocimiento, se llaman *sutilezas vacías* o vanas *argucias* (*vanae argutationes*), e incurrer en un uso del entendimiento en general que si no es erróneo, es, sin embargo, inútil. — Por tanto, la perspicacia no está ligada solamente a la facultad de juzgar, sino que le corresponde también al ingenio; sólo que en el primer caso se la considera meritoria más por la *precisión* (*cognitio exacta*), y en el segundo, se la considera meritoria por la *riqueza* de la mente hábil; por lo cual, también, del ingenio se dice [que es] *florido*; y así como la naturaleza parece practicar, con sus flores, más bien un juego, mientras que con los frutos parece hacer un trabajo, así el talento que se encuentra en éste¹⁶¹ se juzga de rango menor (para los fines de la razón) que el que le corresponde a la primera. — El entendimiento común y *sano* no pretende tener ingenio ni perspicacia; los cuales vienen a ser una especie de lujo de las mentes, mientras que, por el contrario, aquél se limita a las verdaderas necesidades.

¹⁶¹ Es decir, en el ingenio.

[202] De las debilidades y enfermedades del alma
con respecto a su facultad cognoscitiva

A.
División general

§ 45. Los defectos de la facultad cognoscitiva son, ya *debilidades de la mente, ya enfermedades de la mente*.¹⁶² Las enfermedades del alma con respecto a la facultad cognoscitiva se pueden dividir en dos géneros principales. Uno es la *enfermedad de las quimeras* (hipocondría), y el otro la *perturbación mental* (manía). En el caso de la *primera* el enfermo es consciente de que algo anda mal en el funcionamiento de sus pensamientos; pues su razón no tiene suficiente poder sobre sí misma para dirigir la marcha de ellos, para detenerla ni para impulsarla. Las alegrías intempestivas y las aflicciones intempestivas, es decir, caprichosos talantes, se alternan en él como los cambios del tiempo, que hay que tomar como se presenta. — La segunda es un curso caprichoso de los pensamientos, que tiene su propia regla (subjctiva), la cual va, empero, en contra de las [reglas] (objetivas) que concuerdan con las leyes de la experiencia.

Con respecto a las representaciones de los sentidos, el disturbio de la mente es, bien *amencia*, o bien *demencia*. Co-

¹⁶² Hay que tomar en cuenta que Kant mismo vacila en su vocabulario sobre este tema, como lo señala Mellin en el artículo "Wahnwitz", en Mellin, Georg Samuel Albert: *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*. 11 tomos. Züllichau, Jena y Leipzig, 1787-1804 (ahora en: Aetas Kantiana, Bruselas: *Culture et Civilisation*, 1968).

mo trastorno de la facultad de juzgar y de la razón, se llama *insania*, o *vesania*. Quien omite habitualmente, en sus fantasías, el cotejo con las leyes de la experiencia (quien sueña despierto) es un *fantaseador* (cazador de quimeras); si lo hace con *emoción*, entonces se lo llama *entusiasta*. A los arrebatos inesperados del visionario se los llama *ataques* de la fantasía (*raptus*).

El simple, el insensato, el estúpido, el fatuo, el tonto y el necio se distinguen del perturbado no solamente en el grado, sino en la diversa cualidad de su desarreglo mental, y aquéllos, por sus deficiencias, no deben ir a parar al hospital de locos, es decir, a un lugar en el que los seres humanos, sin tomar en cuenta la madurez y la fuerza [propias] de su edad, deben ser mantenidos en orden, aun en los mínimos asuntos de la vida, por una razón ajena. — La demencia con emoción es *furia*, la cual puede a menudo ser original, pero a la vez puede sobrevenir involuntariamente, y entonces limita con el *genio*, como el entusiasmo poético (*furor poeticus*); semejante acceso de afluencia fácil, pero desordenada, de [203] ideas, se llama *desvarío* cuando concierne a la razón. El *cavilar* sin propósito posible sobre una y la misma idea, p. ej. sobre la pérdida de un cónyuge que no se puede volver a la vida, para buscar consuelo en el dolor mismo, es *locura* muda. — La *superstición* es más comparable a la demencia; el *desvarío* es más comparable a la *insania*. El enfermo mental de esta última clase también se denomina frecuentemente (con una expresión atenuada) *exaltado*, y también mente ex-céntrica.

El discurso delirante en el estado febril, o el acceso de furor emparentado con la epilepsia, el cual, a veces, es pro-

vocado simpáticamente por una imaginación poderosa, ante la mera contemplación fija de un furioso (por lo cual es desaconsejable que las personas de nervios muy inestables lleven su curiosidad hasta las celdas de esos infelices), como son transitorios, no han de ser considerados locura. — Pero lo que se llama un *prurito* (no una enfermedad de la mente; pues habitualmente se entiende por tal una extravagancia melancólica del sentido interno) es, la mayoría de las veces, un *orgullo*, que raya en la demencia, del ser humano cuya pretensión de que los demás se desprecien a sí mismos al compararse con él es directamente contraria a su propia intención (como la de un loco); ya que precisamente con eso los impulsa a ellos a quebrantar su petulancia de todas las maneras posibles, a fastidiarlo y a ridiculizarlo por su tontería agravante. — Más atenuada es la denominación de una *manía* (*marotte*) que alguno cultiva: un principio que pretende ser popular, pero que no obtiene nunca la aprobación de los discretos, p. ej. la [manía] de tener un don de sentimientos, o ciertas inspiraciones semejantes al Genio de Sócrates, o ciertas influencias que se presumen fundadas en la experiencia, aunque inexplicables, como la de la simpatía, antipatía, idiosincrasia, (*qualitates occultae*), que como un grillo del hogar le canta en la cabeza, sin que nadie más pueda oírlo. — La más suave de todas las desviaciones que traspasan el límite del entendimiento sano es el *tema predilecto*;¹⁶³ una afición a ocuparse diligentemente, como [si se tratara] de un negocio, de objetos de la imaginación con los que el entendimiento sólo juega por pasatiempo; como si fuera una ociosi-

¹⁶³ Literalmente: “caballo de batalla”, tema o cuestión a la que siempre se vuelve.

dad laboriosa. En personas ancianas, retiradas y adineradas, esta disposición de ánimo que se retrotrae, por así decirlo, a la infancia libre de cuidados, no sólo favorece a la salud por ser una agitación que mantiene siempre activa la fuerza vital, sino que también es simpática, aunque también es, a la vez, irrisoria; pero [204] de tal manera, que aquel que es objeto de esa risa puede también reír de buena gana. Pero también a los más jóvenes y a los que están ocupados, esta cabalgata¹⁶⁴ les sirve de recreo, y los sabihondos que censuran con pedante seriedad esas pequeñas tonterías inocentes, merecen la reconvención de Sterne: “Deja a cada cual cabalgar por las calles de la ciudad en su caballito de batalla, *con tal que no te obligue a montar a las ancas.*”¹⁶⁵

B.

De las debilidades de la mente en la facultad cognoscitiva

§ 46. Aquel que carece de ingenio es una mente *obtusa* (*obtusum caput*). Por lo demás puede ser una mente muy buena en aquello que concierne al entendimiento y a la razón; sólo que no se debe exigir de él que haga de poeta: como pasó con Clavius, a quien el maestro de la escuela quería ya enviar de aprendiz con el herrero, porque no podía hacer

¹⁶⁴ “Cabalgata” alude al “caballo de batalla”, que hemos traducido por “tema predilecto”.

¹⁶⁵ Laurence Sterne: *The Life and Opinions of Tristram Shandy Gentleman* (1759-1767). Traducido al alemán en 1769 y en 1774. El pasaje se encuentra en la parte I, cap. 7 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 362).

versos; pero que tan pronto como tuvo en las manos un libro de matemática llegó a ser un gran matemático.¹⁶⁶ — Una mente de comprensión *lenta* no es por ello una mente flaca; así como la que es *ágil* de conceptos no siempre es también profunda, sino que a menudo es muy superficial.

La carencia de la facultad de juzgar, *sin* ingenio, es *estupidez (stupiditas)*. La misma carencia, pero *con* ingenio, es *majadería*. — Quien muestra juicio en los negocios es *listo*. Si tiene también ingenio, entonces se le llama *sagaz*. — Quien sólo afecta poseer una de esas cualidades, el *listillo* tanto como el *sabihondo*, es un sujeto aborrecible. — A través de los perjuicios uno se vuelve *escarmentado*; pero si alguien ha llegado tan lejos, en esta escuela, que puede advertir a otros mediante los perjuicios de ellos, es *astuto*. La *ignorancia* no es estupidez; como [lo supuso] cierta dama, que a la pregunta de un universitario: “¿los caballos comen también durante la noche?” respondió: “¿Cómo un hombre tan sabio puede ser tan estúpido?”. Por lo demás, es prueba de buen entendimiento cuando una persona sabe, al menos, cómo ha de preguntar correctamente (para poder ser instruido, ya sea por la naturaleza, o por otro ser humano).

Simple es quien no puede abarcar *mucho* con su entendimiento; pero no por eso es estúpido, si no lo interpreta erróneamente. Honrado, pero *estúpido* (como algunos, injustamente, describen al sirviente de la Pomerania) es una expresión falsa y muy reprehensible. Es falsa: pues la honradez (observancia del deber por principios) es [205] razón práctica. Es muy reprehensible: porque presupone que cada cual, con sólo que se sintiera

¹⁶⁶ El jesuita Christoph Schlüssel (1537-1612) (según Vorländer, en su edición de la *Antropología*, p. 117, nota).

hábil para ello, engañaría, y que el que alguien no engañe se debe sólo a su incapacidad. — De ahí que los dichos: “no ha inventado la pólvora, no traicionará a la patria, no es ningún brujo” denotan principios hostiles a las personas: a saber, que uno no puede estar seguro de las personas que conocemos, en virtud de presuponer [en ellas] una buena voluntad; sino sólo en virtud de la incapacidad de ellas. — Así, dice *Hume*, el Gran Sultán no confía su harén a la virtud de aquellos que tienen que guardarlo, sino a la incapacidad de ellos (como eunucos negros). — La estupidez no consiste solamente en ser uno muy limitado (*de pocos alcances*) en lo que se refiere al *alcance* de sus conceptos, sino que depende de la *constitución* de ellos ([depende] de los principios). El que la gente se deje engañar por descubridores de tesoros, por fabricantes de oro y por vendedores de lotería no se debe atribuir a estupidez de ella, sino a su voluntad mala de volverse rica a costa de otros, sin esfuerzo propio proporcional. La *astucia*, picardía, pillería (*versutia, astutia*), es la habilidad de engañar a otros. La cuestión es ahora: si el que engaña debe ser *más sagaz* que aquel que es engañado fácilmente, y si este último es el estúpido. También al *cándido*, que *confía* (cree, da crédito) con facilidad, a veces, aunque muy incorrectamente, se lo llama *necio*, porque es presa fácil de los pícaros, según el proverbio: cuando los necios llegan al mercado, los comerciantes se alegran. Es acertado y sensato que yo no confíe nunca más en quien me ha engañado una vez; pues está corrompido en sus principios. Pero no confiar en ningún *otro* ser humano, porque *uno* me ha engañado, es misantropía. El engañador es propiamente el necio. — Pero ¿qué ocurre si él, de repente, mediante un gran engaño, ha sabido ponerse en la situación de no precisar

ya más a ningún otro, ni la confianza de nadie? En ese caso, cambia, ciertamente, el carácter con el cual él *aparece*; pero sólo cambia en que mientras que el engañador engañado es *objeto de burla*, el exitoso es *objeto de abominación*; de lo cual no resulta tampoco ventaja duradera.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Los palestinos que viven entre nosotros han adquirido, por su espíritu de usura desde su exilio, incluso en lo que concierne al mayor número, la fama no injustificada de engañadores. Ahora bien, parece extraño concebir una *nación* de engañadores; pero igualmente extraño es también concebir una nación de puros mercaderes, la mayor parte de los cuales, unidos por una antigua [206] superstición reconocida por el Estado en el que viven, no busca honores civiles, sino que pretende suplir la pérdida de éstos por medio de las ventajas del engaño del pueblo en el que encuentran protección, e incluso [del engaño] entre ellos mismos. Ahora bien, esto no puede tampoco ser de otra manera en una nación entera de meros mercaderes, como miembros no productivos de la sociedad (p. ej. los judíos en Polonia); por consiguiente, no se puede, sin [cometer una] inconsecuencia, suprimir su constitución, sancionada por antiguos estatutos y reconocida por nosotros mismos (que tenemos en común con ellos ciertos libros sagrados), entre quienes ellos viven; aunque ellos tengan por principio supremo de su moral, en el comercio con nosotros, la máxima: "¡Comprador, abre los ojos!". — En lugar de los inútiles planes de moralizar a este pueblo en lo que respecta al punto del engaño y de la honradez, prefiero presentar mi conjetura acerca del origen de esta curiosa constitución (a saber, de un pueblo de puros mercaderes). — La riqueza fue introducida, en los tiempos más antiguos, por el comercio con la India, y desde allí, por tierra, hasta las costas occidentales del Mar Mediterráneo y hasta los puertos de Fenicia (a la cual pertenece también Palestina). Ahora bien, habría podido seguir su camino por algunos otros lugares, p. ej. por Palmira, o, en tiempos más antiguos, por Tiro, Sidón, o también, con algún desvío, por el mar, como Esyón-Guéber y Elat, o también [habría podido llegar] desde la costa árabe hasta Tebas la Grande, y así, por Egipto, hacia aquella costa siríaca; pero Palestina, donde era capital Jerusalén, estaba situada de manera muy ventajosa para el comercio de caravanas. Posiblemente el fenómeno de la riqueza de Salomón, en aquel tiempo, haya sido efecto de ello, y el país circundante haya estado, incluso hasta el tiempo de los romanos, lleno de mercaderes, los cuales, luego de la destrucción de aquella ciudad, como ya habían estado antes en amplio comercio con otros hombres de negocios de esa [misma] lengua y confesión, se extendieron poco

[206] § 47. *Distracción (distractio)* es el estado en que la atención se desvía de ciertas representaciones dominantes (*abstractio*), distribuyéndose entre otras, heterogéneas. Si es deliberada, se llama *esparcimiento*; pero la involuntaria es *ausencia (absentia)* de sí mismo.

Una de las debilidades de la mente es quedar uno ligado por la imaginación reproductiva a una representación a la que se ha prestado gran atención, o atención duradera, y no poder apartarse de ella, es decir, no poder volver a dar libre curso a la imaginación. [207] Si este mal es habitual, y se dirige a uno y el mismo objeto, puede convertirse en demencia. Estar distraído en sociedad es *descortés*, y muchas veces también ridículo. La mujer, habitualmente, no está sometida a esos ataques; a menos que se ocupen de asuntos de erudición. Un sirviente que está distraído al servir a la mesa tiene por lo común algo malo en la mente, ya sea algún propósito suyo, o algo cuyas consecuencias le preocupan.

Pero *distraerse*, es decir, procurar una *diversión* a la imaginación propia involuntariamente reproductiva —p. ej. cuando el clérigo quiere retener el sermón que ha memorizado,

a poco, juntamente con ambas, por países muy alejados (en Europa); pudieron permanecer en conexión unos con otros, y por las ventajas de su comercio pudieron encontrar protección en los Estados a los que migraron; — de manera que su dispersión por todo el mundo, junto con su unión en religión y lengua, no debe considerarse efecto de una *maldición* que haya recaído sobre este pueblo, sino más bien como *bendición*; porque la riqueza de ellos, estimados como individuos, probablemente sobrepase ahora la de todo otro pueblo del mismo número de personas. [Nota de Kant. Sobre Esyón-Guéber (o Asiongaber, o Asion-Gueber) y Elat véase, en la Biblia, *Números* 33, 35; *Deuteronomio*, 2, 8; 1 *Reyes* 9, 26; 2 *Crónicas*, 8, 17 (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen", Ed. Acad. VII, 362)].

y quiere impedir que siga resonando en su cabeza—,¹⁶⁸ eso es un procedimiento necesario, y en parte también artificial, para el cuidado de la salud de la mente. Una cavilación continua acerca de uno y el mismo objeto deja tras sí una resonancia, por decirlo así, la cual (como la repetida música de una danza, si dura largo tiempo, sigue resonando en quien vuelve de la diversión, o como los niños repiten sin cesar uno y el mismo *bon mot* infantil, en especial si suena rítmicamente) — la cual, digo, recarga la cabeza y sólo puede ser suprimida mediante la distracción y aplicando la atención a otros objetos, p. ej. mediante la lectura de periódicos.¹⁶⁹ — El *recogerse uno en sí mismo* (*collectio animi*), para estar preparado para cualquier nueva ocupación, es una restauración del equilibrio de las fuerzas del alma, que favorece la salud de la mente. Para ello, el medio más saludable es la conversación social ocupada —como en un juego— con asuntos cambiantes; pero no debe andar saltando de un [asunto] a otro contra la afinidad natural de las ideas; pues en ese caso la compañía se disgrega en un estado de dispersión mental en el que todo se mezcla de manera confusa, y se pierde por completo la unidad de la conversación, y en consecuencia la mente se halla confundida y necesita una nueva distracción para librarse de aquélla.

Se ve, por lo precedente: que para las personas ocupadas hay un arte (poco común) de distraerse, para reunir fuerzas; [arte] que forma parte de la dietética de la mente. — Pero cuando uno ha reunido sus pensamientos, es decir, los ha

¹⁶⁸ Los guiones de esta frase son añadido de esta traducción.

¹⁶⁹ En la edición de 1798 decía: “p. ej. mediante la lectura de periódicos después de esforzada cavilación acerca de un punto filosófico”.

dispuesto de manera que quedaran preparados para emplearlos con una intención cualquiera, entonces no se puede llamar *distraído* a aquel que en un lugar inapropiado, o en una relación de negocios con otros, permanece voluntariamente sumido en sus pensamientos y que por hacerlo así no atiende a esas relaciones; [208] sino que sólo se puede reprocharle el estar distraído, lo que, por cierto, es algo poco conveniente en *sociedad*. — Por consiguiente es un arte poco común el de distraerse sin ser nunca [un] distraído; esto último, cuando es habitual, le da a la persona que es presa de ese mal la fama de ser una soñadora, y la vuelve inútil para la sociedad, pues sigue ciegamente el libre juego de su imaginación, no ordenada por razón alguna. — La *lectura de novelas* tiene por consecuencia, además de otros muchos perjuicios para la mente, también éste: que torna habitual la distracción. Pues aunque mediante la representación de caracteres que se pueden hallar efectivamente entre los seres humanos (aunque con alguna exageración), les da a los pensamientos una *conexión* como en una historia verdadera, cuya exposición debe ser siempre, en cierta manera, *sistemática*, le permite sin embargo a la vez a la mente introducir, durante la lectura, desviaciones (a saber, otros acontecimientos como invenciones), y el curso de los pensamientos se torna *fragmentario*, de manera que uno hace que las representaciones de uno y el mismo objeto se presenten en la mente de manera dispersa (*sparsim*) y no enlazadas (*conjunctim*) según la unidad del entendimiento. El profesor desde la cátedra o en el aula académica, o también el fiscal o el abogado, cuando en su discurso (improvisado), e incluso también al relatar, ha de mostrar una mente ordenada, debe mostrar tres clases de

atención:¹⁷⁰ primero, la de mirar lo que *está diciendo ahora*, para representarlo con claridad; segundo, la de la mirada retrospectiva hacia aquello que *ha dicho*, y luego, tercero, la de la mirada prospectiva sobre lo que *quiere decir* a continuación. Pues si omite prestar atención a una de estas tres cosas, a saber, si deja de disponerlas en ese orden, incurre él mismo en distracción,¹⁷¹ y lleva a ella también a sus oyentes o lectores, y una mente que por lo demás es buena no puede, entonces, evitar que se la llame *confusa*.

§ 48. Un entendimiento que en sí es sano (sin debilidades mentales) puede sin embargo estar acompañado por debilidades en lo que concierne a su ejercicio, que hacen necesaria, ya una *postergación* en espera del *crecimiento* hasta que se alcance la debida madurez, ya la *suplencia por representación* de la persona por otra, en lo que respecta a los negocios que tienen importancia civil. La incapacidad (natural o legal) de una persona que por lo demás está sana, para hacer, *por sí misma*, uso de su entendimiento en los negocios civiles se llama *incapacidad de derecho*;¹⁷² si se basa en la inmadurez propia de la edad, se la denomina *minoría de edad* (minoridad); pero si se basa en [209] disposiciones legales con respecto a los negocios civiles, se puede denominarla incapacidad *legal* o *civil*.

Los *niños* son incapaces por naturaleza, y sus padres son sus representantes naturales. La *mujer* de cualquier edad es declarada incapaz en lo civil; el marido es su tutor natural.

¹⁷⁰ Literalmente: “tres atenciones”.

¹⁷¹ Conviene entender aquí “dispersión”, aunque en el texto se usa la palabra que antes Kant mismo había traducido al latín como *distractio*.

¹⁷² La expresión alemana *Unmündigkeit*, que traducimos por “incapacidad de derecho” significa, literalmente, “privación de voz y voto”.

Pero si ella vive con él en división de bienes, el tutor es otro. — Pues aunque la mujer, cuando se trata de hablar, tiene, según la naturaleza de su sexo, un órgano locutorio suficiente para representarse a sí misma y a su marido, incluso ante el tribunal (en lo que concierne a lo mío y lo tuyo), y por tanto, literalmente, podría ser declarada incluso *superlativamente capaz*,¹⁷³ sin embargo las mujeres, así como a su sexo no le corresponde marchar a la guerra, así tampoco pueden defender personalmente sus derechos ni intervenir por sí mismas en los asuntos civiles, sino solamente con la mediación de un representante; y esa incapacidad de derecho, impuesta por la ley, en lo que concierne a las negociaciones públicas, las hace correlativamente más poderosas en lo que concierne al bienestar doméstico: porque aquí rige el *derecho del más débil*, y el sexo masculino, por su naturaleza, se siente llamado a respetar ese derecho y a defenderlo.

Pero *hacerse* a sí mismo incapaz de derecho, por más humillante que pueda ser, es sin embargo muy cómodo, y naturalmente no pueden faltar jefes que sepan aprovechar esa docilidad de la muchedumbre (porque difícilmente se unifique ésta a sí misma) y que sepan representar como muy grande, e incluso mortal, el peligro de servirse uno de su *propio* entendimiento sin la dirección de otro. Los jefes de Estado se llaman a sí mismos *Padres de la nación*, porque ellos saben mejor que sus *súbditos* cómo hacerlos felices a éstos; pero el pueblo, por su propio bien, es condenado a una permanente incapacidad de derecho; y si *Adam Smith* dice de aquéllos, irrespetuosamente, que son, sin excepción, los

¹⁷³ Juego de palabras intraducible, basado en el significado literal de la expresión "*Unmündigkeit*" como "privación de voz y voto".

máximos dilapidadores,¹⁷⁴ lo contradicen enérgicamente las (¡sabias!) leyes suntuarias promulgadas en muchos países.

El *clero* mantiene al *laico* permanentemente, y con rigor, en la incapacidad de derecho. El pueblo no tiene ni voz ni juicio en lo que respecta al camino que tiene que tomar para llegar al reino de los cielos. No se requieren los ojos propios de un ser humano para llegar allí; se lo guiará; y aunque se le pongan en las manos los escritos sagrados, para que vea con sus propios ojos, aun así, sin embargo, sus [210] guías lo amonestan, a la vez, “a que no encuentre en ellos nada más que lo que éstos aseguran encontrar allí”, y en general la manipulación mecánica de los seres humanos bajo la conducción de otros es el medio más seguro para la observancia de un orden legal.

Los hombres de letras, por lo común, dejan con gusto que sus mujeres los mantengan en la incapacidad de derecho, en lo que respecta a las disposiciones domésticas. Un hombre de letras, sepultado bajo sus libros, respondió a los gritos de un sirviente, que decía que había fuego en la habitación: “Usted sabe que de esas cosas se ocupa mi mujer”. – Finalmente, la capacidad de derecho, ya adquirida, de un dilapidador, puede también conducir, por intervención del Estado, a una recaída en la incapacidad civil, si él, después de haber ingresado en la mayoría según la ley, muestra una debilidad de entendimiento en lo que respecta a la administración de su fortuna, que lo hace aparecer como niño o como idiota; pero el juicio acerca de esto cae fuera del campo de la antropología.

¹⁷⁴ Adam Smith: *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), tomo II cap. III. Traducción alemana de 1776. Las expresiones de Kant aquí son irónicas.

§ 49. *Simple (hebes)*, semejante a un cuchillo o a un hacha no templados, es aquel a quien no se le puede enseñar nada; que es incapaz de *aprender*. El que sólo es hábil para imitar, se llama *bobo*;¹⁷⁵ por el contrario, quien puede ser, él mismo, creador de un producto del espíritu o del arte, se llama una *mente*. Muy diferente de ello es la *simplicidad* (que se opone a *artificiosidad*), de la que se dice: “el arte consumado se vuelve naturaleza”, y que sólo se alcanza tarde; una facultad de alcanzar el mismo fin con economía de medios —es decir, sin rodeos—. Quien posee este don (el sabio) no es simple, a pesar de su simplicidad.

Estúpido se denomina principalmente a aquel que no puede ser empleado para los negocios, porque no posee ninguna facultad de juzgar.

Tonto es quien sacrifica lo valioso a fines que no tienen valor alguno: p. ej. la felicidad doméstica al lucimiento fuera de su casa. La tontería, cuando es agravante, se llama *necedad*. — Se puede llamar tonto a alguien, sin ofenderlo; incluso él mismo puede admitirlo acerca de sí mismo; pero nadie puede oír que se lo llama *neccio*, instrumento de los bribones (según Pope), sin perder la serenidad.¹⁷⁶ El *orgullo* es *necedad*; pues, en primer lugar, es *tontería* exigir a otros [211] que se valoren en poco en comparación conmigo, y así continuamente me jugarán *malas pasadas* que harán vano mi

¹⁷⁵ Literalmente: “un pincel”.

¹⁷⁶ Cuando uno responde a las bufonadas de otro [diciéndole]: no sois *sensato*, eso es una expresión un poco banal para decir: os *burláis*, o bien: no sois *juicioso*. — Una persona *juiciosa* es una persona que juzga correctamente y de manera práctica, pero sin artificio. La experiencia puede hacer *sagaz* a una persona *juiciosa*, es decir, puede hacerla hábil para el uso *artificial* del entendimiento; pero sólo la *Naturaleza* puede hacerla *juiciosa*. [Nota de Kant].

propósito. Eso, empero, sólo tiene por consecuencia la *burla*. Pero en esa exigencia hay también ofensa, y ésta produce un merecido *odio*. La palabra *necia*, empleada contra una mujer, no tiene el significado duro; porque un hombre no cree poder ser ofendido por la vana presunción de esta última. Y así, la necedad parece estar ligada solamente al concepto del orgullo de un hombre. — Si se llama necio a quien se perjudica a sí mismo (temporariamente, o para siempre), y en consecuencia se mezcla odio en el menosprecio de él, aunque no nos haya ofendido, entonces hay que pensarla¹⁷⁷ como una ofensa a la humanidad en general, y por tanto, como [si hubiera sido] cometida contra otro. A quien actúa directamente en contra de su provecho justo se lo llama también a veces necio, aunque sólo se perjudica a sí mismo. *Arouet*, el padre de Voltaire, le dijo a alguien que lo felicitaba por la buena fama de sus hijos: “Tengo por hijos a dos necios; uno es necio en prosa, y el otro en verso” (pues uno había adherido al jansenismo y fue perseguido, y el otro tuvo que pagar con la Bastilla sus poemas burlescos).¹⁷⁸ En general, el tonto asigna a las *cosas*, y el necio se asigna *a sí mismo*, un valor mayor que el que debería razonablemente asignar.

Al calificar a una persona como *engreída* o *fatua* se presupone también el concepto de su *insensatez* como necedad. El primero es un necio joven, el otro es un necio viejo; a los dos los llevan por mal camino los bribones o los pícaros;

¹⁷⁷ Conviene entender: “hay que pensar esa necedad”.

¹⁷⁸ Según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 362, la frase se encuentra en el libro anónimo *Lebensbeschreibung Voltaires* (1787). Se trata de la traducción alemana de la obra de M*** [Théophile Duvernet]: *La vie de Voltaire* (1786).

por lo cual el primero recibe todavía, empero, compasión; pero el otro, amargo sarcasmo. Un ingenioso filósofo y poeta alemán¹⁷⁹ explicó los calificativos *fat* y *sot* (bajo la denominación común de *fou*) mediante un ejemplo: “El primero, decía, es un joven alemán que va a París; el segundo es aquél mismo, luego que ha regresado de París”.

* * *

La completa debilidad de la mente, ya sea la insuficiencia para el uso animal de la fuerza vital (como entre los *cretinos* de la tierra de Wallis), [212] ya sea también la insuficiencia para la mera imitación mecánica de acciones externas posibles para las bestias (serruchar, cavar, etc.), se llama *idiotéz*, y no se puede denominar enfermedad del alma sino más bien carencia de alma.

C.

De las enfermedades de la mente

§ 50. La división suprema es, como ya se ha indicado más arriba, la [distinción entre] la *enfermedad de las quimeras*¹⁸⁰ (hipocondría) y la *perturbación mental* (manía). La denominación de la primera está tomada de la analogía con el prestar atención al sonido estridente de un grillo (grillo doméstico) en el silencio de la noche, [sonido] que impide

¹⁷⁹ Probablemente se refiera a A. G. Kästner: *Einige Vorlesungen*, 1768 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 362).

¹⁸⁰ Literalmente “enfermedad de los grillos”, como se explicará enseguida.

la tranquilidad de la mente, necesaria para dormir. La enfermedad del hipocondríaco consiste en que ciertas sensaciones corporales internas no indican un mal efectivamente presente en el cuerpo, sino más bien sólo hacen que se lo tema, y la naturaleza humana tiene la peculiaridad (que no tiene el animal) de reforzar o también tornar duradero el sentimiento de ciertas *impresiones* locales, mediante la atención prestada a ellas; mientras que, por el contrario, una *abstracción*, ya sea voluntaria o provocada por otras ocupaciones que produzcan distracción, las hace disminuir y, cuando [esa abstracción] se torna habitual, llega a hacerlas desaparecer.¹⁸¹ De esa manera, la hipocondría, como enfermedad de las quimeras, llega a ser causa de imaginaciones de males corporales de los que el paciente sabe que son imaginaciones, pero a los que de tiempo en tiempo no puede evitar considerar como algo efectivamente real; o al revés, a partir de un mal corporal efectivamente existente (como el de la opresión, después de la comida, debida a la ingestión de alimentos flatulentos) [no puede dejar de] hacerse imaginaciones acerca de toda clase de tropiezos externos inquietantes y preocupaciones acerca de sus negocios, que desaparecen tan pronto como, producida la digestión, ha cesado la flatulencia. — El hipocondríaco es un cazador de grillos (fantaseador) de la especie

¹⁸¹ En otro escrito he observado que con desviar la atención de ciertas sensaciones dolorosas y con dirigirla con empeño a cualquier otro objeto arbitrariamente aferrado en el pensamiento, se puede conseguir rechazarlas a aquéllas de manera que no puedan resultar en enfermedad. [Nota de Kant; el escrito aludido es un pasaje de *Der Streit der Facultäten* (El conflicto de las Facultades, 1798), que lleva por título: “Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein” (“Del poder de la mente, de dominar sus sentimientos de enfermedad con sólo proponérselo”).]

más mezquina: obstinado en no dejarse disuadir de sus imaginaciones, siempre fastidioso para el médico, quien pasa con él su buena dificultad [213] y no puede tranquilizarlo de otro modo que como [se lo hace con] un niño (con píldoras de miga de pan en lugar de medicinas); y cuando este paciente, que por los continuos achaques no puede nunca estar enfermo, consulta libros de medicina, se torna completamente insoportable; porque cree sentir en su cuerpo todos los males que lee en el libro. — — Para la caracterización de esa enfermedad de la imaginación sirve la extraordinaria jovialidad, el vivaz ingenio y la alegre risa a los que este enfermo se siente entregado muchas veces, siendo de ese modo juguete, siempre mudable, de sus estados de ánimo. El temor puerilmente angustioso ante el pensamiento de la *muerte* alimenta esta enfermedad. Pero quien no pueda, con ánimo viril, poner la mirada más allá de esos pensamientos, nunca disfrutará plenamente de la vida.

De este lado del límite de la perturbación mental está todavía el *cambio súbito de los estados de ánimo (raptus)*, un salto inesperado de un tema a otro enteramente diferente, que nadie espera. A veces precede a la molestia que anuncia; pero a menudo la mente está ya tan trastornada, que esos ataques de irregularidad se vuelven para ella la regla. — El suicidio es, con frecuencia, mero efecto de un *raptus*. Pues quien se corta la garganta en el arrebato de la emoción, poco después, pacientemente, se la deja coser.

La *melancolía (melancholia)* puede ser también una mera ilusión de miseria que se procura a sí mismo el *caviloso* atormentador de sí mismo (inclinado a afligirse). De por sí no llega a ser perturbación de la mente, pero puede muy

bien llevar a ella. — Por lo demás, es una expresión errónea, aunque frecuente, hablar de un *caviloso* matemático (p. ej. el prof. Hausen),¹⁸² cuando se quiere decir que es de pensamiento profundo.¹⁸³

§ 51. El *delirio* (*delirium*) de quien está despierto, en estado *febril*, es una enfermedad corporal y requiere tratamiento médico. Sólo se llama *loco* al delirante en quien el médico no percibe ninguno de esos síndromes morbosos; para [referirse a] lo cual la palabra *perturbado* es sólo una expresión atenuada. Por consiguiente, si alguien ha provocado intencionalmente una desgracia y se plantea la cuestión de si es culpable, y cuál es su culpa por eso, y por consiguiente hay que decidir previamente si en aquel momento estaba loco, o no lo estaba, el tribunal de justicia no puede remitirlo a la facultad de medicina, sino que debería (por incompetencia del tribunal de justicia) remitirlo a la facultad de filosofía. Pues la cuestión de si el acusado, al cometer el hecho, estaba en posesión de sus facultades naturales de entender y [214] de juzgar, es [una cuestión] enteramente psicológica, y aunque una anomalía corporal de los órganos del alma pudiera quizá ser, a veces, la causa de una transgresión antinatural de la ley del deber (ínsita en todo ser humano), los médicos y los fisiólogos en general no han llegado todavía, sin embargo, a comprender tan profundamente la maquinaria de los se-

¹⁸² C. A. Hausen (1693-1745), profesor de matemáticas en Leipzig (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen", Ed. Acad. VII, 362).

¹⁸³ Distinción lexicológica intraducible. La expresión alemana para "melancolía" es *Tiefsinnigkeit*, que significa literalmente "sumirse en profunda meditación", "cavilosidad"; la propiedad que se atribuye correctamente al matemático es, en cambio, la de ser, no *tiefsinnig* ("sumido en profunda meditación"), sino *tiefdenkend*, "de pensamiento profundo".

res humanos, como para poder explicar, a partir de ella, el arrebató que lleva a semejante acción criminal, o para poder predecirlo (sin disección anatómica del cuerpo); y una *medicina forense* (*medicina forensis*) —cuando se plantea la cuestión de si el estado mental del autor del hecho ha sido la locura, o si ha sido una decisión tomada con el entendimiento sano— es intromisión en un asunto ajeno, acerca del cual el juez no entiende nada, o al menos, [es un asunto] que [el juez] debe remitir —como algo que no pertenece a su fuero—¹⁸⁴ a otra facultad.¹⁸⁵

§ 52. Es difícil introducir una división sistemática en aquello que es desorden incurable y esencial. Es, también, poco provechoso ocuparse de ello; porque como las fuerzas del sujeto no cooperan para ello (como bien es el caso en las enfermedades del cuerpo), y como, empero, ese propósito sólo puede alcanzarse mediante el uso del entendimiento propio, todo método curativo que tenga este propósito debe resultar infructuoso. Sin embargo, la antropología —aunque ella en esto sólo indirectamente pueda ser pragmática, a saber, sólo para prescribir omisiones—¹⁸⁶ exige que se intente al

¹⁸⁴ Los guiones de esta frase son agregado de nuestra traducción.

¹⁸⁵ Así, un juez, en un caso en el que una persona, por desesperación por haber sido condenada al presidio, quitó la vida a un niño, la declaró loca, y en consecuencia, libre de la pena de muerte. — Pues, dijo, quien de premisas falsas deduce consecuencias verdaderas está loco. Y aquella persona adoptó por principio que la condena al presidio era una deshonra indeleble, peor que la muerte (lo cual es falso), y a través de esa conclusión llegó a formarse el propósito de hacerse merecedora de la muerte. — En consecuencia, estaba loca, y tenía que ser dispensada de la pena de muerte. — Sobre la base de este argumento sería fácil declarar locos a todos los criminales, a los que se debería compadecer y curar, pero no castigar. [Nota de Kant].

¹⁸⁶ Los guiones de esta frase son agregado de nuestra traducción.

menos un compendio sinóptico general de ésta que es la más profunda degradación de la humanidad, pero que procede de la naturaleza. La locura en general se puede dividir en *tumultuosa, metódica y sistemática*.

1) *Amencia (amentia)* es la incapacidad de disponer las propias representaciones ni siquiera en la articulación necesaria para la posibilidad de la experiencia. En los manicomios, el sexo femenino, por [215] su locuacidad, es el más sujeto a esta enfermedad; a saber, a introducir, en lo que relatan, tantos agregados de su vivaz imaginación, que nadie comprende lo que propiamente querían decir. Esta primera locura es *tumultuosa*.

2) *Demencia (dementia)* es aquella perturbación de la mente en la que todo lo que el loco relata se adapta, por cierto, a las leyes formales del pensar [requeridas] para la posibilidad de una experiencia; pero en virtud de una imaginación que inventa erróneamente, representaciones producidas por él mismo son tenidas por percepciones. De esta especie son aquellos que creen estar rodeados de enemigos por todas partes; que consideran todos los gestos, palabras u otras acciones indiferentes de los demás como si estuvieran dirigidas a ellos, y como si fueran lazos que se les tienden. — Éstos, en su desdichado desvarío, son muchas veces tan agudos para interpretar lo que otros hacen despreocupadamente, de modo de entenderlo como si estuviera dirigido a ellos, que sólo con que los datos fueran verdaderos, habría que rendir honor a su entendimiento. — No he visto nunca que alguien haya sanado de esta enfermedad (pues es una particular disposición para razonar desafortunadamente). Pero no han de contarse entre los locos de hospicio; porque

preocupados sólo por sí mismos, dirigen su presunta astucia sólo a su propia conservación, sin poner en peligro a otros, y por tanto no es necesario encerrarlos por seguridad. Esta segunda locura es *metódica*.

3) *Insania (insania)* es una *facultad de juzgar* perturbada; por ella, la mente se demora en analogías que se confunden con los conceptos de cosas semejantes entre sí, y así la imaginación finge un juego semejante al entendimiento,¹⁸⁷ [juego] que consiste en conectar cosas incongruentes, como si [esa conexión] fuera el universal bajo el cual estuvieran contenidas esas últimas representaciones. Los enfermos psíquicos de esta especie muchas veces están muy contentos, inventan disparates y se complacen en la riqueza de tan extenso parentesco de conceptos que, en su opinión, concuerdan entre sí. — El demente de esta especie no tiene cura; porque él, como la poesía en general, es creativo y entretenido en virtud de su variedad. — Esta tercera locura es, ciertamente, *metódica*, pero sólo *de manera fragmentaria*.

4) *Vesania (vesania)* es la enfermedad de una *razón* perturbada. — El enfermo psíquico se remonta por encima de toda la escala de la experiencia, y busca con ahínco principios que puedan estar enteramente eximidos de la piedra de toque de la experiencia, y cree comprender lo incomprendible. — El hallazgo [216] de la cuadratura del círculo, del *perpetuum mobile*, el descubrimiento de las fuerzas suprasensibles de la naturaleza y la comprensión del misterio de la Trinidad están en su poder. Es el más tranquilo de todos los internados en el hospital, y en virtud de su especulación cerrada sobre

¹⁸⁷ Probablemente haya que entender aquí: “semejante al juego del entendimiento”. Así traduce Gaos, ed. cit., p. 137.

sí misma es el que está más lejos del frenesí; porque él, con completa autosuficiencia, pasa por encima de todas las dificultades de la investigación. — Esta cuarta especie de locura se podría llamar *sistemática*.

Pues en esta última especie de perturbaciones de la mente no hay mero desorden y desviación de la regla del uso de la razón, sino que hay además *positiva sinrazón*, es decir, *otra* regla, un punto de vista completamente diferente, adonde el alma, por decirlo así, es llevada, y desde el cual ella ve todos los objetos de otra manera; y se encuentra desplazada del *sensorio communi*, que se requiere para la unidad de la *vida* (del animal) y situada en un lugar alejado de él (de ahí la palabra *locura*);¹⁸⁸ tal como un paisaje montañoso, dibujado a vista de pájaro, da ocasión a un juicio acerca de la región muy otro que si se la contemplara desde el llano. Por cierto, el alma no se siente ni se ve a sí misma en otro lugar (pues no puede percibirse a sí misma en su lugar en el espacio sin incurrir en contradicción, porque en ese caso se intuiría como objeto de su sentido externo, mientras que para sí misma sólo puede ser objeto del sentido interno) pero con ello se explica, lo mejor que se puede, lo que se llama la locura.¹⁸⁹ — Pero es admirable que las fuerzas de la mente trastornada se reúnan ordenadamente en un sistema, y que la naturaleza procure introducir, incluso en la sinrazón, un principio de enlace de ellas, para que la facultad de pensar no permanezca sin empleo, aunque no objetivamente, para el conocimiento

¹⁸⁸ La palabra alemana *Verrückung*, que traducimos por “locura”, significa también “desplazamiento” (dislocación).

¹⁸⁹ Conviene recordar aquí el sentido de “desplazamiento” o de “dislocación” presente en la palabra alemana con que se designa la locura.

verdadero de las cosas, al menos de manera sólo subjetiva, para los fines de la vida animal.

Por el contrario, el intento de observarse uno a sí mismo por medios físicos en un estado cercano a la locura, en el cual uno se ha puesto voluntariamente,¹⁹⁰ para entender mejor, mediante esta observación, también el [estado] involuntario, muestra suficiente razón para indagar las causas de los fenómenos. Pero es peligroso hacer experimentos con la mente y ponerla enferma en cierto grado, para observarla y para indagar su naturaleza por medio de fenómenos que así se pudieran encontrar. — Así, *Helmont*¹⁹¹ pretende que después de administrarse una cierta dosis de napel (una raíz tóxica)¹⁹² percibió una sensación como [217] *si pensase con el estómago*. Otro médico incrementó poco a poco la dosis de alcanfor hasta que le pareció que todo, en la calle, estaba en gran tumulto. Muchos han experimentado en sí mismos con opio hasta tal punto, que caían en debilidad mental cuando dejaban de emplear ese recurso de estimulación de los pensamientos. — Una demencia artificial podría fácilmente convertirse en verdadera.

¹⁹⁰ Quizá haya que entender aquí: “el intento de observarse uno a sí mismo en un estado cercano a la locura, en el cual uno se ha puesto voluntariamente por medios físicos”. Así traduce Gaos.

¹⁹¹ Johan Bapista van Helmont (1578-1664) médico y químico. Su experimento aparece mencionado en G. A. Spiess: *Johan Baptista van Helmont's System der Medizin*, 1840 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 362). Un hijo suyo, Franciscus Mercurius Van Helmont (1614-1699), desarrolló una filosofía natural que pudiera haber tenido influencia sobre Leibniz.

¹⁹² *Aconitum napellus*, planta medicinal.

Observaciones sueltas

§ 53. Con el desarrollo de los gérmenes para la reproducción¹⁹³ se desarrolla a la vez el germen de la locura; de modo que ésta es hereditaria. Es peligroso ingresar por matrimonio en familias en las que haya habido aun un único sujeto semejante. Pues por muchos que sean los hijos de un matrimonio que hayan quedado libres de esta herencia funesta por haber salido todos ellos, p. ej., semejantes al padre, o a los padres o abuelos de éste, sin embargo, si la madre ha tenido en su familia tan sólo un único niño loco (aunque ella misma esté libre de ese mal) aparece alguna vez en ese matrimonio un niño que sale a la familia materna (como se puede advertir también por la semejanza de figura) y que lleva en sí una perturbación mental *heredada*.

Muchas veces se pretende que se puede indicar la causa accidental de esta enfermedad, de manera que no hubiera que representarla como heredada, sino como contraída, como si el infeliz mismo fuera responsable de ella. “Se ha vuelto loco por *amor*” se dice de uno; del otro: “se volvió loco por *orgullo*”; de un tercero se dice incluso: “ha *estudiado demasiado*”. — El enamorarse de una persona de calidad, a quien es grandísima necedad proponer matrimonio, no fue la causa, sino el efecto de la locura; y por lo que respecta al orgullo, la exigencia de una persona insignificante, de que otros se inclinen ante ella, y el poner reparos a que [otros] se *precien* ante ella, *presupone* una locura sin la cual ella no habría caído en semejante comportamiento.

¹⁹³ Gaos: “hasta la reproducción”.

Por lo que toca a el *exceso de estudio*,¹⁹⁴ no hay necesidad de prevenir a los jóvenes contra ello. Más necesarias son en esto, con los jóvenes, [218] las espuelas que las riendas. Incluso el intenso y continuo esfuerzo en este punto puede, ciertamente, *cansar* la mente, de manera que por ello la persona puede llegar a hastiarse de la ciencia; pero no puede *destemplanarla*, si antes no era ya extravagante y gustaba, por ello, de los libros místicos y de las revelaciones que sobrepasan el sano entendimiento humano. Entre esto se cuenta también la propensión a dedicarse enteramente a la lectura de aquellos libros que han recibido cierta unción sagrada, sin atender a lo moral que hay en ellos, [sino] meramente por la letra; para lo cual cierto autor halló la expresión: “Está loco de escritura”.

Dudo que haya una diferencia entre el delirio general (*delirium generale*) y el que está fijado en un objeto determinado (*delirium circa obiectum*). La *sinrazón* (que es algo positivo, y no mera falta de razón) es, tanto como la razón, una mera *forma* a la cual pueden ser adaptados los objetos; y ambas, por consiguiente, se refieren a lo universal. Pero al producirse la *eclosión* de la disposición a la locura (que por lo común acontece de manera súbita) lo primero que se le presenta a la mente (la *materia* con la que accidentalmente se topa, acerca de la cual, después, se desvaría) es aquello acerca de lo que

¹⁹⁴ Es un fenómeno corriente el que los hombres de negocios cometan un exceso de transacciones y se pierdan en planes ambiciosos que sobrepasan sus fuerzas. Pero los padres preocupados no tienen nada que temer por la exageración de la diligencia de los jóvenes (con tal que, por lo demás, ellos gocen de salud mental). [218] La naturaleza impide ya por sí misma tales sobrecargas del saber, haciendo que al estudiante le causen hastío las cosas acerca de las cuales ha meditado hasta romperse la cabeza, pero en vano.

de ahí en adelante el loco desvaría preferentemente; porque, por la novedad de la impresión, se fija en él más firmemente que lo demás que sigue.

De alguien a quien se le ha trastornado la cabeza se dice también: "ha pasado la línea"; como si una persona que por primera vez cruzase la línea media de la zona cálida¹⁹⁵ estuviera en peligro de perder el entendimiento. Pero eso es sólo un malentendido. Sólo quiere decir algo así como: el fatuo que espera recoger oro sin gran esfuerzo con un viaje a la India,¹⁹⁶ traza ya aquí como un necio su plan; pero durante la realización de éste crece el joven delirio, y al regresar, aunque la suerte le haya sido propicia, [ese delirio] se muestra en su completo desarrollo.

La sospecha de que alguien no anda bien de la cabeza recae ya sobre quien *habla en voz alta* consigo mismo, o es sorprendido cuando *gesticula* para sí mismo en [la soledad de] su cuarto. — Más aún si cree [219] ser favorecido, o afligido, con inspiraciones, y cree estar en conversación y trato con seres superiores; pero no, si admite que quizá otros hombres santos sean capaces de tales intuiciones suprasensibles, pero no cree ser escogido él mismo para ello, e incluso reconoce no desearlo siquiera, y por tanto se exceptúa.

La única característica universal de la locura es la pérdida del *sentido común* (*sensus communis*) y la aparición, en cambio, de un *sentido privado lógico* (*sensus privatus*); p. ej. una persona ve, en pleno día, una luz que arde sobre su mesa, mientras que otro que allí está no la ve; u oye una voz que nadie más oye. Pues una piedra de toque subjetivamente necesaria de la

¹⁹⁵ Se refiere a la línea ecuatorial.

¹⁹⁶ Probablemente quiera decir: "a las Indias occidentales".

corrección de nuestros juicios en general, y por consiguiente también de la salud de nuestro entendimiento, es que lo medimos a éste con el *entendimiento de otros*, y no nos *aislamos* con el nuestro juzgando *públicamente*, por decirlo así, con nuestra representación privada. Por eso, la prohibición de libros que se refieren solamente a opiniones teóricas (principalmente si no tienen influencia alguna sobre el obrar y omitir legales) ofende a la humanidad. Pues con ello se nos sustrae, si no el único medio, sí empero el medio mayor y más útil de corregir nuestros *propios* pensamientos, lo que ocurre cuando los exponemos públicamente para ver si concuerdan con el entendimiento de otras personas; porque de otra manera, algo meramente subjetivo (p. ej. una costumbre o una inclinación) se tendría fácilmente por objetivo; en lo cual, precisamente, consiste la apariencia ilusoria de la que se dice que engaña; o más bien, por la cual uno es inducido a engañarse a sí mismo en la aplicación de una regla. — Aquel que no hace caso de esta piedra de toque, sino que se mete en la cabeza reconocer por válido el sentido privado, sin el sentido común o incluso contra éste, está entregado a un juego del pensamiento en el cual se ve a sí mismo, actúa y juzga en su propio mundo (como en un sueño) y no en un mundo que comparte con otros.¹⁹⁷ — A veces puede depender sólo de las expresiones mediante las cuales una mente que por lo general piensa claramente quiere comunicar a otros sus percepciones externas, el que éstas no concuerden con el principio del sentido común, y ella se empecine en su sentido propio. Así, el agudo autor de la *Oceana*, *Harrington*,

¹⁹⁷ Quizá haya aquí una alusión a Heráclito.

tenía la manía de que sus exhalaciones (*effluvia*) se desprendían de su piel en forma de moscas.¹⁹⁸ Pero ellas pueden muy bien haber sido efectos eléctricos sobre algún cuerpo sobrecargado de esta materia, de lo cual también otros [220] dicen haber tenido experiencia; y él quizá haya querido indicar con eso solamente una semejanza entre lo que sentía y esa emisión, y no que haya visto tales moscas.

La locura con *furia* (*rabies*), con una emoción de ira (contra un objeto verdadero o imaginario) que lo torna insensible¹⁹⁹ a todas las impresiones que vienen del exterior, es sólo una variante de la perturbación, que frecuentemente parece más terrible de lo que es por sus consecuencias; la cual, como el paroxismo en una enfermedad febril, no radica tanto en la mente, sino que más bien es provocada por causas materiales y con frecuencia puede ser suprimida por el médico con una única ²⁰⁰ dosis [de medicina].

De los talentos en la facultad cognoscitiva

§ 54. Por *talento* (don natural) se entiende aquella excelencia de la facultad cognoscitiva que no depende de la instrucción, sino de la disposición natural del sujeto. Son el

¹⁹⁸ James Harrington, autor de *Oceana*, una teoría del Estado. Debido a una dosis excesiva de guayacán (una planta que se usaba entonces para el tratamiento de ciertas enfermedades) cayó en un delirio en el que afirmaba que sus espíritus vitales se evaporaban en forma de pájaros, de moscas y de grillos (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen", en Ed. Acad. VII, 362).

¹⁹⁹ Conviene entender: "que torna insensible al doliente".

²⁰⁰ En lugar de "una única" dice en el original "Una", haciendo resaltar la unicidad con la letra mayúscula.

ingenio productivo (*ingenium strictius s. materialiter dictum*), la *sagacidad* y la *originalidad* en el pensar (el genio).

El ingenio es, o bien ingenio *comparativo* (*ingenium comparans*), o bien ingenio *argumentativo* (*ingenium argutans*). El ingenio *aparea* (asemeja) representaciones heterogéneas, que muchas veces están, según la ley de la imaginación (de la asociación), muy alejadas unas de otras, y es una peculiar facultad de tornar algo semejante a algo, la cual pertenece al entendimiento (como facultad del conocimiento de lo universal) en cuanto éste clasifica los objetos bajo géneros. Después, le hace falta la facultad de juzgar, para determinar lo particular bajo lo universal, y para emplear la facultad de pensar para el *conocimiento*. — No se puede, por medio del mecanismo de la escuela y la coerción de ésta, aprender a ser *ingenioso* (en el hablar o en el escribir); sino que eso, como un talento especial, forma parte de la *liberalidad* de la manera de sentir en la recíproca comunicación de pensamientos (*veniam damus petimusque vicissim*);²⁰¹ [forma parte, pues,] de una propiedad del entendimiento en general difícil de definir, —de la *amabilidad* de él, por decirlo así—, que contrasta con el *rigor* de la facultad de juzgar (*iudicium discretivum*) en la aplicación de lo universal a lo particular ([en la aplicación] de los conceptos del género a los de la especie), que es lo que *pone límites* tanto a la facultad de asemejar, como a la propensión a hacerlo.

²⁰¹ Mutuamente nos damos y nos pedimos benevolencia. Cita de Horacio: *Arte poética*, 11 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 362).

De la diferencia específica del ingenio comparativo y el argumentativo

A.

Del ingenio productivo

§ 55. Es agradable, grato y estimulante, encontrar semejanzas entre cosas heterogéneas y así dar materia al entendimiento —lo que hace el ingenio—²⁰² para tornar universales sus conceptos. La facultad de juzgar, por el contrario, que limita los conceptos y contribuye más a la corrección de ellos que a su ampliación, es mencionada y recomendada, por cierto, con gran consideración, pero es seria y rigurosa, y limita la libertad de pensar, y por ello es impopular. El hacer y el omitir del ingenio comparativo son más bien un juego; pero los de la facultad de juzgar²⁰³ son más bien un asunto serio. — Aquél es más bien una floración de la juventud; éste, un fruto maduro de la edad. Quien los reúne a ambos, en grado elevado, en un producto del espíritu, es *discreto* (*perspicax*).

El ingenio procura atrapar *ocurrencias*; la facultad de juzgar se esfuerza por alcanzar *comprensión*. La circunspección es *virtud propia del burgomaestre* ([la virtud de] guardar y administrar la ciudad bajo el mandato del castillo, según leyes dadas). Por el contrario, sus compatriotas le contaron por un mérito a *Buffon*, el gran autor del Sistema de la Naturaleza, el zanjar las cuestiones de manera *atrevida* (*hardi*),

²⁰² Los guiones en esta frase son agregado de esta traducción.

²⁰³ Hay que entender: el hacer y el omitir propios de la facultad de juzgar.

dejando de lado los reparos de la facultad de juzgar, aunque eso, como acto temerario, se parece bastante a la inmodestia (frivolidad). — El ingenio busca más bien la *salsa*; la facultad de juzgar, el *alimento*. La caza de *donaires* (*bons mots*), como la ejercía abundantemente el abate Trublet,²⁰⁴ sometiendo a tormento al ingenio, produce mentes superficiales, o disgusta, directamente, a la mente profunda. Es fértil inventor de *modas*, es decir, de reglas de comportamiento adoptadas, que sólo agradan por su novedad, y que antes de llegar a ser *usos*, deben ser reemplazadas por otras formas que son igualmente transitorias.

El ingenio que se aplica a juegos de palabras es *superficial*; la cavilación vacía (micrología) de la facultad de juzgar es *pedante*. Se llama ingenio *caprichoso* a aquel que surge de la propensión de la mente a las *paradojas*; en él, por detrás del tono candoroso de la simplicidad, asoma el socarrón (astuto) para exponer a alguien (o la opinión de alguien) a la burla, [222] exaltando con aparentes alabanzas lo contrario de lo que es digno de elogio (mofa); p. ej. “El arte de Swift, de arrastrarse en la poesía”,²⁰⁵ o el *Hudibras* de Butler;²⁰⁶ tal

²⁰⁴ Nicolas Charles Trublet (1697-1770), autor de *Essais sur divers sujets de littérature et de morale*, 1754 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 362).

²⁰⁵ *Perí Báthous s. Anti-Sublime. Das ist: D. Swifts neueste Dichtkunst, oder Kunst, in der Poesie zu kriechen*. Traducido del inglés al alemán, Leipzig, 1733 (según Karl Vorländer en su edición de la *Antropología: Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Herausgegeben von Karl Vorländer. Mit einer Einleitung von Joachim Kopper und einem zusätzlichen Anhang von Rudolf Malter. Hamburgo, Felix Meiner, 7ma. ed., 1980, p. 142).

²⁰⁶ *Hudibras*. Sátira en verso por Samuel Butler el viejo (1620-1680), aparecida en tres partes entre 1663 y 1678 (según *Kindlers Literatur Lexikon*, Munich, DTV, 1974, tomo 11, p. 4659).

ingenio para hacer, mediante el contraste, aún más despreciable lo despreciable, es muy estimulante, por la sorpresa de lo inesperado; pero sigue siendo siempre sólo un *juego* y un ingenio ligero (como el de Voltaire); por el contrario, aquel que (como Young en sus sátiras)²⁰⁷ presenta principios verdaderos e importantes, expresándolos de esa manera, se puede llamar un ingenio de gran peso, porque es un *asunto serio*, y suscita más admiración que regocijo.

Un *refrán* (*proverbium*) no es un *donaire* (*bon mot*); pues es una fórmula que se ha vuelto común, para expresar un pensamiento que se transmite por imitación y puede muy bien haber sido un donaire en boca del primero [que lo expresó]. Hablar por refranes es, por eso, el lenguaje de la plebe, y demuestra completa falta de ingenio en el trato con el mundo elegante.

La rigurosa exactitud y profundidad no es asunto del ingenio; pero en la medida en que éste, por medio de lo figurativo que añade al pensamiento, puede ser un vehículo o un envoltorio para la razón y para la aplicación de ésta en sus ideas moral-prácticas, se puede concebir un ingenio rigurosamente exacto y profundo (a diferencia del superficial). Se cita como una de las sentencias (admirables, según se dice),²⁰⁸ de *Samuel Johnson* acerca de las mujeres, la que aparece en la biografía de *Waller*: “Alabó, sin duda, a muchas con quienes habría temido casarse; y se casó quizá con una

²⁰⁷ Edward Young (1683-1765): *The Love of Fame, in seven characteristic satires* (1728). Traducción alemana de 1778 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 362).

²⁰⁸ Los paréntesis son agregado de esta traducción.

a la que se habría avergonzado de alabar²⁰⁹. Todo lo admirable consiste aquí en el juego de la antítesis; la razón no gana nada con ello. — Pero cuando se trataba de cuestiones disputadas por la razón, su amigo *Boswell* no pudo encontrar ninguna sentencia oracular —de las que buscaba con tanto ahínco—²¹⁰ que demostrase ni el más mínimo ingenio; sino que en general todo lo que produjo acerca de los escépticos en materia de religión o del derecho de un gobierno, o incluso solamente acerca de la libertad humana, se redujo, por el despotismo de sus sentencias, natural en él, y arraigado por la zalamería de los aduladores, a tosca grosería, que sus admiradores prefieren llamar *reciedumbre*;²¹¹ pero que demostraba su gran [223] incapacidad de unir, en el mismo pensamiento, el ingenio con la rigurosa exactitud y profundidad. — También parece que los hombres influyentes que no prestaron oídos a los amigos de él que lo proponían como un miembro extraordinariamente apto para el parlamento, apreciaron debidamente su talento. — Pues el ingenio que basta para compilar el diccionario de una lengua²¹² no alcanza por eso para

²⁰⁹ Samuel Johnson (1709-1784). En su obra *Lives of the Most Eminent English Poets* (10 tomos, 1779-1781) se encuentra la biografía del poeta inglés Edmund Waller (1606-1687).

²¹⁰ Los guiones son agregado de esta traducción.

²¹¹ Boswell relata que cuando cierto lord, en su presencia, expresó su pesar porque Johnson no había recibido una educación más refinada, *Baretti* habría dicho: “¡No, no, mylord! Usted habría podido hacer con él lo que hubiese querido, que siempre habría seguido siendo un *oso*”. “¿Pero al menos un *oso bailador*?”, dijo el otro; y un tercero, amigo suyo, quiso suavizar eso diciendo: “*De oso no tiene nada más que la piel*”. [Nota de Kant. La anécdota está tomada de James Boswell (1740-1795): *The Life of Samuel Johnson, LL. D.*, [etc.], 1791; Baretti es el poeta italiano Giuseppe Baretti (1719-1789)].

²¹² La obra principal de S. Johnson fue su *Dictionary of the English language* (1747-1755).

despertar y dar vida a las ideas de la razón que se necesitan para entender en los asuntos importantes. — La *modestia* se presenta por sí misma en la mente de quien se siente llamado a ello; y la desconfianza de sus propios talentos, y el no decidir por sí solo sino tomar en consideración también (aunque fuera disimuladamente) el juicio de otros, era una cualidad que nunca le tocó a Johnson.

B.

De la sagacidad o del don de indagación

§ 56. Para *descubrir* algo (que está escondido, ya sea en nosotros mismos o en otro lugar), se precisa, en muchos casos, un talento particular de saber cuál es la mejor manera de buscar: un don natural de *juzgar de antemano* (*iudicii praevisi*) dónde podría encontrarse la verdad; de seguirles el rastro a las cosas, y de aprovechar los mínimos indicios de afinidad para descubrir lo buscado, o para inventarlo. La lógica de las escuelas no nos enseña nada sobre esto. Pero un Bacon de Verulam dio un ejemplo brillante, con su *Organon*,²¹³ del método mediante el cual puede ponerse al descubierto, mediante experimentos, la constitución oculta de las cosas de la naturaleza. Pero ni siquiera este ejemplo alcanza a dar una instrucción según reglas determinadas, acerca de cómo se ha de buscar con buen éxito; pues al hacerlo siempre se debe, ante todo, presuponer algo ([se debe] comenzar por una hipótesis) a partir de lo cual se emprende la marcha; y eso debe

²¹³ Francis Bacon (1561-1626), Barón de Verulam: *Novum organum scientiarum* (1620).

ocurrir según principios, de acuerdo con ciertos indicios; y justamente eso es lo que importa: cómo hay que barruntar los a éstos. Pues es un mal método para la indagación el de aventurarse a ella ciegamente, confiando en la buena suerte de que uno tropiece con una piedra y encuentre un estrato de mineral y con ello descubra un filón. Sin embargo, hay gente que tiene un talento [224] para descubrir los tesoros del conocimiento, como si lo hicieran con una varilla de rabdomante en la mano, sin haberlo aprendido; lo cual no pueden tampoco enseñárselo a otros, sino que sólo pueden mostrarlo a éstos, ya que es un don natural.

C.

De la originalidad de la facultad cognoscitiva, o del genio

§ 57. *Inventar* algo es muy diferente de *descubrir* algo. Pues la cosa que uno *descubre* se supone previamente existente, sólo que aún no conocida, p. ej. América antes de Colón; pero lo que se *inventa*, p. ej. la *pólvora*, no era conocido antes del artífice²¹⁴ que lo hizo. Las dos cosas pueden tener mérito. Pero se puede *encontrar* algo que no se buscaba

²¹⁴ La pólvora había sido usada mucho antes de la época del monje *Schwarz*, ya en el sitio de Algeciras; la invención de ella parece corresponder a los chinos. Pero puede ser, sin embargo, que aquel alemán que tuvo en las manos ese polvo haya realizado experimentos para descomponerlo (p. ej. mediante lixiviación del salitre que se encuentra en él, mediante lavado del carbón, y mediante combustión del azufre) y que así haya *descubierto* [la pólvora], aunque no la haya *inventado*. [Nota de Kant]. Berthold Schwarz (*Bertoldus niger*), originario de la ciudad de Constanza, profesor en la universidad de París en la primera mitad del siglo XIV. Descubridor de la pólvora en Occidente.

(como el alquimista que encontró el fósforo)²¹⁵ y eso no es mérito alguno. — El talento de inventar se llama *genio*. Pero este nombre se aplica siempre sólo a un *artífice*, es decir, a quien es capaz de *hacer* algo, no a aquel que sólo conoce y *sabe* muchas cosas; pero tampoco [se aplica] a un artífice que meramente imita, sino al que tiene la disposición para producir con *originalidad* sus obras; finalmente, [el nombre de genio se le aplica] a éste, solamente si su producto es un *modelo*, es decir, si merece ser imitado como ejemplo (*exemplar*). — Por tanto, el genio de una persona es “la originalidad ejemplar de su talento” (con respecto a esta o aquella especie de productos del arte). Se llama también genio, empero, a una mente que tiene la disposición para ello; pero entonces esta palabra no significa meramente el don natural de una persona, sino también la persona misma. — Ser genio en muchas especialidades es [ser] un genio *vasto* (como Leonardo da Vinci).

El campo propio del genio es el de la imaginación; porque ésta es creativa y está menos sometida que otras facultades a la constricción de reglas, y por ello es tanto más capaz de originalidad. [225] — El mecanismo de la instrucción, por obligar ésta siempre al estudiante a la imitación, es ciertamente desfavorable a la germinación de un genio, en particular en lo que concierne a la originalidad de éste. Pero todo arte requiere ciertas reglas básicas mecánicas, a saber, [reglas] de la adecuación del producto a la idea que sirve de fundamento, es decir, *verdad* en la exhibición del objeto

²¹⁵ En 1669 un alquimista de Hamburgo llamado Brand obtuvo fósforo por destilación de vapores de orina. Lo llamó “fuego frío” (según Vorländer, su edición de la *Antropología*, p. 144).

pensado. Eso debe aprenderse con rigor escolástico, y es, por cierto, un efecto de la imitación. Pero liberar la imaginación también de esta constricción, y dejar que el talento peculiar proceda sin reglas y que *desvaríe*, incluso contra la naturaleza, produciría quizá un delirio original, que por cierto no sería ejemplar, y que por consiguiente tampoco podría ser contado entre lo perteneciente al genio.

Espíritu es el principio *vivificante* en el ser humano. En la lengua francesa, *espíritu* e *ingenio* llevan el mismo nombre, *esprit*. En alemán es diferente. Se dice: un discurso, un escrito, una dama en sociedad, etc., es bella, pero sin espíritu. No importa aquí el acervo de ingenio; pues se puede sentir disgusto también por éste, porque su influjo no deja nada duradero. Si todas las cosas y personas recién mencionadas han de llamarse *espirituales*, deben despertar un *interés*, y deben despertarlo por medio de *ideas*. Pues eso pone en movimiento a la imaginación, la cual ve ante sí un gran campo libre para tales conceptos. Sería quizá recomendable, entonces, que expresáramos la palabra francesa *génie* con la alemana *espíritu peculiar*;²¹⁶ pues nuestra nación se deja persuadir de que los franceses tienen para ello en su propia lengua una palabra que no tenemos nosotros en la nuestra, sino que tendríamos que tomarla prestada de ellos; mientras que, en verdad, *ellos mismos* la han tomado prestada del latín (*genius*), la cual palabra no significa nada más que un espíritu peculiar.

Pero la causa por la cual se denomina con ese nombre *místico* a la ejemplar originalidad del talento, es que aquel que lo tiene no puede explicarse a sí mismo las eclosiones de

²¹⁶ Literalmente: Cómo sería, entonces, si expresáramos la palabra francesa *génie* con la alemana *espíritu peculiar*.

él, ni tampoco puede comprender cómo es que llega a [poseer] un arte que no ha podido aprender. Pues la *invisibilidad* (de la causa de un efecto) es un concepto secundario del espíritu (de un *genius* que ha sido asignado al talentoso ya en su nacimiento) cuya inspiración él se limita, por así decirlo, a seguir. Para ello, las fuerzas de la mente deben ser movidas armónicamente por la imaginación; pues si no fuese así, no se vivificarían, sino que se estorbarían entre sí; y ello debe ocurrir mediante la *naturaleza* del sujeto; [226] por lo cual se puede llamar genio también al talento “por medio del cual la naturaleza da la regla al arte”.²¹⁷

§ 58. Aquí puede quedar sin decidir, si el mundo, en general, es servido particularmente por los grandes genios, porque éstos muchas veces toman caminos nuevos y revelan nuevas perspectivas, o si las mentes mecánicas, aunque no hayan hecho época, no han contribuido más, con su entendimiento cotidiano que progresa lentamente guiado por el bastón y la vara de la experiencia, al crecimiento de las artes y de las ciencias (pues ellas al menos no han provocado ningún desorden, aunque ninguna de ellas haya suscitado admiración). — Pero una casta de ellos, llamada *hombres de genio* (mejor [sería] monos de genio), se ha infiltrado bajo aquel rótulo; esta [casta] emplea el lenguaje de las mentes extraordinariamente favorecidas por la naturaleza; declara que es chapucería el laborioso aprender e investigar, y pretende haber capturado de un golpe el espíritu de toda la ciencia y dispensarlo en pequeñas dosis concentradas y enérgicas. Esta casta, así como la de los curanderos y los charlatanes,

²¹⁷ Cita de *Crítica de la facultad de juzgar*, Ed. Acad. V, 307.

perjudica mucho los progresos de la educación científica y moral, cuando habla acerca de religión, de asuntos de Estado y de moral como [lo haría] un iniciado o un gobernante, desde lo alto de la sede del saber, en tono concluyente, y así sabe disimular la pobreza de espíritu. ¿Qué otra cosa se puede hacer contra esto, más que reír y continuar uno pacientemente su camino con diligencia, orden y claridad, sin tomar en cuenta a esos charlatanes?

§ 59. El genio parece también poseer en sí diversos gémenes originarios, y parece desarrollarlos de manera diferente, según la diversidad del tipo nacional, y del suelo en el que nace. Entre los alemanes se alza más bien en la *raíz*, entre los italianos más en la *copa del árbol*; entre los franceses en la *flor*, y entre los ingleses en el *fruto*.

Además, la mente *universal* (que abarca todas las diferentes ciencias) se distingue del genio, que es la mente inventiva. La primera puede serlo en aquello que puede ser aprendido; a saber, la [mente] que posee el conocimiento histórico de lo que se ha hecho hasta ahora en todas las ciencias (*polibistor*), como Julio César Scalígero. El último²¹⁸ es el hombre que no tanto es de gran *alcance* de espíritu, sino más bien de magnitud intensiva de él para hacer época en todo lo que emprende (como Newton, Leibniz). El genio *arquitectónico*, que entiende metódicamente la conexión de todas las ciencias y cómo se apoyan unas a otras, es un genio sólo subalterno, pero no común. — [227] Hay también, empero, una erudición *gigantesca*, que sin embargo es muchas veces *ciclópea*, pues le falta un ojo; a saber, el [ojo]

²¹⁸ Hay que entender: El genio.

de la verdadera filosofía, para emplear adecuadamente mediante la razón el conjunto del saber histórico, la carga de cien camellos.

Los meros naturalistas de la mente (*élèves de la nature, autodidacti*) también pueden pasar por genios en muchos casos, porque aunque hubieran podido aprender de otros mucho de lo que saben, lo han pensado por sí mismos, y son genios en aquello que, en sí mismo, no es asunto del genio; así, en lo que concierne a las artes mecánicas, en Suiza hay muchos que son inventores en tales artes; pero un niño prodigio de temprana inteligencia (*ingenium praecox*) como *Heinecke* en Lübeck, o como *Baratier* en Halle, de efímera existencia, son desviaciones de la naturaleza, que se aparta de su regla; [son] rarezas apropiadas para el gabinete de historia natural; y su precoz maduración despierta admiración, pero muchas veces despierta también, con razón,²¹⁹ el arrepentimiento de aquellos que la fomentaron.²²⁰

* * *

Como, por fin, el uso completo de la facultad cognoscitiva, para su propio despliegue, incluso en el conocimiento teórico, precisa la razón, que suministra la regla sólo según la cual [esa facultad] se puede desplegar, [resulta que] la de-

²¹⁹ En lugar de “con razón” Ed. Acad. trae: “profundamente”. Seguimos el manuscrito, según lo refiere Oswald Külpe: “Lesarten”, en Ed. Acad. VII, 384.

²²⁰ Christian Heinrich Heinecke, “el niño de Lübeck”, (1721-1725), poseyó una extraordinaria memoria; murió a los cuatro años de edad. Johann Phillip Baratier (1721- 1740) a los cinco años de edad hablaba tres idiomas; pronto tuvo una apariencia de senilidad, y murió a los diecinueve años (según Karl Vorländer en su edición de la *Antropología*, op. cit., p. 149).

manda de la razón sobre aquella [facultad] se puede resumir en las tres preguntas que se plantean según las tres facultades de ella:²²¹

¿*Qué quiero?* (pregunta el entendimiento).²²²

¿*De qué se trata?* (pregunta la facultad de juzgar).

¿*Qué resulta de ello?* (pregunta la razón).

Las mentes son muy diferentes en su capacidad de responder a estas tres preguntas. — La primera requiere sólo una mente clara, para entenderse a sí misma; y ese don natural es bastante común, si se lo ha cultivado un poco; principalmente si se llama la atención sobre ello. — Es mucho menos frecuente que se responda acertadamente a la segunda; pues se ofrecen varias maneras de determinar el concepto presente y de resolver, aparentemente, el problema; ¿cuál es la única que es exactamente adecuada a éste? [228] (p. ej. en procesos, o al comenzar ciertos planes de acción para el mismo fin). Aquí hay un talento de la elección de lo que es precisamente acertado en un cierto caso (*judicium discretivum*), [talento] que es muy buscado, pero también muy poco frecuente. El abogado que llega pertrechado de *muchas* razones que han de acreditar su afirmación hace muy difícil para el juez la sentencia, porque él mismo sólo anda a tien-

²²¹ Probablemente haya que entender aquí: “según las tres facultades de la potencia cognoscitiva”. La palabra en plural *Facultäten* que aparece en el texto (“las tres facultades”) se refiere a la facultad como dependencia de la Universidad, y no a la facultad en el sentido de potencia o capacidad para realizar una función (según Johann Heinrich Zedler: *Grosses vollständiges Universalexicon aller Wissenschaften und Künste*, 1731, 1754). Sin embargo, Reinhard Brandt indica, en su comentario, que la palabra está empleada aquí en este último sentido de potencia o capacidad.

²²² El querer se entiende aquí sólo en sentido teórico: ¿Qué quiero afirmar como *verdadero*? [Nota de Kant].

tas; pero si, después de explicar lo que desea, sabe dar en el punto (pues es sólo uno único) del que se trata, entonces su asunto se despacha con brevedad, y el dictamen de la razón se sigue por sí mismo.

El entendimiento es positivo y disipa las tinieblas de la ignorancia — la facultad de juzgar es más bien negativa, para impedir los errores que se originan en la luz crepuscular en la que aparecen los objetos. — La razón obtura la fuente de los errores (los prejuicios) y consolida con ello al entendimiento en virtud de la universalidad de los principios. — — La erudición libresca aumenta, por cierto, los conocimientos, pero no ensancha el concepto ni la inteligencia, si no interviene la razón. Ésta se distingue del *argüir*, el juego con meros ensayos en el uso de la razón sin una ley de ésta. Si la cuestión es si he de creer en fantasmas, puedo *argüir* de muchas maneras acerca de la posibilidad de ellos; pero la *razón* prohíbe admitir la posibilidad de un fenómeno *de manera supersticiosa*, es decir, sin un principio de explicación de él según leyes de la experiencia.

En virtud de la gran diversidad de las mentes en la manera de considerar los mismos objetos, y también [en la manera de] considerarse ellas entre sí, la naturaleza, mediante el roce de ellas unas con otras, y mediante el enlace y la separación de ellas, produce un espectáculo digno de verse, de infinita variedad, en el escenario de los observadores y pensadores.²²³ Para la clase de los pensadores pueden establecerse, como mandamientos inmutables, las siguientes

²²³ También podría entenderse: “produce un espectáculo digno de verse, en el escenario de los observadores y pensadores de especies infinitamente diversas”.

máximas (que ya han sido mencionadas más arriba como [máximas] que conducen a la sabiduría):

- 1) Pensar *por sí mismo*.
- 2) Pensarse (en la comunicación con seres humanos) en el lugar del *otro*.
- 3) Pensar siempre *en concordancia consigo mismo*.

El primer principio es negativo (*nullius addictus iurare in verba Magistri*);²²⁴ es [el principio] del pensamiento *libre de coacción*; el segundo, positivo, [es el principio] del modo de pensar *liberal* que se acomoda a los conceptos de otros; el tercero [es el principio] del pensamiento *consecuente* (con coherencia lógica); [229] de cada uno de ellos la antropología puede poner ejemplos, pero más aún de sus contrarios.

La revolución más importante en el interior del ser humano es: “su salida de la incapacidad de derecho, de la cual él mismo es culpable”.²²⁵ En lugar de que, hasta ese momento, otros pensarán *por él* y él solamente imitara, o se dejara guiar con andadores, se atreve ahora, aunque todavía vacilante, a andar por sus propios pies en el suelo de la experiencia.

²²⁴ [No] obligado a jurar [fidelidad a] la palabra de ningún maestro. Cita de Horacio: *Epistulae* I, 1, 14 (según según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 363).

²²⁵ Alusión a la definición de *ilustración* ofrecida en el escrito de Kant *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (1784).

LIBRO SEGUNDO

El sentimiento de placer y displacer

División

1) El *placer sensible*, 2) el *placer intelectual*. El primero, o bien A) por el *sentido* (el deleite), o bien B) por la *imaginación* (el gusto); el segundo (a saber, el intelectual), o bien a) por *conceptos* exponibles, o bien b) por *ideas*, — — y así se representa también lo contrario, el *displacer*.

Del placer sensible

A.

Del sentimiento de lo agradable, o del placer sensible en la sensación de un objeto

§ 60. *Deleite* es un placer por medio del sentido; y lo que a éste le da placer se llama *agradable*. *Dolor* es el displacer por medio del sentido; y lo que lo produce es *desagradable*. — No se oponen como adquisición y carencia (+ y 0), sino como adquisición y pérdida (+ y -), es decir, uno no se opone al otro meramente como lo *contradictorio* (*contradictorie s. logice*

oppositum) sino también como lo *contrario* (*contrarie s. realiter oppositum*). — Las expresiones: lo que *complace* o *displace*, y lo que está entre esas dos: lo *indiferente*, son demasiado *amplias*; pues pueden referirse también a lo intelectual; en cuyo caso no coincidirían con deleite y dolor.

Se pueden definir esos sentimientos también por medio del efecto que [231] produce sobre la mente la sensación de nuestro estado. Lo que me impulsa inmediatamente (por medio del sentido) a *abandonar* mi estado (a salir de él) es *desagradable* para mí — me duele; lo que de la misma manera me impulsa a *conservarlo* (a permanecer en él) es *agradable* para mí, me deleita. Pero somos arrastrados inconteniblemente en la corriente del tiempo y en el cambio, a ella ligado, de las sensaciones. Aunque el abandonar un punto del tiempo y el ingresar en el otro es uno y el mismo acto (de cambio), sin embargo en nuestro pensamiento y en la conciencia de ese cambio hay una secuencia de tiempo, conforme a la relación de la causa y el efecto. — Ahora bien, se plantea la cuestión de si [es] la conciencia de *abandonar* el estado presente, o la perspectiva de *ingresar* en un estado futuro, [lo que] despierta en nosotros la sensación de deleite. En el primer caso, el deleite no es nada más que la supresión de un dolor, y algo negativo; en el segundo sería anticipo de una sensación de agrado, y por consiguiente, aumento del estado de placer, y por tanto, algo positivo. Pero se puede adivinar ya de antemano que sólo lo primero tendrá lugar; pues el tiempo nos arrastra del estado presente al futuro (y no a la inversa); y el que nos veamos obligados, primeramente, a salir del estado presente, sin que esté determinado en *cuál* otro estado entraremos, sino solamente que

es otro estado, sólo eso puede ser la causa del sentimiento agradable.

Deleite es el sentimiento de promoción [de la vida]; dolor es el [sentimiento] de un impedimento de la vida. Pero la vida (del animal) es, como ya lo han notado también los médicos, un juego continuo del antagonismo de ambos.

Por consiguiente, a todo deleite debe precederle el dolor; el dolor es siempre lo primero. Pues ¿qué otra cosa resultaría de una continua promoción de la fuerza vital —que sin embargo no puede incrementarse más allá de cierto grado—,²²⁶ sino una rápida muerte de alegría?

Tampoco puede deleite alguno seguir inmediatamente a otro; sino que entre uno y el otro debe intercalarse el dolor. Pequeñas inhibiciones de la fuerza vital, con promociones de ella entremezcladas, son lo que constituye el estado de salud, que erróneamente concebimos como un bienestar continuamente sentido; mientras que consiste sólo en sentimientos agradables que se siguen unos a otros de manera discontinua (con dolor que siempre se presenta entre ellos). El dolor es el acicate de la actividad, y en ésta sentimos primeramente nuestra vida; sin él habría ausencia de vida.

[232] *Los dolores que desaparecen lentamente* (como el sanar gradualmente de una enfermedad, o la lenta recuperación de un capital perdido) *no tienen por consecuencia un deleite vívido, porque la transición es imperceptible. — Estas sentencias del conde Veri las suscribo con entera convicción.*²²⁷

²²⁶ Los guiones son agregado de esta traducción.

²²⁷ Conde Pietro Veri (o Verri): *Idee sull'indole del piacere* (probablemente 1773). Una traducción al alemán fue publicada en 1777 (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 364).

Explicación mediante ejemplos

¿Por qué el juego (especialmente por dinero) es tan atractivo, y si no está demasiado dirigido al provecho propio, es la mejor distracción y el mejor recreo después de un largo esfuerzo de los pensamientos; pues con no hacer nada uno recobra fuerzas sólo lentamente? Porque es el estado de un continuo cambio de temor y esperanza. Después de él, también la cena sabe mejor, y sienta mejor. — ¿Qué es lo que hace que las *obras de teatro* (sean tragedias o comedias) sean tan atrayentes? Porque en todas se presentan ciertas dificultades —inquietud y perplejidad entre esperanza y alegría— y así el juego de emociones contrarias es promoción de la vida para el espectador al final de la pieza, pues lo ha puesto a éste interiormente en movimiento. — ¿Por qué, finalmente, una novela de amor concluye con las bodas, y por qué es fastidioso y de mal gusto un tomo suplementario añadido (como en [el caso de] Fielding) que, de mano de un escritor torpe,²²⁸ la prolonga en la vida matrimonial? Porque los celos, como dolor de los enamorados entre sus alegrías y esperanzas, *antes* de las bodas son un condimento para el lector; pero *en* el matrimonio son un veneno; pues, para hablar en el lenguaje de las novelas, “el fin de las penas de amor es a la vez el fin del amor” (se entiende, con emoción). — ¿Por qué es el trabajo la mejor manera de disfrutar de la vida? Porque es una ocupación molesta (enojosa en sí, y sólo deleitosa por el éxito), y el descanso por la mera desaparición de una larga molestia viene a ser un placer notable: el estar contento; mientras que

²²⁸ Sobre este caso véase la explicación de Kant mismo en el texto de la presente *Antropología*, Ed. Acad. VII, 164.

de otro modo no sería nada que se pudiera disfrutar. — El tabaco (ya sea fumado o aspirado) va acompañado, al comienzo, por una sensación desagradable. Pero precisamente porque la naturaleza (mediante la segregación de mucosidad del paladar o de la nariz) suprime instantáneamente ese dolor, [el tabaco] llega a ser (principalmente el primero) una especie de compañía, por el entretenimiento y la estimulación siempre renovada de las sensaciones e incluso de los pensamientos; aunque éstos, aquí, sólo sean divagantes. — Finalmente, a aquel a quien ningún dolor positivo mueve a la actividad [233] lo afectará, por cierto, uno negativo, el *aburrimiento*, como *vacío* de sensaciones, que percibe en sí la persona acostumbrada al cambio de éstas, al esforzarse por llenar con algo el impulso vital; y frecuentemente lo afectará en tal medida, que se sentirá impulsado a hacer algo en perjuicio de sí mismo, antes que no hacer nada.

Del aburrimiento y la diversión

§ 61. Sentirse vivir, deleitarse, no es, por tanto, sino sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente (que, por tanto, debe de ser un dolor que retorna con igual continuidad). Con eso se explica también la molestia opresiva, y hasta angustiosa, que es el aburrimiento para todos los que prestan atención a su propia vida y al tiempo (las personas cultivadas).²²⁹ Esa presión o ese impulso de abandonar el pun-

²²⁹ El caribe, por su innata falta de vitalidad, está libre de esa molestia. Puede pasar horas con su caña de pescar, sin atrapar nada; la ausencia de pensamientos es carencia del acicate de la actividad, [acicate] que siempre lleva

to del tiempo en el que estamos y pasar al siguiente, produce una aceleración, y puede llevar hasta la decisión de poner fin a la propia vida, porque la persona voluptuosa ha probado todas las especies de goce, y no hay ya ninguno que sea nuevo para ella; como se decía en París acerca de lord Mordaunt: “Los ingleses se ahorcan por pasar el tiempo”.²³⁰ — El vacío de sensaciones, percibido en uno mismo, suscita un horror (*horror vacui*) y, por así decirlo, el sentimiento anticipado de una muerte lenta, que se considera más penosa que si el destino cortase el hilo de la vida de manera repentina.

Con esto se explica también por qué se tienen por idénticos los pasatiempos y el deleite; porque cuanto más rápidamente pasemos el tiempo, tanto más reanimados nos sentimos; como un grupo de personas que durante un paseo en coche se ha entretenido bien conversando durante tres horas, [234] al bajar, si uno de ellos mira el reloj, dice alegremente “¡Cómo ha pasado el tiempo!” o bien “¡Qué corto

consigo un dolor, y del cual aquél está exento. — A nuestro público lector de gusto refinado, los escritos efímeros lo tienen siempre ávido, incluso hambriento, de lectura (una manera de no hacer nada), no para cultivarse, sino para *disfrutar*; de manera que las mentes permanecen con ello siempre vacías, y no es de temer ninguna saturación; con ello, ellas le dan a su ocio laborioso el aspecto de trabajo, y fingen encontrar en él un digno empleo del tiempo, que en nada es mejor, empero, que el que ofrece al público la *Revista del lujo y de las modas*. [Nota de Kant]. Probable fuente de Kant acerca de los caribes es el escrito de Archenholtz *Literatur und Völkerkunde* VI “Acerca de la religión, las costumbres y los usos de los caribes” (1785); El *Journal des Luxus und der Moden* fue editado por F. J. Bertuch y J. M. Kraus desde 1786 (todo según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, en Ed. Acad. VII, 364).

²³⁰ *Lettres de Monsieur l'Abbé Le Blanc. Nouvelle édition de celles qui ont parues sous le titre de lettres d'un François* (1751; trad. alemana de 1770) y Alberti: *Briefe über die Engländer*, 2a. ed. 1774. (Según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, en Ed. Acad. VII, 364).

se nos hizo el tiempo!”. Mientras que por el contrario, si la atención prestada al tiempo no fuese atención prestada a un dolor del que nos esforzamos por librarnos, sino que estuviera dirigida a un deleite, se lamentaría, como es justo, toda pérdida de tiempo. — Las conversaciones que contienen poco cambio de representaciones se llaman *aburridas*, y con eso también, molestas, y un hombre *divertido*, aunque no se lo considere importante, es considerado un hombre agradable, que tan pronto como entra en la habitación alegra los rostros de todos los otros invitados, como si les llevara una alegría debida a la liberación de una molestia.

Pero ¿cómo se explica el fenómeno de que una persona que ha sufrido de aburrimiento durante la mayor parte de su vida, de manera que cada día se le hizo *largo*, al final de la vida se queje por la *brevidad* de la vida? — La causa de eso hay que buscarla en la analogía con una observación semejante, según la cual las millas alemanas (no medidas ni marcadas con mojones, como las verstas rusas) son cada vez *menores* cuanto más cerca estén de la ciudad capital (p. ej. Berlín) y tanto *mayores* cuanto más alejadas estén de ella (en la Pomerania). A saber, la *abundancia* de los objetos divisados (aldeas y casas de campo) produce, en la memoria, la conclusión engañosa de que se ha recorrido un gran espacio, y de que, en consecuencia, ha sido más largo el tiempo necesario para ello; pero el *vacío*, en el último caso, [produce] menos recuerdo de lo visto y por consiguiente [produce] la inferencia de un camino más corto, y en consecuencia, de un tiempo más corto que el que resultaría según el reloj. — De la misma manera, la cantidad de los períodos que señalan la última parte de la vida con múltiples trabajos variados suscitará, en quien es viejo, la imaginación

de que ha transcurrido una época de la vida más larga de lo que habría creído²³¹ según el número de los años [transcurridos]; y el llenar el tiempo con ocupaciones que progresan según un plan y que tienen por consecuencia un fin grande y premeditado (*vitam extendere factis*)²³² es el único medio seguro de llegar a estar contento de la propia vida y de llegar a estar, al mismo tiempo, saciado de vivir. “Cuanto más hayas pensado, cuanto más hayas hecho, tanto más largamente has vivido (incluso en tu propia imaginación)”. — Tal conclusión de la vida ocurre con *satisfacción*.

¿Pero qué ocurre con la *satisfacción* (*acquiescentia*) durante la vida? — Es inalcanzable para el ser humano; ni en sentido moral (estar satisfecho de sí mismo en lo concerniente a la buena conducta) ni en sentido pragmático [235] ([estar satisfecho] con el bienestar que piensa procurarse mediante habilidad y sagacidad). La naturaleza ha puesto en él el dolor al que él no puede escapar, para acicate de la actividad, para hacerle progresar siempre para mejor; e incluso en el último momento de la vida la satisfacción con el último tramo de ella sólo se puede llamar así comparativamente (en parte al compararnos con la suerte de otros, en parte también al compararnos con nosotros mismos); pero nunca es [satisfacción] pura y plena. — Estar satisfecho (absolutamente) en la vida sería *reposo* inactivo y detención de los resortes impulsores, o embotamiento de las sensaciones y de la actividad conectada con ellas. Pero tal [reposo] no puede coexistir con la vida intelectual del ser humano, así como tampoco la detención del corazón, en un

²³¹ Ed. Acad. y Weischedel: “había creído”. Seguimos la lectura del manuscrito (según Oswald Külpe: “Lesarten”, en Ed. Acad. VII, 385).

²³² Extender la vida con hechos.

cuerpo animal, a la cual sigue inevitablemente la muerte si no acontece (mediante el dolor) un nuevo estímulo.

Nota. En esta sección habría que tratar también las *emociones*, como sentimientos de placer y displacer que sobrepasan las limitaciones de la libertad interna en el ser humano. Pero como ellas se suelen mezclar con las *pasiones* y tienen efectivamente estrecho parentesco con éstas, que se presentan en otra sección, a saber, la de la facultad apetitiva, me ocuparé de explicarlas con ocasión de esa tercera sección.

§ 62. Estar habitualmente predispuesto a la alegría es, la mayoría de las veces, una propiedad del temperamento; pero con frecuencia puede ser también consecuencia de principios; como el principio de *Epicuro*, que otros llamaron [principio] *del placer*, y al que por eso dieron mala fama, cuando propiamente había de significar el *corazón siempre alegre* del sabio. — *Ecuánime* es quien no se alegra ni se entristece, y es muy distinto de quien es *indiferente* ante las contingencias de la vida, y que tiene por tanto un sentimiento embotado. — De la ecuanimidad se distingue el tipo de sensibilidad *caprichoso* (presumiblemente llamado, al comienzo, *lunático*),²³³ que es una propensión de un sujeto a ataques de alegría o de tristeza de los cuales él mismo no puede darse razón alguna, y que principalmente se encuentra en el hipocondríaco. Es enteramente diferente del talento *caprichoso* (de un Butler o de un Sterne), en el que la mente ingeniosa, al poner los objetos en una posición intencionalmente trastrocada (cabeza abajo, por decirlo así) con fingida inocencia, le ofrece al oyente o

²³³ La palabra que hemos traducido por 'caprichoso' es *launisch*. Quizá la asociación con "lunático" quiera señalar el parentesco aparente de esta palabra alemana con la palabra *Luna*.

al lector la satisfacción de enderezarlos él mismo. — La *sensibilidad*²³⁴ no es opuesta a aquella ecuanimidad. Pues es una *facultad* [236] y una *fortaleza* de admitir en la mente tanto el estado de placer como el de displacer, o de apartarlos de ella, y puede, por consiguiente, elegir. Por el contrario, la *sensiblería* es una *debilidad* que consiste en dejarse afectar, aun contra la propia voluntad, por participación en los estados de otros, [estados] que pueden jugar a capricho, por decirlo así, con el órgano del sensiblero. La primera es viril; pues el hombre que quiere evitarles molestias o dolor a una mujer o a un niño tiene que tener un sentimiento tan fino como sea necesario para juzgar lo que los otros sienten, no según la fortaleza *de sí mismo*, sino según la *debilidad de ellos*, y la *delicadeza* de su sentir es necesaria para la magnanimidad. Por el contrario, la participación —sin acción—²³⁵ con el sentimiento propio, que consiste en hacer que éste resuene por simpatía con los sentimientos de otros, y en dejarse, así, afectar de manera meramente pasiva, es tonta y pueril. — Así, puede, y debería, haber piedad con buen humor; así se puede, y se debe, realizar de buen humor el trabajo molesto pero necesario; e incluso, morir con buen humor; pues todo eso pierde su valor si se ejecuta o se sufre de mal humor y de mala gana.

Del dolor que se sufre a propósito como algo que no terminará si no es con la vida, se dice que alguien *fija su mente sobre* algo (un mal). — Pero uno no debe fijar su men-

²³⁴ No se trata aquí de la sensibilidad estudiada en la *Critica de la razón pura* como *receptividad*, sino de la sensibilidad psicológica, capacidad de tener sentimientos y de reaccionar afectivamente a los estímulos.

²³⁵ Los guiones son agregado de esta traducción.

te sobre nada;²³⁶ pues lo que no se puede cambiar se debe excluir del pensamiento; porque sería absurdo querer hacer que lo que ha ocurrido no haya ocurrido. Corregirse uno a sí mismo está bien, y es además un deber; pero querer corregir lo que ya está fuera de mi poder, es absurdo. Pero *tomarse a pecho* algo —con lo que se alude a todo buen consejo o a toda buena enseñanza que uno tiene el firme propósito de seguir—²³⁷ es una manera de pensar bien meditada, [que conduce a] conectar la voluntad propia con un sentimiento suficientemente fuerte para ponerla en práctica. — El remordimiento de quien se atormenta a sí mismo en lugar de disponerse interiormente, con prontitud, a mejorar su manera de vivir, es puro trabajo perdido, y puede tener además la mala consecuencia de considerar ya sólo con eso (con el arrepentimiento) cancelado el registro de su deuda, y de eximirse así del esfuerzo por mejorar, que razonablemente debería ahora redoblarse.

§ 63. *Una* manera de deleitarse es a la vez *cultura*: a saber, aumento de la capacidad de disfrutar aún más deleites de esa especie; tal es el [deleite] con ciencias y bellas artes. *Otra* manera es el *desgaste*, que nos hace cada vez menos capaces de seguir gozando. [237] Pero cualquiera sea el camino por el que se busca el deleite, es una máxima principal, como ya se ha dicho antes, la de administrárselo uno a sí mismo de tal manera, que pueda siempre seguir incrementándolo; pues estar harto de él produce aquel es-

²³⁶ En el manuscrito dice: “sobre nada semejante”. Seguimos a Ed. Acad. La expresión que traducimos como “fijar la mente sobre algo” es de interpretación dudosa. Podría entenderse también como “llevar algo a la mente”.

²³⁷ Los guiones son agregado de esta traducción.

tado repulsivo que hace de la vida una carga para la persona mimada y que consume a las mujeres con el nombre de *vapeurs*.²³⁸ — ¡Joven! (repito)²³⁹ ¡aficiónate al trabajo; niegate los deleites, no para *renunciar* a ellos, sino para tenerlos sólo en perspectiva tanto como sea posible! ¡No embotes prematuramente, con el goce, la receptividad para ellos! La madurez de la edad, que nunca hace lamentar la privación de un goce físico cualquiera, te asegurará, en esa misma renuncia, un capital de satisfacción que es independiente del azar y de la ley de la naturaleza.

§ 64. También juzgamos acerca del deleite y del dolor por medio de *superior* complacencia o disgusto por nosotros mismos (a saber, [la complacencia o el disgusto] moral): si debemos negarnos a ellos, o entregarnos a ellos.

1) El objeto puede ser agradable, pero el deleite en él puede *disgustar*. De ahí la expresión: una *amarga alegría*. — Aquél que está en penosas circunstancias de fortuna y hereda a sus padres, o a un pariente digno y bienhechor, no puede evitar alegrarse de la muerte de ellos; pero tampoco puede evitar el reprocharse esa alegría. Eso mismo ocurre en la mente de un adjunto que con no fingida tristeza presencia los funerales de su predecesor, por él venerado.

2) El objeto puede ser *desagradable*; pero el *dolor* por él *complace*. De ahí la expresión *dulce dolor*; p. ej. una viuda que ha quedado en buena situación, y que no admite consuelo;

²³⁸ Sobre “vapeurs” Külpe remite a Rousseau: *Émile*, libro IV, y a Diderot: “R ve de d’Alembert” y cita también a Kant: *Beobachtungen  ber das Gefühl des Sch nen und Erhabenen*, Ed. Acad. II, 246 (Oswald Külpe: “Sachliche Erl uterungen”, en Ed. Acad. VII, 364).

²³⁹ La repetición remite a esta misma *Antropología*, Ed. Acad. VII, 165.

lo cual muchas veces, pero injustamente, se interpreta como afectación.

Por el contrario, el deleite puede, además, complacer; a saber, cuando la persona encuentra deleite en aquellos objetos de los cuales es honroso ocuparse; p. ej. el entretenimiento con bellas artes, en lugar del mero goce sensual, a lo que se agrega la complacencia en ser él (como hombre refinado) capaz de tal deleite. — De manera semejante, el dolor de una persona puede, además, disgustarle. El odio de alguien que ha sido ofendido es dolor; pero quien piensa como es debido no puede evitar reprocharse por guardar en sí, aun después de la satisfacción, resentimiento contra su ofensor.²⁴⁰

[238] § 65. El deleite que *uno mismo* adquiere (por vía legal) se siente doblemente; primero como *ganancia* y después, además, como *mérito* (el reconocimiento interno de la responsabilidad de ser el causante de él). — El dinero obtenido con trabajo deleita, al menos, de *manera más duradera*, que el ganado en un juego de azar; y aun dejando de lado el general carácter perjudicial de la lotería, en la ganancia obtenida mediante ella hay algo de lo cual debe avergonzarse una persona que piense como es debido. — Un mal del que es culpable una causa ajena, *duele*; pero [un mal] del cual uno mismo es culpable, *contrista* y abate.

¿Pero cómo se explica, o se admite, que ante un mal que alguien recibe de otros, se emplee un doble lenguaje? — Así, p. ej., una de las víctimas dice: “Me daría por contento si tuviera aun la menor culpa de ello”; pero otra [dice]: “Me consuela ser enteramente inocente de ello”. — Sufrir sin culpa

²⁴⁰ Literalmente: contra él.

indigna; porque es una ofensa [recibida] de otro. — Sufrir siendo culpable *abate*: porque es un reproche interno. — Se ve fácilmente que de aquellas dos, la segunda es la *mejor* persona.

§ 66. No es precisamente la más amable observación acerca de los seres humanos, la de que el deleite de ellos aumenta al compararlo con el dolor de otros; mientras que el dolor propio se reduce por comparación con los sufrimientos semejantes, o mayores, de los otros. Este efecto es, empero, meramente psicológico (según el principio del contraste: *opposita iuxta se posita magis elucescunt*)²⁴¹ y no tiene ninguna relación con lo moral, como [sí la tendría] en el caso de desearles penas a otros, para poder sentir más profundamente el bienestar del estado propio. A través de la imaginación, uno sufre junto con los otros (tal como, cuando se ve que va a caerse alguien que ha perdido el equilibrio, uno involuntariamente, y en vano, se inclina hacia el lado opuesto, como si quisiera enderezarlo), y sólo está contento de no estar implicado en el mismo destino.²⁴² Por eso el pueblo, con vivo deseo, corre a presenciar la

²⁴¹ Las cosas contrarias se ponen más de manifiesto cuando están puestas unas junto a las otras. El principio parece estar tomado de Georg Friedrich Meier: *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, 1744 (según Reinhard Brandt: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischen Hinsicht* (1798), Hamburgo, editorial Meiner, 1998.

²⁴² *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est incunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.*

Lucret. [Nota de Kant].

Grato es, cuando los vientos turban la superficie del ancho mar contemplar desde tierra el gran trabajo en que está otro; no porque den alegre placer las penas de alguien, sino porque es grato ver de cuáles males estás exento tú mismo.

Lucrecio: *De rerum natura*, II, 1-4.

conducción y la ejecución de un delincuente, como si fuera a una obra de teatro. Pues los sentimientos y los movimientos de la mente que se expresan en su rostro [239] y en su comportamiento tienen sobre el espectador un efecto por simpatía, y después de haberlo sumido a éste en el terror por medio de la imaginación (cuya potencia se ve todavía aumentada por la solemnidad) dejan tras de sí el sentimiento apacible, pero serio, de una distensión que hace sentir con más intensidad el goce de la vida que a ello sigue.

También cuando uno compara su dolor con otros [dolores] posibles en su propia persona, aquél se vuelve, con ello, más soportable. A aquel que se ha roto una pierna se le puede hacer más soportable su desgracia si se le muestra que fácilmente habría podido romperse la nuca.

El medio más completo y más fácil de aliviar todos los dolores es el pensamiento que se le puede sugerir a cualquier persona razonable, de que la vida en general, por lo que respecta al goce de ella —que depende de circunstancias de la suerte—²⁴³ no tiene ningún valor propio; y que, por lo que respecta al empleo de ella, sólo tiene un valor según cuáles sean los fines a los que está dirigida; valor que no puede serle dado a la persona por la suerte, sino que sólo puede dársele la *sabiduría*; y que por tanto está en su poder; quien se preocupa angustiosamente por la pérdida de él, nunca disfrutará de la vida.²⁴⁴

²⁴³ Los guiones son agregado de esta traducción.

²⁴⁴ También podría entenderse: “quien se preocupa angustiosamente por la pérdida de la vida, nunca disfrutará de ella.”

B.

Del sentimiento de lo bello,
es decir,
del placer, en parte sensible, y en parte, intelectual,
en la intuición con reflexión, o del *gusto*.

§ 67. *Gusto*, en el significado propio de la palabra, es, como ya se ha dicho arriba, la propiedad de un órgano (de la lengua, del paladar y de la garganta), de ser afectado específicamente por ciertas materias disueltas al comer o al beber. En su empleo, ha de entenderse ya meramente como *gusto de diferenciación*, ya también, a la vez, como *gusto placentero* (p. ej. si algo es dulce o amargo, o bien si lo gustado (dulce o amargo) es *agradable*). El primero puede producir una concordancia universal en la manera de *calificar* ciertas materias; el último nunca puede producir un juicio de validez universal; a saber, que lo que es agradable para mí (p. ej. lo amargo) será también agradable para cualquiera. La razón de ello es clara: porque el placer o el displacer no forman parte de la facultad cognoscitiva con respecto a los objetos, sino que son [240] determinaciones del sujeto, y por consiguiente no pueden atribuirse a los objetos externos. — El gusto placentero contiene pues, a la vez, el concepto de una diferenciación por complacencia o desagrado, que yo enlazo con la representación del objeto en la percepción o en la imaginación.

Ahora bien, la palabra *gusto* se emplea también para [designar] una facultad sensible de apreciar, [que sirve] para elegir no solamente según la sensación, para mí mismo, sino también según cierta regla que se representa como válida

para todos. Esa regla puede ser *empírica*; pero en ese caso no puede pretender tener verdadera universalidad, y en consecuencia tampoco [puede pretender] necesidad (que en el gusto placentero el juicio de todo otro *deba* concordar con el mío). Así, pues, la regla del gusto en lo referente a las comidas indica, para los alemanes, empezar con una sopa; pero para los ingleses, indica empezar con alimentos sólidos; porque una costumbre difundida poco a poco por imitación lo ha instituido así por regla del servicio de una mesa.

Pero hay también un gusto placentero cuya regla debe estar fundada *a priori*, porque enuncia *necesidad*, y en consecuencia, también validez para todos, acerca de cómo hay que juzgar la representación de un objeto con respecto al sentimiento de placer o de displacer (allí, en consecuencia, interviene secretamente también la razón, aunque el juicio de ella no se pueda deducir de principios racionales ni se pueda demostrar según ellos); y este gusto se podría llamar *raciocinante*, para distinguirlo del *empírico*, que es el gusto de los sentidos (aquél [se podría denominar] *gustus reflectens*; éste, *reflexus*).

Toda *exhibición* de la propia persona o del arte propio, *con gusto*, presupone un *estado social* (de comunicarse uno) que no siempre es sociable (participativo en el placer de los otros) sino que al comienzo, por lo común, es *bárbaro*, insociable y de mera rivalidad. — En la completa soledad nadie embellecerá su casa, ni la adornará; tampoco lo hará para los suyos (mujer e hijos) sino sólo para los extraños, para mostrarse de manera ventajosa. Pero en el *gusto* (en la elección) es decir, en la facultad de juzgar estética, no es inmediatamente la *sensación* (lo material de la representación del objeto), lo

que produce complacencia en él,²⁴⁵ sino [que lo que produce complacencia en el objeto es la manera] cómo la imaginación libre (productiva) combina eso [material] mediante la invención; es decir, la *forma*; pues sólo la forma es [241] capaz de [sustentar] la pretensión de una regla universal para el sentimiento de placer. De la sensación de los sentidos, que puede ser muy diversa según la diferente capacidad sensorial de los sujetos, no se puede esperar tal regla universal. Se puede, pues, definir el gusto así: “Gusto es el poder de la facultad de juicio estético, de elegir de manera universalmente válida”.

Es, por consiguiente, una facultad de enjuiciamiento *social* de objetos externos, en la imaginación. — Aquí la mente siente su libertad, en el juego de las imaginaciones (y por tanto, de la sensibilidad); pues la sociedad con otras personas presupone libertad, —y ese sentimiento es *placer*. — Pero la *validez universal* de ese placer, para todos, —por la cual se distingue la elección con gusto ([elección] de lo bello) de la elección por mera sensación de los sentidos ([elección] de lo que place sólo subjetivamente), es decir, [elección] de lo agradable—²⁴⁶ implica el concepto de una ley; pues sólo según ésta puede ser universal la validez de la complacencia para el que enjuicia. Pero la facultad de representar lo universal es el *entendimiento*. Por tanto, el juicio de gusto es tanto un juicio estético, como un juicio del entendimiento, pero pensado en unión de ambos (y por tanto, el último no [es pensado aquí] como puro). — El enjuiciamiento de un

²⁴⁵ Probablemente haya que entender aquí: “lo que produce complacencia en el objeto”.

²⁴⁶ Los guiones son agregado de esta traducción.

objeto, por el gusto, es un juicio acerca de la concordancia o el conflicto de la libertad en el juego de la imaginación, y de la legislación del entendimiento,²⁴⁷ y por tanto se dirige sólo a *evaluar* estéticamente la forma (esa compatibilidad de las representaciones sensibles),²⁴⁸ y no a crear productos en los que aquella [forma] es percibida; pues esto sería el *genio*, cuya fogosa vivacidad frecuentemente necesita ser moderada y limitada por la moralidad del gusto.

La *belleza* es lo único que compete al gusto; lo *sublime* pertenece también, por cierto, al [dominio del] enjuiciamiento estético, pero no compete al gusto. Pero la *representación* de lo sublime puede y debe ser, en sí misma, bella; de lo contrario es ruda, bárbara y contraria al gusto. Incluso la *exhibición* del mal o de lo feo (p. ej. la figura de la muerte personificada, en Milton)²⁴⁹ puede y debe ser bella, si es que un objeto ha de ser representado estéticamente, aunque sea un *Tersites*;²⁵⁰ pues de lo contrario produce, ya insipidez, ya repugnancia; los cuales ambos contienen el impulso de apartar uno de sí una representación que ha sido ofrecida para el goce; mientras que por el contrario la *belleza* incluye en sí el concepto de una invitación a la unión más íntima con el objeto, es decir, al goce inmediato. Con la expresión [242] *alma bella* se dice todo lo que se puede decir para hacer de ella el objetivo de la más íntima unión; pues *grandeza*

²⁴⁷ Conviene entender como si dijera: “la concordancia o el conflicto de la *libertad* en el juego de la imaginación, con la *legislación* del entendimiento”.

²⁴⁸ Probablemente haya que entender aquí: “(se dirige a evaluar estéticamente esa compatibilidad de las representaciones sensibles)”.

²⁴⁹ Milton: *Paradise Lost*, canto 2. (Según Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 364).

²⁵⁰ Personaje ridículo de la *Iliada*, de vacía locuacidad.

de alma y *fortaleza de alma* se refieren a la materia (a los instrumentos para ciertos fines); pero la *bondad de alma*²⁵¹ [se refiere] a la forma pura bajo la cual deben poder unificarse todos los fines, y que por eso, cuando se la encuentra es, como el Eros del mundo de la fábula, *originariamente creadora*, pero también *ultraterrena*, — esa bondad del alma es el punto central en torno al cual el juicio de gusto reúne todos sus juicios [acerca] del placer sensible compatible con la libertad del entendimiento.

Nota. ¿Cómo puede haber llegado a ocurrir que principalmente las lenguas modernas hayan caracterizado la facultad estética de enjuiciamiento con una expresión (*gustus, sapor*) que remite meramente a un cierto órgano sensorial (el interior de la boca) y a la diferenciación, así como a la elección, mediante él, de las cosas comestibles? — No hay ninguna situación en la que sensibilidad y entendimiento, unidos en un goce, puedan prolongarse tanto y puedan repetirse con complacencia tan frecuentemente, como una buena comida en buena compañía. — Pero la primera, entonces, es considerada sólo como vehículo de la conversación de la última. El gusto estético del anfitrión se pone de manifiesto en la habilidad para elegir de manera universalmente válida; lo cual él no puede lograrlo siguiendo su propio parecer; porque sus convidados elegirían quizá otras viandas u otras bebidas, cada cual según su preferencia peculiar. Por ello, basa su organización en la *variedad*; a saber, en que haya algo para cada uno, según su preferencia; lo que da por resultado

²⁵¹ En el manuscrito original: la belleza de alma (según Oswald Külpe: "Lesarten", Ed. Acad. VII, 386).

una validez comparativamente universal. No se puede, en la cuestión presente, hablar de su habilidad para escoger a los convidados de manera que la conversación mutua sea general (lo que también se llama gusto, pero propiamente es razón, en su aplicación al gusto, y se distingue de éste). Y así, el sentimiento que pertenece al órgano de un sentido particular ha podido dar el nombre a un [sentimiento] ideal, a saber, el de una elección universalmente válida para lo sensible en general. — Aún más extraordinario es que la habilidad para comprobar mediante el sentido, si algo es objeto de posible ingestión²⁵² para uno y el mismo sujeto (no si esa elección es universalmente válida) (*sapor*) se haya elevado a denominación de la sabiduría (*sapientia*); probablemente porque un fin incondicionalmente necesario no requiere reflexión ni ensayo, [243] sino que llega al alma inmediatamente, tal como, al saborear, se reconoce lo provechoso.

§ 68. Lo *sublime* (*sublime*)²⁵³ es la *grandeza* que infunde reverencia (*magnitudo reverenda*) por su extensión o por su grado; la aproximación a ello (para medir uno con ello las propias fuerzas) es atrayente; pero a la vez, el temor de desaparecer uno en su propia estimación al compararse con ello, disuade [del acercamiento] (p. ej. el trueno sobre nuestra cabeza, o una montaña alta y salvaje); con lo cual, si uno mismo está en seguro, se suscita un recogimiento de las propias fuerzas para abarcar el fenómeno, y a la vez una preocupación de no poder alcanzar su grandeza, [es decir, se

²⁵² En lugar de “si algo es objeto de posible ingestión” (si es comestible) quizá haya que entender aquí: “si algo es objeto de goce”; el campo semántico de la palabra alemana admite ambas posibilidades.

²⁵³ “(Sublime)” en latín en el original.

suscita] *asombro* (un sentimiento agradable por la continua superación del dolor).

Lo *sublime* es, por cierto, el contrapeso, pero no lo contrario, de lo bello; porque el afán y el intento de elevarse a la aprehensión (*apprehensio*) del objeto despiertan en el sujeto un sentimiento de su propia grandeza y fuerza; pero la representación de él con el pensamiento, sea en la *descripción* o en la exhibición, puede y debe ser siempre bella. Pues de no ser así, el asombro se vuelve *intimidación*, la cual es muy diferente de la *admiración*, que es enjuiciamiento en el que uno no se cansa de asombrarse.

La grandeza inadecuada (*magnitudo monstrosa*) es lo *monstruoso*. Por eso, los escritores que quisieron realzar la gran extensión del reino de Rusia se equivocaron al denominarlo monstruoso; pues en ello hay implícita una censura: como si *fuera demasiado grande* para un único soberano. — *Aventurera* es una persona que tiene la propensión a implicarse en acontecimientos cuyo relato verdadero es semejante a una novela.

Lo sublime no es, pues, un objeto del gusto, sino del sentimiento de conmoción; pero la exhibición artística de ello en la descripción y en la investidura²⁵⁴ (en las obras accesorias, *parerga*) puede y debe ser bella; pues en caso contrario es salvaje, ruda y repelente, y así, es contraria al gusto.

²⁵⁴ En el manuscrito dice: “en la investidura de ello” (según Oswald Külpe: “Lesarten”, en Ed. Acad. VII, 386). También podría entenderse: en el revestimiento de ello.

[244] El gusto encierra una tendencia a la promoción externa de la moralidad

§ 69. El gusto (como sentido formal, por así decir) tiende a la *comunicación* del propio sentimiento de placer o de displacer a otros, y estando uno afectado de placer por esa comunicación misma, encierra una receptividad para sentir, en común con otros (socialmente), una complacencia (*complacencia*) en ello. Ahora bien, la complacencia que puede ser considerada no solamente como válida para el sujeto que siente,²⁵⁵ sino también para cualquier otro, es decir, que puede ser considerada como universalmente válida, debido a que debe encerrar necesidad (de esa complacencia), y por tanto, debe encerrar un principio *a priori* de ella para poder ser pensada como tal, es una complacencia en la concordancia del placer del sujeto con el sentimiento de todos los demás según una ley universal que debe surgir de la legislación universal de quien siente, y por tanto, de la razón; es decir, la elección de acuerdo con esa complacencia está, por su forma, sometida al principio del deber. Por consiguiente, el gusto ideal tiene una tendencia a la promoción externa de la moralidad. — Tornar *decente* al ser humano en lo que respecta a su posición social no significa exactamente lo mismo que hacerlo *moralmente bueno* (de manera moral),²⁵⁶ pero prepara para ello, mediante el afán de agradar, en esa posición, a otros ([afán] de ser amado o admirado). — De esta manera, el gusto podría llamarse

²⁵⁵ Conviene entender: propia del sujeto que la siente.

²⁵⁶ Juego de palabras intraducible. En la palabra que hemos traducido como “decente”, *gesittet*, (acorde con las costumbres o los usos), está la misma raíz de la expresión “moralmente bueno”, *sittlich gut*.

moralidad en la apariencia externa —aunque esa expresión, tomada literalmente, encierra una contradicción—²⁵⁷ pues ser decente implica la *apariencia* o la actitud de lo moralmente bueno e incluso un grado de ello, a saber, la inclinación a atribuir valor ya a la apariencia de ello.

§ 70. Ser decente, decoroso, de buenas maneras, pulido (con eliminación de la rudeza) es, sin embargo, sólo la condición negativa del gusto. La representación de esas cualidades en la imaginación puede ser una manera *intuitiva* externa de representarse, con gusto, un objeto o la propia persona; pero sólo para dos sentidos, para el oído y la vista. La música y las artes plásticas (pintura, escultura, arquitectura y diseño de paisajes) tienen pretensiones de gusto, [entendido] como receptividad de un sentimiento de placer por las meras formas de la intuición externa; la primera con respecto al oído, las otras, [con respecto] a la vista. Mientras que la manera *discursiva* de representar, mediante el lenguaje hablado o por [245] escrito, contiene dos artes en las que puede mostrarse el gusto: la *oratoria* y la *poesía*.

Observaciones antropológicas sobre el gusto

A.

Del gusto en la moda

§ 71. Es una propensión natural del ser humano la de compararse, en su comportamiento, con alguien más im-

²⁵⁷ Los guiones son agregado de esta traducción.

portante (el niño con el adulto; el inferior con el superior), e imitar las maneras de éste. Una ley de esa imitación, para no parecer inferior a otros, precisamente en aquello en lo cual, por lo demás, no se presta atención a ninguna utilidad, es la *moda*. Ésta tiene su lugar, pues, bajo la rúbrica de la *vanidad*, porque no hay ningún valor interno en esa intención; y también bajo la de la *tontería*, porque en ella hay una coacción de dejarse conducir servilmente por el mero ejemplo que en la sociedad nos dan muchos. Estar *a la moda* es un asunto del gusto; quien, *fuera* de la moda, sigue un uso anterior, se denomina *anticuado*; quien pone empeño en estar fuera de la moda, es un *estrafalario*. Siempre es mejor, empero, ser un necio a la moda, que un necio fuera de moda, si, en general, se quiere aplicar este duro nombre a aquella vanidad; título que la adicción a la moda merece efectivamente, cuando sacrifica verdaderas utilidades, o incluso deberes, a aquella vanidad. — Todas las modas son, según su concepto, maneras mudables de vivir. Pues cuando el juego de la imitación queda fijo, ésta se convierte en *uso*, en el cual ya no se atiende más al gusto. Es la novedad, entonces, lo que hace apreciada a la moda; y el ser inventivos en toda clase de formas externas, aunque éstas muchas veces degeneren en la *extravagancia* y, a veces, en la *fealdad*, es algo propio del [*buen*] *tono* de los cortesanos, principalmente de las damas; [formas] que luego otros siguen afanosamente y con las que siguen cargando, en los estamentos inferiores, cuando aquéllos ya las han abandonado. — Así, pues, la moda no es propiamente asunto del gusto (pues puede ser extremadamente contraria al gusto), sino de la mera vanidad de aparentar distinción, y de la rivalidad de superarse

unos a otros mediante ella. (Los *élégants de la cour*, llamados también *petits maîtres*, son casquivanos.)

Con el gusto verdadero, ideal, se puede enlazar la magnificencia, y por tanto algo [246] sublime que a la vez es bello (como un magnífico cielo estrellado, o bien, si no suena demasiado bajo, una iglesia de San Pedro en Roma). Pero la *pompa*, una exhibición ostentosa, puede, por cierto, enlazarse también con el gusto, pero no sin una negativa de este último; porque la pompa está calculada para la gran muchedumbre, que incluye en sí mucha plebe, cuyo gusto, por estar embotado, requiere más sensación de los sentidos que capacidad de enjuiciamiento.

B.

Del gusto artístico

Tomo en consideración aquí sólo las artes de la palabra: *oratoria* y *poesía*, porque éstas apuntan a [producir] una disposición del ánimo por la cual éste es incitado inmediatamente a la acción, y así tiene su lugar en una antropología *pragmática*, en la que se busca conocer al ser humano según aquello que de él se puede hacer.

El principio de la mente que vivifica mediante *ideas* se llama *espíritu*. — *Gusto* es una facultad (meramente regulativa)²⁵⁸ de enjuiciamiento de la forma, en el enlace de lo múltiple en la imaginación;²⁵⁹ pero *espíritu* es la facultad productiva

²⁵⁸ Los paréntesis son agregado de esta traducción.

²⁵⁹ Aclaración: una facultad (meramente regulativa) de enjuiciar o evaluar la forma que la imaginación le da a lo múltiple, al enlazarlo o combinarlo.

de la razón, de suministrarle *a priori* a la imaginación un *modelo* para aquella forma. Espíritu y gusto: el *primero*, para crear ideas; el *segundo*, para limitarlas de acuerdo con la forma adecuada a las leyes de la imaginación productiva, y así *plasmarmas (fingendi) originariamente* (no por imitación). Un producto fabricado con espíritu y gusto puede llamarse, en general, *poema*, y es una obra del *arte bella*, ya se proponga inmediatamente a los sentidos por medio de los ojos o de los oídos; la cual²⁶⁰ se puede llamar también *arte poética (poetica in sensu lato)*; ya sea arte de la pintura, del diseño de paisajes, o de la música o de la versificación (*poetica in sensu stricto*). Pero la *poesía* como contrapuesta a la *oratoria* se distingue de ésta sólo por la inversa subordinación del entendimiento y de la sensibilidad, de manera que la primera es un *juego* de la sensibilidad, *ordenado* por el entendimiento, mientras que la segunda es un *trabajo* del entendimiento, *vivificado* por la sensibilidad; pero ambos, tanto el orador como el poeta, son (en sentido amplio) *poetas*, y producen por sí mismos nuevas [247] formas (combinaciones de lo sensible) en su imaginación.²⁶¹

²⁶⁰ Hay que entender: "la cual arte bella". El relativo "la cual" no puede referirse a "obra" (que es un sustantivo neutro en alemán).

²⁶¹ La *novedad* de la *exhibición* de un concepto es una de las exigencias principales que el arte bella plantea al poeta, aunque el concepto mismo no sea nuevo. — Pero para el entendimiento (dejando de lado el gusto) se tienen las siguientes expresiones para [expresar] el aumento de nuestro conocimiento por medio de nuevas percepciones. — *Descubrir* algo, [es] ser el primero en percibir algo que ya estaba, p. ej. América, la fuerza magnética que se orienta hacia los polos, la electricidad del aire. — *Inventar* algo (llevar a la existencia efectiva algo que aún no existía) p. ej. la brújula, el aerostato.— *Encontrar* algo, volver a hallar lo perdido a fuerza de buscarlo. — *Idear* y *concebir* (p. ej. herramientas para artífices, o máquinas). — *Fingir* [poéticamente], representar, con conciencia, lo

Como el don poético es una habilidad artística y, si está unida al gusto, es un talento para el arte bella que en parte procura un engaño (aunque dulce, y a menudo también indirectamente salutar), no puede dejar de ocurrir que se haga de él, en la vida, un uso grande (y muchas veces también nocivo). — Por eso, vale la pena plantear algunas cuestiones y observaciones acerca del carácter del artista, o también acerca de la influencia que su actividad tiene sobre él [mismo] y sobre otros, y sobre el aprecio de que ella goza.

¿Por qué entre las artes bellas (del lenguaje) la poesía le gana la palma a la oratoria, teniendo ambas los mismos fines? — Porque es a la vez música (cantable) y sonido, un son agradable por sí mismo, que el mero lenguaje no es. La misma oratoria toma prestada de la poesía un son que se aproxima a la música, el *acento*, sin el cual el discurso no tendría los necesarios momentos intermedios de serenidad y de vivacidad. Pero la poesía no solamente se lleva la palma ante la oratoria, sino también ante cualquier otra arte bella: ante el arte plástica (en la que se cuenta también el arte escultórico) e incluso ante la música. Pues esta última es *arte bella* (y no meramente agradable) sólo porque sirve de vehículo a la poesía. Tampoco hay entre los poetas tantas mentes superficiales (ineptas para los trabajos) como

que no es verdadero, como si lo fuera; como en las novelas, cuando eso ocurre para entretenimiento. — Pero una ficción que se hace pasar por verdad es una *mentira*.

(*Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne*) Horat. [Nota de Kant. El verso final dice: La mujer hermosa en la parte superior, termina feamente en negro pez; cita de Horacio: *Ars poetica*, verso 3 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 364)].

entre los músicos; porque aquéllos le hablan también al entendimiento, mientras que éstos hablan solamente a los sentidos. — Una buena poesía es el medio más eficaz de vivificar la mente. — Pero no sólo en lo que respecta a los poetas, sino [248] en lo que respecta a todo el que posee un arte bella, es cierto: que hay que haber nacido para ella, y no se puede alcanzarla con aplicación e imitación; y también: que el artista, para llevar a buen término su trabajo, necesita, además, que le sobrevenga cierta feliz disposición de ánimo, semejante al momento de una inspiración (y por ello se lo llama también *vates*);²⁶² porque lo que se hace según prescripción y reglas resulta privado de espíritu (esclavo); pero un producto del arte bella exige no solamente gusto, que puede estar basado en la imitación, sino también originalidad de pensamiento, la cual, como se vivifica a sí misma, se llama *espíritu*. — Quien *pinta la naturaleza* con el pincel o con la pluma (lo último, ya sea en prosa o en versos) no es el espíritu bello, porque sólo imita; sólo quien *pinta ideas* es un maestro del arte bella.

¿Por qué se entiende habitualmente por poeta un escritor en *versos*, es decir, en un discurso que es escandido (que se recita de una manera semejante a la música, con ritmo)? Porque él, anunciando una obra de arte bella, se presenta con una solemnidad que tiene que satisfacer al más fino *gusto* (en lo que respecta a la forma); pues de no ser así, no sería bella. — Pero como esa solemnidad se requiere, la mayor parte de las veces, para la representación bella de lo sublime, a semejante solemnidad afectada sin verso se la llama (la

²⁶² *Vates* es el adivino, el profeta, o el poeta inspirado por los dioses.

llama Hugo Blair) “*prosa enloquecida*”.²⁶³ — Por otra parte, la versificación tampoco es poesía, si carece de espíritu.

¿Por qué la rima, en los versos de los poetas de los tiempos modernos, cuando remata el pensamiento de manera feliz, es una exigencia importante del gusto, en nuestra parte del mundo, mientras que es un inoportuno defecto en el verso, en los poemas de los tiempos antiguos, de manera que p. ej. los versos sin rima, en alemán, complacen poco, pero un Virgilio en latín, puesto en rima, aún menos agrado puede producir? Posiblemente porque en los poetas antiguos clásicos la prosodia estaba determinada, mientras que falta en la mayor parte de las lenguas modernas, y entonces el oído, por medio de la rima, que cierra el verso con un sonido igual al del precedente, recibe una compensación por aquella [falta]. En un discurso solemne en prosa, una rima que aparece por casualidad entre oraciones se torna risible.

¿De dónde viene la *libertad poética*, que no tiene el orador, de infringir aquí y allá las leyes de la lengua? Posiblemente venga [del propósito] de que [el poeta] no esté demasiado estrechamente limitado por la ley de la forma, para expresar un gran pensamiento.

¿Por qué un poema mediocre es insoportable, pero un discurso mediocre [249] es soportable? La causa parece residir en que la solemnidad del tono, en todo producto poético, despierta gran expectativa, y precisamente por no ser

²⁶³ Hugh Blair: *Lectures or Rhetoric* (1783; trad. alemana de 1785-1789). Külpe señala que la expresión “prosa enloquecida” no se encuentra en el libro de Blair, sino en la “Epistle to Dr. Arbuthnot”, prólogo de las sátiras de Pope, quien la ha tomado a su vez de un epigrama del Dr. Abel Evans (todo según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 365).

ésta satisfecha de la manera habitual, cae más bajo que lo que merecería el valor de él en prosa. — La finalización de un poema con un verso que puede retenerse como sentencia deja un regusto de deleite, y con ello repara muchas insipideces. Forma parte también, por ello, del arte del poeta.

El que en la vejez se seque la *vena poética*, a una edad en la que las ciencias siguen anunciándole, a la buena cabeza, todavía buena salud y actividad en los trabajos, se debe probablemente a que la belleza es una *flor*, mientras que la ciencia es *fruto*, es decir, la poesía debe ser un arte libre que requiere, para la variedad, [cierta] ligereza; pero con la edad desaparece (y con razón) esa ligereza mental; y porque además la *costumbre* de sólo avanzar por el mismo camino de las ciencias trae consigo cierta facilidad;²⁶⁴ y por consiguiente la poesía, que requiere para cada producto suyo originalidad y *novedad* (y para ello, destreza) no concuerda muy bien con la vejez; excepto en asuntos del humor *cáustico*, en epigramas y remoques, aunque allí es más cosa seria que juego.

El que los poetas no hagan tan buena fortuna como los abogados y otros letrados de profesión radica ya en la disposición del temperamento que es necesario, en general, para quien es poeta de nacimiento; a saber, [la disposición] a ahuyentar las preocupaciones mediante el juego social con pensamientos. — Pero una peculiaridad que concierne al *carácter*, a saber, la de *no tener carácter alguno*, sino ser versátil, caprichoso y (sin maldad) poco formal; de hacerse enemigos a propósito, sin odiar, empero, a nadie, y de burlarse mor-

²⁶⁴ Quizá haya que entender aquí que la costumbre de no hacer otra cosa que avanzar siempre por el mismo camino de las ciencias, sin buscar la variación, hace que ese avance se torne fácil.

dazmente de un amigo, sin querer causarle dolor, [es una peculiaridad que] reside en una disposición que en parte es innata, del *ingenio* voluble, [disposición] que domina sobre la facultad práctica de juzgar.

Del lujo

§ 72. *Lujo* (*luxus*) es el exceso de vida social regalada *acompañada de gusto* en una comunidad (que es, pues, contrario al bienestar de ella). Ese exceso, pero sin gusto, es *disipación pública* (*luxuries*). Si se [250] consideran los efectos de los dos [excesos] sobre el bienestar, el lujo es un *dispendio innecesario*, que lo vuelve a uno *pobre*, mientras que la disipación es un [dispendio innecesario] que lo pone a uno *enfermo*. El primero, sin embargo, es compatible con el progreso de la cultura del pueblo (en arte y ciencia); la segunda harta de goce, y al fin produce repugnancia. Ambos consisten más en la ostentación (brillar externamente) que en el goce; el primero, por medio de la elegancia (como en los bailes y en los espectáculos), para el gusto ideal; la segunda, por abundancia y variedad para el sentido del *gusto* (físico, como p. ej. un banquete del lord alcalde). — Si el gobierno tiene derecho a limitarlos a ambos por medio de leyes suntuarias, es una cuestión cuya respuesta no tiene aquí su lugar. Pero tanto las artes bellas como las agradables, que debilitan, en parte, al pueblo, para poder gobernarlo mejor, obrarían directamente en contra de la intención del gobierno, si se introdujese un rudo espartanismo.

Una *buena manera de vivir* es la adecuación de la vida holgada, a la sociabilidad (por consiguiente, [vivir] con gus-

to). De aquí se desprende que el lujo perjudica a la buena manera de vivir; y la expresión “él sabe vivir”, que se aplica a un hombre rico o distinguido, significa la habilidad de sus elecciones en el goce social, el cual implica sencillez (sobriedad), hace prosperar el goce de ambas partes y está calculado para la duración.

Con esto se ve que puesto que no puede haber, propiamente, avance del lujo en la vida doméstica, sino sólo en la vida pública, [resulta que] la relación del ciudadano con la comunidad, en lo que concierne a la libertad de rivalizar para anteponer, llegado el caso, a la utilidad el embellecimiento de su propia persona o de sus cosas (en fiestas, bodas y entierros, y así hasta abarcar, incluso, el buen tono del trato ordinario) difícilmente deba estorbarse con prohibiciones de dispendios; porque produce el beneficio de vivificar las artes, y así devuelve a la comunidad los costos que ese dispendio podría haber ocasionado.

LIBRO TERCERO

De la facultad apetitiva

§ 73. *Apetito (appetitus)* es la autodeterminación de la fuerza de un sujeto por medio de la representación de algo futuro [entendido] como un efecto de ella. El apetito sensible habitual se llama *inclinación*. El apetecer sin empleo de fuerza para producir el objeto es el *deseo*. Éste puede estar dirigido a objetos para procurarse los cuales el sujeto se siente impotente, y entonces es un deseo *vano* (ocioso). El deseo vano de poder eliminar el tiempo que se interpone entre la apetencia y la adquisición de lo apetecido, es *anhelo*. El apetito indeterminado con respecto al objeto (*appetitus vaga*), que sólo impulsa al sujeto a salir de su estado presente, sin saber en cuál quiere ingresar, se puede llamar el deseo *caprichoso* (que no se satisface con nada).

La inclinación que la razón del sujeto difícilmente puede vencer, o que no puede vencer en absoluto, es *pasión*. Por el contrario, el sentimiento de un placer o de un displacer en el estado presente, que no deja que se produzca en el sujeto la reflexión (la representación racional de si uno ha de entregarse a él, o ha de rehusársele) es la *emoción*.

Estar sometido a las emociones y a las pasiones es siempre una *enfermedad de la mente*, porque ambas excluyen el imperio de la razón. Ambas son también igualmente intensas

en lo que respecta al grado; pero en lo que concierne a su cualidad, se distinguen esencialmente una de la otra,²⁶⁵ tanto en el método de prevención como en el método de curación que tendría que aplicar en ellas el médico de almas.

[252] De las emociones en contraposición de ellas con la pasión

§ 74. La emoción es una sorpresa debida a la sensación; en virtud de esa sorpresa se pierde la compostura de la mente (*animus sui compos*). La emoción es, pues, precipitada, es decir, crece velozmente hasta un grado de sentimiento que hace imposible la reflexión (es irreflexiva). — La falta de emoción sin disminución de la fuerza de los resortes impulsores de la acción es la *flema* bien entendida, una cualidad del hombre recio (*animi strenui*) que no deja que la fuerza de aquélla²⁶⁶ lo aparte de la serena reflexión. Lo que la emoción de la ira no hace rápidamente, ya no lo hará; y fácilmente olvida. Pero la pasión del odio se toma tiempo para arraigar profundamente y para urdir algo contra su enemigo. — Un padre, un maestro de escuela, ya no pueden castigar, cuando han tenido la paciencia de escuchar la súplica (no la justificación). — A uno que entra airado a vuestra habitación para deciros, con viva irritación, duras palabras, obligadlo amablemente a sentarse; si lo lográis, su reproche ya será más suave; porque la comodidad de estar sentado es ya una distensión que no es

²⁶⁵ Sobre la distinción de pasión y emoción véase Kant: *Kritik der Urtheilskraft*, Ed. Acad. V, 272 nota.

²⁶⁶ Hay que entender: la fuerza de la emoción.

compatible con los gestos amenazantes y los gritos [que son posibles] cuando se está de pie. Por el contrario, la pasión (como estado de ánimo que pertenece a la facultad apetitiva), por más violenta que sea, se toma tiempo y es reflexiva para alcanzar su fin. — La emoción obra como agua que rompe el dique; la pasión, como una corriente que ahonda cada vez más en su lecho. La emoción obra sobre la salud como una apoplejía; la pasión, como consunción o extenuación. — La primera ha de considerarse como una borrachera, que se pasa durmiendo, aunque le siga dolor de cabeza; pero la pasión ha de considerarse como una enfermedad que proviniera de la ingestión de veneno, o [que proviniera] de una deformidad; para la cual enfermedad se requiere un médico de almas interno o externo, que sin embargo, la mayor parte de las veces, no puede prescribir ningún remedio radical, sino casi siempre sólo remedios paliativos.

Allí donde hay mucha emoción hay, por lo común, poca pasión; como entre los franceses, quienes, por su vivacidad, son mudables en comparación con los italianos y los españoles (y también [con] los indios y los chinos), que en su rencor incuban la venganza, o en su amor son empecinados hasta la locura. — Las emociones son honestas y francas; las pasiones, por el contrario, pérfidas y solapadas. Los chinos reprochan a los ingleses [253] el ser vehementes y bruscos “como los tártaros”; éstos [les reprochan] a aquéllos el ser estafadores redomados (pero serenos), que con este reproche no se desvían de su pasión. — La emoción ha de considerarse como una *borrachera*, que se quita durmiendo; la pasión, como una *demencia* que incuba una representación cada vez más profundamente enquistada. — Quien *ama* puede seguir siendo

capaz de ver; pero quien *se enamora* se torna inevitablemente ciego ante los defectos del objeto amado; aunque el último suele recobrar la vista ocho días después de las bodas. — Aquel a quien la emoción suele sobrevenirle como un raptó es semejante a un perturbado, por buena que sea la índole de aquélla; pero como luego enseguida se arrepiente de ella, es sólo un paroxismo que se denomina *falta de juicio*. Hay quien incluso desea poder encolerizarse, y Sócrates dudaba de si no sería bueno, también, encolerizarse algunas veces; pero tener uno así en su poder la emoción, de tal manera que se pueda reflexionar con frialdad acerca de si uno ha de encolerizarse o no, parece ser algo contradictorio. — Por el contrario, nadie desea una pasión. Pues ¿quién quiere que se le pongan cadenas, cuando puede ser libre?

De las emociones en particular

A.

Del gobierno de la mente con respecto a las emociones

§ 75. El principio de la *apatía*: a saber, que el sabio nunca debe estar afectado de emoción, ni siquiera de la [emoción] de compasión por los males de su mejor amigo, es un principio moral de la escuela estoica muy verdadero y elevado; pues la emoción lo vuelve a uno (más o menos) ciego. — Sin embargo, el que la naturaleza haya implantado en nosotros la disposición para ello²⁶⁷ fue sabiduría de la naturaleza, para

²⁶⁷ Conviene entender: la disposición para experimentar emociones.

tomar las riendas *provisoriamente*, mientras la razón todavía no haya alcanzado la fuerza necesaria; es decir, para añadir a los motores morales que conducen al bien, vigorizándolos, aquéllos del estímulo patológico (sensible), como un sustituto interino de la razón. Pues, por lo demás, la emoción, considerada en sí misma, carece siempre de inteligencia; se torna a sí misma incapaz de procurar su propio propósito, y por consiguiente es poco sabio que uno la deje surgir en sí mismo premeditadamente. — Sin embargo, la razón, al representar lo moralmente bueno por medio de la [254] conexión de sus propias ideas con intuiciones (ejemplos) que se adjuntan a ellas, puede provocar una vigorización de la voluntad (en los discursos religiosos o también en los políticos, dirigidos al pueblo o también a uno mismo, en soledad) y puede, pues, vigorizar el alma con respecto al bien, no por efecto de una emoción, sino como causa de ésta; en lo cual esa razón lleva siempre las riendas, e induce un *entusiasmo* por el buen propósito, que debe atribuírsele propiamente, empero, a la *facultad apetitiva* y no a la emoción [entendida] como un *sentimiento* sensible más fuerte.—

El *don natural* de una *apatía* acompañada de suficiente fortaleza de alma es, como hemos dicho, la feliz *flema* (en sentido moral). Quien está dotado de ella no es ya por eso un sabio, pero la naturaleza lo ha favorecido de modo que a él le resultará más fácil que a otros llegar a serlo.

En general, no es la intensidad de cierto sentimiento lo que constituye el estado de emoción, sino la falta de reflexión para comparar ese sentimiento con la suma de todos los sentimientos (de placer o de displacer) en el propio estado. El rico a quien su sirviente, en una fiesta, le quiebra

un bello y raro vaso de cristal por trasladarlo con torpeza, tendría en nada ese accidente, si en el mismo momento comparase esa pérdida de *un* deleite con la suma de *todos* los deleites que su feliz estado de hombre rico le ofrece. Pero él se abandona enteramente a ese único sentimiento de dolor (sin hacer rápidamente aquella cuenta en el pensamiento); no es maravilla, pues, que entonces se sienta como si hubiera perdido toda su felicidad.

B.

De las diversas emociones

§ 76. El sentimiento que impulsa al sujeto a *permanecer* en el estado en el que está, es *agradable*; el que lo impulsa a *abandonarlo*, es *desagradable*. Acompañado de conciencia, el primero se llama *deleite* (*voluptas*), y el segundo, *fastidio* (*taedium*). Como emociones, aquél se llama *alegría*, y éste, *tristeza*. La *alegría desbordante* (que no está moderada por ningún recelo de dolor) y la *tristeza profunda* (que no está mitigada por ninguna esperanza), el *pesar*, son emociones que amenazan a la vida. Sin embargo, a partir de los [255] registros de defunciones se ha visto que son más las personas que han perdido la vida *de manera súbita* por la primera, que por la última; porque al abrirse inesperadamente la perspectiva de una felicidad inmensa, la mente se abandona por entero a la *esperanza*, como emoción, y así la emoción crece hasta ser sofocante; por el contrario, la mente ofrece, naturalmente, continua resistencia al *pesar*, siempre temeroso; y por ello éste mata sólo lentamente.

El *pavor* es el temor suscitado de manera súbita, que desconcierta a la mente. Semejante al pavor es lo *sorprendente*, que *deja perpleja* a la mente (aunque no llega a *sobresaltar*), la despierta y la hace recogerse a reflexionar; es el estímulo para el *asombro* (que ya lleva en sí reflexión). A las personas experimentadas no les acontece tan fácilmente; pero es propio del arte representar lo habitual por un lado que resulta sorprendente. La *ira* es un pavor que a la vez moviliza rápidamente las fuerzas para ofrecer resistencia al mal. El temor referido a un objeto que amenaza con un mal indeterminado, es *zozobra*. Uno puede ser afectado de zozobra sin poder señalar un objeto particular para ella: una opresión que proviene de causas meramente subjetivas (un estado enfermizo). La *vergüenza* es temor que nace de que se recela el desprecio de una persona *presente*, y como tal, es una emoción. Uno puede también avergonzarse sensiblemente sin la presencia de aquél ante quien se avergüenza; pero entonces no es una *emoción*, sino que es, como el pesar, una *pasión* de atormentarse a sí mismo con el desprecio de manera continua, pero inútil; por el contrario, la vergüenza, como emoción, debe presentarse de manera súbita.

Las emociones son, en general, fenómenos morbosos (síntomas) y pueden clasificarse (según una analogía con el sistema de Brown)²⁶⁸ en *esténicas*, [que proceden] de la fuerza, y *asténicas*, [que proceden] de la debilidad. Aquéllas son de

²⁶⁸ John Brown (1735-1788), médico inglés, consideraba que lo más propio y característico de la substancia viviente era su excitabilidad; llamó *sthenia* al estado de exceso de excitación, y *asthenia* al estado de carencia de excitación (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 365; los términos *sthenia* y *asthenia* probablemente provengan del griego *sthénos*, fuerza física, vigor).

naturaleza *excitante*, y por ello también, con frecuencia, *extenuante*; éstas son de naturaleza tal, que distiende la fuerza vital, y que por eso, con frecuencia, promueve el restablecimiento [de las fuerzas]. — El *reír* con emoción es una alegría *convulsiva*. El *llorar* acompaña la sensación *languideciente* de un enojo impotente contra el destino o contra otros seres humanos, como [si fuera debido a] una ofensa recibida de ellos; y esa sensación es la *melancolía*. Pero ambos, el reír y el llorar, serenan; pues liberan, mediante efusiones, de un obstáculo que se opone a la fuerza vital (se puede también reír hasta las lágrimas, si uno ríe hasta el agotamiento). El reír es *varonil*; el llorar, por el contrario, es *femenino* (en el hombre, [256] *mujeril*) y sólo el *acceso* de lágrimas, por compasión generosa pero impotente ante el sufrimiento de otros, puede perdonársele al varón, a quien le brillan las lágrimas en los ojos, sin que las deje caer en gotas, y sin que, aún menos, las acompañe con sollozos, produciendo así una música desagradable.

De la pusilanimidad y la valentía

§ 77. Zozobra, miedo, terror y espanto son grados del temor, es decir, del horror al peligro. La presencia de ánimo de asumirlo a éste reflexivamente, es el *valor*; la fortaleza del sentido interno (*ataraxia*) que no permite que a uno cualquier cosa le infunda fácilmente temor, es la *intrepidez*. La falta del primero es *cobardía*;²⁶⁹ la de la segunda, es la *timidez*.

²⁶⁹ La palabra *poltrón* (que proviene de *pollex truncatus*) se traducía, en latín tardío, por *murcus*, y significaba una persona que se corta el pulgar para no tener que ir a la guerra. [Nota de Kant].

Corajudo es el que *no se asusta*; *valor* tiene el que, con reflexión, *no retrocede* ante el peligro; *valiente* es aquel cuyo valor es *constante* en los peligros. *Arriesgado* es el imprudente que se expone a peligros porque no los conoce. *Audaz*, el que se expone a ellos, aunque los conoce; *temerario*, el que ante la manifiesta imposibilidad de alcanzar su propósito se expone al máximo peligro (como Carlos XII en Bender).²⁷⁰ Los turcos llaman *locos* a sus bravos (quizá por [efecto de] el opio). — Así, la cobardía es *desánimo carente de honor*.

Trepidación no es una constitución *habitual* que lleva a caer fácilmente en el temor; pues ésta se llama timidez; sino que es un mero *estado* y una disposición accidental —que muchas veces depende meramente de causas corporales—²⁷¹ de no sentirse suficientemente templado ante un peligro que se presenta de repente. A un jefe militar a quien, estando en bata de dormir, se le anuncia la llegada inesperada del enemigo, puede muy bien, por un momento, detenerse le la sangre en las cámaras del corazón; y en cierto general observó su médico que se volvía apocado y tímido cuando tenía ácidos en el estómago. Pero el *coraje* es mera cualidad del temperamento. El *valor*, en cambio, se basa en principios, y es una virtud. La razón le da entonces al hombre resuelto una fortaleza que a veces la naturaleza le niega. El pavor, en

²⁷⁰ Carlos XII, Rey de Suecia (1682-1718). En el sitio de Bender, deseando a toda costa la aniquilación de las fuerzas de Rusia, se opuso con vehemencia a la paz entre Rusia y Turquía (según *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, Barcelona, Montaner y Simón, 1912, tomo IV, p. 731). Kant pudo haber conocido esta historia por el trabajo de Voltaire: *Histoire de Charles XII* (*Coll. compl. des oeuvres de Monsieur de Voltaire*, nouvelle édition VII, 1764), según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 365.

²⁷¹ Los guiones son agregado de esta traducción.

[257] las batallas, produce incluso evacuaciones beneficiosas, que han hecho que sea proverbial cierta burla (no tener el corazón en su sitio). Pero se asegura haber observado que aquellos marineros que, ante el llamamiento a combate, se apresuran a ir al excusado para evacuar, son después los más valerosos en la batalla. Eso mismo se observa también en la garza real, cuando el halcón se cierne sobre ella, y ella se prepara para el combate con él.

La *paciencia*, según esto, no es valor. Es una virtud femenina; porque no ofrece fuerza de resistencia, sino que espera hacer que el padecer (el soportar) se vuelva imperceptible gracias a la costumbre. Por eso, quien *gime* bajo el cuchillo del cirujano, o cuando sufre los dolores de la gota o de [la enfermedad de] la piedra, no es cobarde ni afeminado en esa circunstancia; es, más bien, tal como el soltar una maldición, cuando, al andar, se tropieza con una piedra suelta en la calle (con el dedo gordo del pie, de donde viene la palabra *hallucinari*),²⁷² una expresión de enojo, con la cual la naturaleza procura dispersar, mediante el grito, la acumulación de sangre en el corazón. — Pero una paciencia de especie particular demuestran los indios de América, quienes, cuando están rodeados [por el enemigo], arrojan sus armas y se dejan matar tranquilamente sin suplicar perdón. ¿Hay aquí más valor que el que muestran los europeos, que en ese caso se defienden hasta el último hombre? A mí me parece, antes bien, que es una vanidad bárbara, que consiste en preservar el honor de su tribu [impidiendo] que el enemigo pueda obligarlos a lamentarse y a gemir, como prueba de su sumisión.

²⁷² Alusión a la palabra latina *allex*, dedo gordo. Esta etimología es errónea (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 365).

El valor, como emoción (y por tanto, como perteneciente, en parte, a la sensibilidad) puede también ser despertado por la razón, y ser así verdadera valentía (fortaleza virtuosa). No dejarse intimidar por pullas ni por las irónicas burlas —aguzadas por el ingenio, y por ello más peligrosas— de aquello que es honroso, sino seguir uno imperturbable el propio camino, es un valor moral que no poseen algunos que demuestran ser bravos en el campo de batalla o en el duelo. Pues para que uno esté resuelto a atreverse a hacer algo que manda el deber, aun a riesgo de [sufrir] la burla de otros, se necesita incluso un alto grado de valor, porque el *celo de la honra* es el compañero constante de la virtud, y aquel que suele ser suficientemente firme ante la *violencia*, rara vez se siente, sin embargo, capaz de enfrentar la burla, si se le niega, con risa sarcástica, esa pretensión de honra.

La actitud de no ceder en respeto en comparación con otros, [actitud] que da un aspecto exterior de valor, [258] se denomina *atrevimiento*; por oposición al *apocamiento*, una especie de timidez y cuidado de no presentarse ventajosamente a la vista de otros. — Aquél no puede ser censurado, por ser una justa confianza en sí mismo. Pero aquel *atrevimiento*,²⁷³

²⁷³ Esta palabra [*Dreistigkeit*] debería escribirse propiamente *Dräustigkeit* (de *Dräuen* o *Drohen* [amenazar]), y no *Dreistigkeit*; porque el tono o también el gesto de una persona tal, hace temer a otros que ella pueda también ser ruda. De la misma manera, se escribe *liederlich* [descuidado, negligente] en vez de *lüderlich* [crapuloso], aunque empero lo primero significa una persona despreocupada, maliciosa pero no inepta, y de buen ánimo, mientras que lo segundo significa una persona abyecta, que inspira repugnancia a los otros (de la voz Luder [sujeto vil]). [Nota de Kant]. Las explicaciones etimológicas aquí ofrecidas se encuentran también en J. G. Wachter: *Glossarium Germanicum*, 1737; no son correctas (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 365).

en la actitud, que le da a alguien el aspecto de que no le importase nada el juicio de los otros acerca de él, es *insolencia*, *desvergüenza*, o, con una expresión más moderada, *inmodestia*; ésta no forma parte, pues, del valor en el significado moral de la palabra.

Si el suicidio presupone también valor, o solamente *desánimo*, no es una cuestión moral, sino meramente psicológica. Si se lo comete sólo para no sobrevivir a la propia honra, y por consiguiente, por *enojo*, parece valor; pero si es el agotamiento de la paciencia de sufrir, debido a la *tristeza*, que agota lentamente toda paciencia, entonces es *desánimo*. Al hombre le parece una especie de heroísmo, el mirar a la muerte a los ojos y no temerla, cuando no puede ya seguir amando la vida. Pero si él, aun temiendo la muerte, no puede dejar de amar la vida en cualquier condición, y así pues, para que incurra en el suicidio, tiene que preceder una confusión mental debida al miedo, entonces muere por cobardía, porque no puede seguir soportando las tribulaciones de la vida. — La manera de ejecución del suicidio permite conocer, en cierta medida, esa diferencia de la disposición de ánimo. Si el medio elegido para ello mata de manera súbita y sin salvación posible, como p. ej. el tiro de pistola o (como lo llevaba consigo en la guerra un gran monarca, para el caso de que fuera tomado prisionero)²⁷⁴ un sublimado potenciado, o el agua profunda y los bolsillos llenos de piedras, entonces no

²⁷⁴ El monarca es Federico II de Prusia; el sublimado es probablemente blicloruro de mercurio. La historia la relatan C. D. Küster: *Die Lebensrettungen Friedrichs des Zweyten*, 1792, y A. F. Büsching: *Character Friedrichs des zweyten*, 2da. ed. 1789 (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 365).

se puede negar valor al suicida. Pero si es la soga, que puede ser cortada por otros a tiempo, o un veneno común, que el médico puede llegar a extraer del cuerpo, o un tajo en el cuello, que se puede coser y curar —atentados en los cuales el suicida, si es salvado, por lo común se [259] alegra él mismo, y que él no vuelve a intentar—²⁷⁵ entonces es cobarde desesperación por debilidad, y no recia [desesperación], la cual requiere además, para un acto tal, fortaleza de la constitución del ánimo.

No siempre son sólo las almas abyectas e indignas las que resuelven librarse del peso de la vida de esa manera; antes bien, de aquellas que no tienen el sentido de la verdadera honra no es de temer fácilmente un acto tal. — No obstante, puesto que es siempre [un acto] horrible por el cual la persona se convierte a sí misma en algo horroroso, resulta sin embargo notable que en épocas de la injusticia pública, declarada legal, de un estado de revolución, (p. ej. [en la época] del Comité de Salvación Pública de la República Francesa) hombres celosos de su honra (p. ej. Roland)²⁷⁶ hayan intentado adelantarse mediante el suicidio a la ejecución capital según la ley; [un acto] que ellos mismos, en un [estado] constitucional, habrían declarado condenable. La razón de ello es ésta: En toda ejecución según una *ley* hay algo afrentoso, porque es un *castigo*, y si aquélla es injusta,²⁷⁷ entonces aquel que es víctima de la ley no puede admitir que éste es *merecido*. Y esto lo prue-

²⁷⁵ Los guiones son agregado de esta traducción.

²⁷⁶ Jean Marie Roland de la Platière (1734-1793), ministro del Interior en Francia en 1792, se arrojó sobre su espada después de la ejecución de su esposa (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 365).

²⁷⁷ Hay que entender: "si la ejecución es injusta". La interpretación "si la ley es injusta" no es posible gramaticalmente.

ba con que, habiendo sido ya destinado a la muerte, prefiere elegirla como un hombre libre, y se la infiere *a sí mismo*. Por eso también los tiranos (como Nerón) daban como señal de su favor el permitir que el condenado se matara a sí mismo; porque entonces [la muerte] ocurría con más honor. -- No pretendo defender la moralidad de esto.

El valor del guerrero es muy diferente del [valor] del due-lista, aunque el *duelo* es considerado con indulgencia por el gobierno, y en cierta medida el valerse uno por sí mismo contra las ofensas se tiene, en el ejército, por cosa de honor, en la que los jefes no intervienen; sin que se la permita públicamente por ley. -- El hacer la vista gorda ante el duelo es un principio terrible, que el jefe del gobierno no ha sometido a reflexión suficiente; pues hay también personas carentes de dignidad que ponen su vida en juego para obtener prestigio, y que no tienen intención alguna de hacer algo, corriendo ellos mismos un riesgo, para la conservación del Estado.

La valentía es valor *conforme a la ley*, [y consiste en] no rehuir ni siquiera la pérdida de la vida, en aquello que el deber manda. No consiste solamente en la impavidez, sino que a ella debe estar unida la intachabilidad moral (*mens conscia recti*)²⁷⁸ como en el caballero Bayardo (*chevalier sans peur et sans reproche*).²⁷⁹

²⁷⁸ Mente consciente de lo que es justo.

²⁷⁹ El caballero sin miedo y sin tacha. Apelativo del caballero Pedro du Terrail, señor de Bayardo (1475-1524) (según *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, Barcelona, Montaner y Simón, 1912, tomo III, p. 351).

[260] **De las emociones que se debilitan a sí mismas con respecto a su propósito**

(*Impotentes animi motus*)

§ 78. Las emociones de la ira y de la vergüenza tienen la propiedad de que se debilitan a sí mismas en relación con su propósito. Son sentimientos súbitamente suscitados, de un mal [considerado] como agravio, que a la vez, por su intensidad, hacen [a uno] incapaz de defenderse de él.

¿Quién es más de temer: el que con la vehemente ira *pallidece*, o el que con ella se *pone colorado*? El primero es de temer en el momento; el segundo, mucho más, más tarde (por el ansia de venganza). En el estado primero, la persona puesta fuera de sí se asusta de sí misma, [temiendo] ser arrastrada a una vehemencia en el uso de su fuerza, de la que después podría arrepentirse. En el segundo, el pavor se transforma súbitamente en el temor de que la conciencia de su impotencia para defenderse a sí misma pueda tornarse *visible*. Los dos, si el rápido control de la mente les da desahogo,²⁸⁰ no son nocivos para la salud; en caso contrario son, en parte, peligrosos para la vida misma; y en parte, si se reprime su manifestación, dejan tras sí un rencor, es decir, un resentimiento por no haberse portado dignamente ante una ofensa; lo cual se evita con sólo que puedan llegar a expresarse en palabras. Pero así, ambas emociones son de tal especie, que hacen enmudecer, y hacen que uno, con ello, se muestre bajo una luz desfavorable.

Mediante una disciplina interna de la mente se puede llegar a suprimir la costumbre de la *iracundia*; pero la debi-

²⁸⁰ Probablemente haya que entender aquí: "si la mente, recobrando rápidamente el control de sí misma, les da desahogo".

lidad de [tener] un sentimiento de honor excesivamente delicado en la vergüenza no se puede suprimir tan fácilmente. Pues, como dice *Hume* (quien sufría de esta debilidad —de cortedad al hablar en público—),²⁸¹ el primer intento de atrevimiento, si no resulta bien, hace aún más tímido, y no hay ningún otro medio más que, comenzando por el trato con personas cuyo juicio acerca de lo que es decoroso le importa a uno poco, ir abandonando paulatinamente [la opinión de] la presunta importancia del juicio de otros sobre nosotros, y estimarse uno a sí mismo interiormente en igualdad con ellos, en lo que a esto respecta. El hábito, aquí, produce la *soltura*, que está a igual distancia de la *cortedad* y del *atrevimiento* ofensivo.

Simpatizamos, por cierto, con la *vergüenza* de otro, como con un dolor; pero no con la *ira* de él, cuando, [261] llevado en el presente por esa emoción, nos *relata* la ocasión que lo movió a ella; pues ante quien se encuentra en ese estado no está quien oye su relato (de una ofensa recibida) seguro él mismo.

El *asombro* (perplejidad de encontrarse en lo inesperado) es una excitación del sentimiento, [excitación] que al principio cohibe el juego natural del pensamiento, y que por tanto es desagradable; pero que luego favorece tanto más la afluencia de los pensamientos en la representación inesperada, y por eso es agradable. *Estupefacción* se llama esta emoción propiamente sólo cuando uno está incierto acerca de si la percepción ocurre en estado de vigilia o en el sueño. Alguien que es nuevo en el mundo se asombra de todo; pero quien

²⁸¹ David Hume: "Essay of impudence and modesty" (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 365).

por una variada experiencia ha llegado a conocer el curso de las cosas adopta el principio de no asombrarse de nada (*nihil admirari*).²⁸² Por el contrario, quien, con mirada indagadora, sigue reflexivamente el orden de la naturaleza en la gran multiplicidad de ella, queda *estupefacto* ante una sabiduría inesperada para él; [esta estupefacción es] una admiración de la cual uno no puede arrancarse (no se cansa de asombrarse); pero entonces esa emoción es suscitada sólo por la razón, y es una especie de estremecimiento sagrado, al ver abrirse ante los pies de uno el abismo de lo suprasensible.

De las emociones mediante las cuales la naturaleza promueve mecánicamente la salud

§ 79. Mediante algunas emociones la naturaleza promueve mecánicamente la salud. Entre ellas están principalmente la *risa* y el *llanto*. El enojo, cuando uno (sin temor de reacción) puede regañar cumplidamente, es también, por cierto, un remedio bastante seguro para la digestión; y hay ama de casa que no tiene otra moción interna que el regañar a los niños y a los sirvientes; y así también, siempre que los niños y los sirvientes se comporten entonces con paciencia, un agradable cansancio de la fuerza vital se difunde uniformemente por la máquina; pero este remedio no está libre de peligro, debido a la resistencia que hay que temer de aquellos habitantes de la casa.

La *risa* bondadosa (no la maliciosa, que va unida a la

²⁸² Horacio: *Epistulae* I, 6, 1 (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 365).

amargura) es, por el contrario, preferida, y de más provecho; es, a saber, aquello que habría habido que recomendar a aquel rey persa que ofreció un premio a quien [262] “inventara un nuevo deleite”. — La espiración brusca (como si fuera convulsiva) de aire, que en ese caso ocurre, (de la cual el estornudo es sólo un efecto pequeño, pero también vivificante, cuando se puede dejar resonar sin impedimento el ruido) *fortalece*, debido al saludable movimiento del diafragma, el sentimiento de la fuerza vital. Ya sea un gracioso profesional (Arlequín) quien nos haga reír, ya sea un pícaro bromista perteneciente al círculo de los amigos, que no parece proponerse nada malo, “que se lo trae bajo la capa”²⁸³ y no ríe, sino que con aparente inocencia suelta de repente una expectativa tensa (como [quien suelta] una cuerda tensa): la risa es siempre movimiento oscilatorio de los músculos que intervienen en la digestión, que la favorece a ésta mucho más de lo que lo haría la sabiduría del médico. También una gran majadería de una facultad de juzgar que se equivoca puede producir —por cierto que a costa del presunto sabihondo— el mismo efecto.²⁸⁴

²⁸³ Literalmente: “que lo tiene tras las orejas”.

²⁸⁴ Se pueden dar muchos ejemplos de esto último. Quiero mencionar solamente uno que conozco de boca de la difunta señora Condesa de K-g, una dama que era el ornato de su sexo. Le hacía una visita el conde *Sagramoso*, que en aquel tiempo tenía la misión de instaurar en Polonia la orden de los Caballeros de Malta (según la Ordenanza de Ostrog) y por casualidad había llegado también un profesor nacido en Königsberg, pero asentado en Hamburgo por la afición de algunos ricos comerciantes, como coleccionista y curador del gabinete de historia natural de ellos, quien visitaba a sus parientes en Prusia. El conde, por decirle algo, se dirigió a él en alemán chapurreado: “Ick abe in Amburg eine *Ant* geabt (He tenido una tía en Hamburgo) pero se me murió.” Rápidamente tomó la palabra el profesor y preguntó: “¿Por qué no la hizo usted disecar y embalsamar?” Tomó la palabra inglesa *ant* [aunt], que significa tía, por *Ente* [en alemán: pato] y como se le ocurrió que tendría que haber

El *llanto*, un inspirar (convulsivo) con sollozos, cuando va acompañado de efusión de lágrimas es también, como medio de suavizar el dolor, una previsión de la naturaleza para favorecer la salud; y una viuda que, como suele decirse, no se deja consolar, es decir, no quiere que se le impida verter lágrimas, cuida su salud sin saberlo o sin propiamente quererlo. Un enojo que en ese estado se presentase inhibiría rápidamente esa efusión, pero para daño de ella; aunque no es siempre el pesar, sino también la ira la que puede llevar a las lágrimas a las mujeres y a los niños. — Pues el *sentimiento de la propia* [263] *impotencia* ante un mal, junto con una fuerte emoción (sea de ira o de tristeza) llama en su apoyo a los signos externos naturales, los que entonces (según el derecho del más débil) desarman, al menos, a un alma viril. Pero esa expresión de ternura como debilidad del sexo no debe conmover al *hombre* compasivo hasta hacerle llorar, aunque sí hasta llenarle los ojos de lágrimas; porque en el primer caso pecaría contra su propio sexo y entonces, con su femineidad, no serviría de amparo a la parte débil; pero en el segundo caso no demostraría ante el otro sexo la compasión que es para él, por su virilidad, un deber, a saber, el de tomarlo bajo su amparo; como es propio del rasgo característico que los libros de caballerías asignan al hombre valiente, que consiste precisamente en esa actitud de protección.

¿Por qué los jóvenes gustan más del teatro *trágico*, y prefieren también representarlo cuando quieren ofrecer una fiesta

sido un pato muy raro, lamentó la gran pérdida. Uno se puede imaginar la risa que debió de haber provocado este malentendido. [Nota de Kant; se refiere a la condesa de Keyserling, cuya casa Kant frecuentaba (según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 365)].

a sus mayores; mientras que los mayores prefieren el *cómico* y aun el *burlesco*? La causa de lo primero es, en parte, la misma que lleva a los niños a desafiar el peligro: presumiblemente por un instinto de la naturaleza, para probar sus fuerzas; pero en parte también, porque, por la ligereza de la juventud, tan pronto como ha terminado la pieza no queda la melancolía de las impresiones opresivas o terribles, sino solamente un cansancio agradable que sigue a un fuerte movimiento interior, y que predispone de nuevo a la alegría. En los viejos, por el contrario, esa impresión no se disipa tan fácilmente, y no pueden producir de nuevo en sí mismos tan fácilmente la disposición a la alegría. Un Arlequín de ágil ingenio les produce, con sus ocurrencias, una bienhechora agitación del diafragma y de las entrañas; con lo cual se aguza el apetito para la cena social que sigue, y prospera gracias a la conversación.

Observación general

Ciertos sentimientos corporales internos están *emparentados* con las emociones, pero no son, ellos mismos, emociones; porque son sólo momentáneos, transitorios, y no dejan huella de sí. De esta clase es el *estremecimiento de horror* que acomete a los niños cuando al anochecer escuchan las historias de fantasmas que cuentan las nodrizas. — El *escalofrío*, como si a uno lo rociaran con agua fría (como en un aguacero),²⁸⁵ también forma parte de ello. No la percepción del peligro, sino el mero pensamiento de peligro [264] —aun-

²⁸⁵ La frase entre paréntesis señala la cercanía de las palabras “aguacero” (*Schauer*) y “escalofrío” (*Schauder*).

que uno sepa que no hay ninguno— produce esa sensación que cuando es un mero acceso, y no irrupción del pavor, parece no ser desagradable.

El *vértigo*, e incluso el *mareo*, parecen pertenecer, por su causa, a la clase de tales peligros ideales. — Sobre una tabla puesta en tierra uno puede avanzar sin perder la estabilidad; pero si está atravesada sobre un abismo, o incluso, para quien tiene los nervios débiles, sobre una zanja, entonces la vacía preocupación acerca del peligro a veces se vuelve verdaderamente peligrosa.²⁸⁶ El balanceo de un barco, incluso con viento suave, es un alternativo caer y elevarse. Al caer, el impulso de la naturaleza es elevarse (pues todo caer, en general, lleva consigo la representación de peligro), y por tanto, el movimiento del estómago y de las entrañas, de abajo hacia arriba,²⁸⁷ asociado mecánicamente con el estímulo de vomitar, el cual aumenta, si el paciente que está en el camarote mira por la ventana de éste y recibe en los ojos tan pronto el cielo, tan pronto el mar, con lo que aumenta todavía más la ilusión de que cediera el asiento bajo él.

Un actor que sea, en sí mismo, frío, pero que posea entendimiento y una fuerte facultad de imaginación, puede a menudo conmover más por medio de una emoción afectada (artificial), que por medio de la verdadera. En presencia de su amada un amante sincero es cohibido, torpe y poco seductor. Pero uno que sólo finja *estar enamorado*, y que tenga talento, puede representar su papel con tanta naturalidad

²⁸⁶ El mismo ejemplo se encuentra en Montaigne: *Essais*, libro 2, capítulo XII, “Apologie de Raimond Sebond”, París, Gallimard, 1965, p. 339.

²⁸⁷ Conviene entender: “y por tanto, el impulso de la naturaleza es el movimiento del estómago y de las entrañas de abajo hacia arriba”.

que lleve a la pobre engañada a caer en sus lazos; precisamente porque su corazón no está interesado, su cabeza está clara, y él está entonces en plena posesión del libre uso de su habilidad y de sus fuerzas para imitar con gran naturalidad la apariencia de un amante.

La risa bondadosa (franca) es *sociable* (como algo que forma parte de la emoción de la alegría); la maliciosa (sonrisa irónica) es *hostil*. El distraído (como Terrasson,²⁸⁸ al entrar gravemente con el gorro de dormir en la cabeza en vez de la peluca, y con el sombrero bajo el brazo, completamente absorto en la querrela acerca de las ventajas de los Antiguos y de los Modernos en lo referente a las ciencias) frecuentemente da ocasión a la primera; causa *risa*, pero no se ríen *de él*. Al *extravagante* que no carece de entendimiento se le dedica una sonrisa, sin que a él le cueste nada; él acompaña con su risa. — Una risa mecánica (sin espíritu) no tiene gracia, y hace insípida la compañía. El que no ríe en compañía, o bien es huraño, o bien es pedante. Se debe acostumbrar desde temprano a los niños, [265] y especialmente a las niñas, a sonreír con franqueza y sin esfuerzo; porque el aspecto alegre del rostro, al hacerlo, poco a poco se imprime también en el interior y pone el fundamento de una *disposición* a la alegría, a la amabilidad y a la sociabilidad, que prepara tempranamente esa aproximación a la virtud de la benevolencia.

Tomar a uno, en sociedad, por blanco de las bromas (hacer burla de él) sin ser, empero, hirientes (burla sin mordacidad), cuando él está preparado para darles a ellas con las suyas una respuesta semejante, y está pronto para introducir así en la

²⁸⁸ Jean Terrasson (1670-1750). Miembro de la Academia Francesa (según Max Frischeisen-Köhler: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. II, 490).

compañía una alegre risa, es una vivificación benévola y a la vez cultivada de la compañía social. Pero si esto ocurre a costa de un simple a quien se pasa, como una pelota, de uno a otro, entonces la risa, siendo regocijo de la desgracia ajena, es, al menos, grosera; y si su víctima es un parásito que, por darse la buena vida, se presta al juego maligno o deja que lo tomen por tonto, [entonces la risa es] una prueba de mal gusto, tanto como [una prueba] del embotado sentimiento moral de aquellos que pueden reírse de eso a mandíbula batiente. Pero el cargo de bufón de corte, que para saludable sacudimiento del diafragma de la alta persona tiene que condimentar la comida con la risa picando a sus nobles servidores, está *por encima* o *por debajo* de toda crítica, según se mire.

De las pasiones

§ 80. La *posibilidad* subjetiva del surgimiento de un cierto apetito que precede a la representación de su objeto, es la *propensión* (*propensio*); — la *coacción* interior de la facultad apetitiva para que tome posesión de ese objeto, aun antes de conocerlo, es el *instinto* (como el impulso de apareamiento, o el instinto de los padres animales, de proteger a sus crías, y otros semejantes). — El apetito sensible que sirve de regla (costumbre) al sujeto, se llama *inclinación* (*inclinatio*). — Aquella inclinación por la cual la razón queda impedida de compararla, ante cierta elección, con la suma de todas las inclinaciones, es la *pasión* (*passio animi*).

Fácilmente se comprende que las pasiones, pudiéndose juntar con la reflexión más serena, y no necesitando, por

consiguiente, ser irreflexivas como la emoción, ni tampoco, por eso mismo, turbulentas ni pasajeras, sino que, arraigándose, pueden incluso ser compatibles con el razonamiento sofisticado, —son lo que más daño le hace a la libertad, y si la emoción [266] es una *embriaguez*, la pasión es una *enfermedad* que aborrece todos los remedios y por eso es mucho peor que todas aquellas agitaciones pasajeras de la mente que, al menos, suscitan el propósito de mejorar; mientras que la última²⁸⁹ es un encantamiento que excluye incluso la mejoría.

Se nombra la pasión con la palabra *afán* (afán de honores, afán de venganza, afán de dominio, etc.), excepto la [pasión] del amor en el *enamoramiento*. La causa es que si este último apetito ha sido satisfecho (mediante el goce), el apetito cesa a la vez, al menos con respecto a la misma persona, y por tanto se puede mostrar un enamoramiento apasionado (mientras la otra parte persista en la negativa), pero no se puede mostrar un amor físico como pasión; porque éste no contiene un principio *constante* con respecto al objeto. La pasión presupone siempre una máxima del sujeto, de obrar según un fin que le es prescripto a él por la inclinación. Está, por tanto, siempre enlazada con la razón de él, y a las meras bestias no se les puede atribuir pasión alguna, así como tampoco [puede atribuírseles pasión] a los seres puramente racionales. El afán de honores, el afán de venganza, etc., como nunca pueden satisfacerse completamente, por eso mismo se cuentan entre las pasiones como enfermedades contra las cuales hay sólo remedios paliativos.

²⁸⁹ Es decir, la pasión.

§ 81. Las pasiones son cánceres de la razón pura práctica, y en su mayor parte son incurables; porque el enfermo no quiere sanar y se sustrae al dominio de aquel principio que es el único que podría obrar su salud. También en lo sensible-práctico la razón va de lo universal a lo particular, según el principio: No favorecer *una* inclinación relegando a la sombra, o a un rincón, todas las demás, sino cuidar de que aquélla pueda ser compatible con la suma de *todas* las inclinaciones. — El *apetito de honores* de un ser humano bien puede ser una dirección de su inclinación, [dirección] que la razón aprueba; pero quien es ávido de honores quiere también ser amado por otros, necesita tener con los otros un trato complaciente, necesita la conservación de su estado pecuniario, y otras cosas semejantes. Pero si es *apasionadamente* ávido de honores está ciego para esos fines a los cuales lo invitan sin embargo sus inclinaciones, y si es odiado por otros, o si rehúyen su trato, o si está en peligro de empobrecerse por el dispendio —todo eso le tiene sin cuidado. Es tontería (hacer de la *parte* de su fin, el *todo*) que contradice directamente a la razón en su principio formal mismo.

[267] Por eso las pasiones no son, como las emociones, *desdichadas* disposiciones de la mente que andan preñadas de muchos males, sino [que son] además, sin excepción, *malas*, y el mejor de los apetitos, aunque se refiera a aquello que pertenece (por su materia) a la virtud, p. ej. a la beneficencia, es empero (por la forma), tan pronto como se convierte en pasión, no sólo *pragmáticamente* perjudicial, sino también *moralmente* reprobable.

La emoción ocasiona un quebranto momentáneo a la libertad y al dominio de sí mismo. La pasión los abandona

y encuentra su placer y su satisfacción en la actitud propia del esclavo. Pero como la razón no cesa en su exhortación a la libertad interior, el infeliz suspira bajo sus cadenas, de las cuales, sin embargo, no puede arrancarse, porque es como si ya estuvieran compenetradas con sus propios miembros.

A pesar de todo esto, las pasiones han encontrado también sus panegiristas (pues ¿dónde faltarían, una vez que la maldad ha ocupado un lugar entre los principios?), y se dice: “que nada grande se ha realizado en el mundo sin vehementes pasiones, y la Providencia misma las ha implantado sabiamente en la naturaleza humana, como resortes.”²⁹⁰ — De las muchas especies de *inclinaciones* se puede bien admitir eso, de las cuales, como necesidades subjetivas naturales y animales, no puede prescindir la naturaleza viviente (incluso la del hombre). Pero que puedan convertirse en *pasiones*, e incluso que deban hacerlo, eso no lo ha querido la Providencia; y el representarlas desde ese punto de vista es algo que puede perdonársele a un poeta ([se puede] decir, pues, con Pope: “Si la razón es un imán, las pasiones son vientos”);²⁹¹ pero el filósofo no puede adoptar ese principio, ni siquiera para apreciarlo como una disposición provisoria de la Providencia que la hubiera implantado en la naturaleza humana intencionalmente, mientras el género humano no hubiese alcanzado el grado pertinente de cultura.

²⁹⁰ Külpe conjetura que Kant se refiere aquí a Helvetius: *De l'esprit*, discurso III, cap. 6-8 (Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 366). Compárese *Kritik der Urtheilskraft*, Ed. Acad. V, 272.

²⁹¹ Pope: *Essay on Man*, II, 108. Kant se refiere a la traducción alemana, ligeramente diferente del texto original inglés (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 366).

División de las pasiones

Se dividen en pasiones de la inclinación *natural* (innata) y [pasiones] de la inclinación (adquirida) que surge de la *cultura* de los seres humanos.

Las pasiones del **primer** género son la *inclinación a la libertad* y [268] la *inclinación sexual*, ambas enlazadas con la emoción. Las del **segundo** género son el *afán de honores*, el *afán de dominio* y el *afán de poseer*,²⁹² que no están ligadas a la vehemencia de una emoción, sino a la persistencia de una máxima dirigida a ciertos fines. Aquéllas pueden llamarse pasiones *ardientes* (*passiones ardentes*); éstas, como la avaricia, pasiones *frías* (*frigidae*). Pero todas las pasiones son siempre apetitos de los seres humanos dirigidos solamente a seres humanos, y no a cosas; y por una porción de tierra fértil, o por una vaca igualmente fértil, a saber, por la utilización de ellas, se puede tener mucha inclinación, pero no *afección* (que consiste en la inclinación a la *comunidad* con otros), y mucho menos una pasión.

A.

De la inclinación a la libertad, como pasión

§ 82. Es la más vehemente de todas en el hombre natural, en un estado en que éste no puede evitar venir a tener pretensiones recíprocas con otros.

Quien puede ser feliz sólo según la elección de *otro* (sea éste todo lo benevolente que se quiera) se siente, con razón,

²⁹² En español convendría poner aquí la palabra "codicia". No la empleamos, para mantener el uso de "afán", como lo pide el texto de Ed. Acad. VII, 266.

infeliz. Pues ¿qué garantía tiene de que su poderoso prójimo, en el juicio acerca de la felicidad, concordará con el [juicio] suyo? El salvaje (aún no habituado a la sumisión) no conoce desgracia mayor que el caer en ésta, y ello con razón, mientras no haya ley pública que le dé seguridad; hasta que la disciplina, poco a poco, lo torna paciente para ello. De ahí su estado de permanente guerra, con la intención de mantener a los otros tan alejados de sí como sea posible, y de vivir dispersos en páramos. E incluso el niño que acaba de abandonar el vientre materno parece entrar en el mundo con fuerte griterío, a diferencia de todos los otros animales, sólo por eso: porque considera como *coerción* su incapacidad de servirse de sus miembros, y así expresa inmediatamente su pretensión de libertad (de la cual ningún otro animal tiene representación alguna).²⁹³ — Los pueblos nómades, al no [269] estar (como

²⁹³ Lucrecio, como poeta, emplea de otra manera este fenómeno que en efecto es notable en el reino animal:

*Vagituque locum lugubri complet, ut aequumst
Cui tantum in vita restet transire malorum!*

[269] Ahora bien, el niño recién nacido no puede tener esa perspectiva; pero que el sentimiento de malestar en él no proviene del dolor físico, sino de una oscura idea (o representación análoga a ésta) de libertad y del impedimento de ésta, la *injusticia*, [es algo que] se descubre por las *lágrimas* que se enlazan con sus gritos un par de meses después del nacimiento; lo cual muestra una especie de amargura, cuando [el niño] intenta acercarse a ciertos objetos, o en general sólo mudar su estado, y se siente impedido de hacerlo. — Ese impulso de tener su voluntad y de recibir como injuria el impedimento de ello, se destaca también, especialmente, por su tono y permite que se ponga de manifiesto una maldad que la madre se ve obligada a castigar, pero habitualmente se replica con gritos todavía más vehementes. Eso mismo ocurre cuando cae por su propia culpa. Las crías de otros animales juegan, las del ser humano pelean entre sí desde temprano, y es como si cierto concepto del derecho (que se refiere a la libertad externa) se desarrollara a la vez que la animalidad, y no se aprendiera paulatinamente. [Nota de Kant. El pasaje de Lucrecio dice: “Con triste vagido

pueblos pastores) fijados a ningún suelo, p. ej. los árabes, son tan apegados a su modo de vida, aunque éste no sea enteramente libre de coerción, y tienen por [causa de] él un espíritu tan altanero para mirar con desdén a los pueblos *sedentarios*,²⁹⁴ que las incomodidades inseparables de él²⁹⁵ no han podido apartarlos de él en milenios. Pueblos meramente cazadores (como los *tungusos olenos*)²⁹⁶ han llegado incluso a ennoblecerse verdaderamente por ese sentimiento de libertad (que los separa de las otras tribus emparentadas con ellos). — Así, no solamente el concepto de libertad bajo leyes morales despierta una emoción que se llama entusiasmo, sino que la mera representación sensible de la libertad externa eleva la inclinación a permanecer en ella o a ensancharla, por analogía con el concepto de derecho, hasta hacer de ella una vehemente pasión.

Cuando se trata de los meros animales, no se llama pasión ni aun a la inclinación más vehemente (p. ej. la de la unión sexual); porque ellos carecen de razón, que es lo único

llena el lugar, como conviene / a aquel a quien resta todavía pasar tantos males en la vida". Lucrecio: *De rerum natura* V, 227/ 228, según Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 366].

²⁹⁴ *Sich anbauende*, literalmente: "que se han fijado mediante el cultivo" (del suelo).

²⁹⁵ Es decir, del modo de vida antes mencionado.

²⁹⁶ Sobre los tungusos olenos ("Olenni Tungusi") escribió A. F. Büsching: *Neue Erdbeschreibung*, primera parte, Hamburgo, 6ta. ed., 1770, p. 930, y "Fortsetzung der Allgemeinen Welthistorie", tomo 31, 1771, p. 417 (según Külpe: "Sachliche Erläuterungen" en Ed. Acad. VII, 366). Los olenos (u olo-nos), que habitan en la cuenca del Novi, son una rama de los tungusos, pueblo mongol que habita en la Siberia oriental, entre los paralelos 40° y 73° de latitud norte (según *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano de Literatura, Ciencias, Artes, Etc.*, Barcelona, Buenos Aires, Santiago, Montevideo, La Habana, México, Lima, editores Montaner y Simón, 1912, tomo XXII, p. 732). Sobre los tungusos ver Kant: *Physische Geographie*, Ed. Acad. IX, 401.

que puede fundamentar el concepto de libertad, y con la cual entra en colisión la pasión; cuyo arrebató puede, por tanto, ser atribuido al ser humano. — Por cierto que de los seres humanos se dice que aman *apasionadamente* ciertas cosas (la bebida, el juego, la caza) o que odian [apasionadamente otras] (p. ej. el almizcle, el aguardiente); pero a esas diferentes inclinaciones o aversiones no se las llama otras tantas *pasiones*, porque son sólo otros tantos instintos diferentes, es decir, otros tantos [casos diversos de] *mera pasividad* en la facultad apetitiva, y por eso no merecen ser clasificados según los objetos de la facultad apetitiva [entendidos] como *cosas* (de las que hay incontables), sino según el [270] principio del uso o del abuso que los seres humanos hacen, entre sí, de sus personas y de la libertad, cuando un ser humano hace de otro un mero medio para sus fines. — Las pasiones se refieren propiamente sólo a seres humanos, y sólo por éstos pueden ser satisfechas.

Estas pasiones son el *afán de honores*, el *afán de dominio*, el *afán de poseer*.

Como son inclinaciones que se dirigen meramente a la posesión de los medios para satisfacer todas las inclinaciones que conciernen inmediatamente al fin, en esa medida tienen un barniz de razón, a saber: perseguir la idea de una facultad enlazada con la libertad, facultad sólo mediante la cual se pueden alcanzar, en general, fines.²⁹⁷ La posesión de los medios para intenciones *cualesquiera* alcanza, por cierto, mucho más allá de lo que puede alcanzar una inclinación dirigida a

²⁹⁷ El texto es inseguro. Seguimos la versión del manuscrito, apartándonos de Ed. Acad. Cassirer trae: “la idea de perseguir una facultad mediante la cual se pueden alcanzar todos los fines” (según Weischedel, p. 605, nota).

una inclinación singular y a la satisfacción de ésta. — Por eso, puede llamárselas inclinaciones de la ilusión, que consiste en evaluar como iguales la mera opinión de otros acerca del valor de las cosas, y el efectivo valor [de ellas].

B.

Del apetito de venganza como pasión

§ 83. Como las pasiones sólo pueden ser inclinaciones de seres humanos dirigidas a seres humanos, en la medida en que ellas están dirigidas a fines²⁹⁸ concordantes entre sí u opuestos entre sí, es decir, son amor u odio; pero la representación del derecho,²⁹⁹ por proceder inmediatamente del concepto de la libertad externa, es mucho más importante que la de la benevolencia, y es un impulso que mueve la voluntad con mucha más fuerza, [resulta que] el odio nacido de la injusticia sufrida, es decir, el *apetito de venganza*, es una pasión que procede irresistiblemente de la naturaleza de los seres humanos, y por muy maligna que sea, esta inclinación lleva implicada la máxima de la razón debida al admisible *apetito de derecho*, del cual ella es análoga, y precisamente por eso es una de las pasiones más vehementes y una de las que más profundamente arraigan; la cual [pasión], cuando parece haberse extinguido, permite que siga subsistiendo en secreto un odio llamado *rencor*, como un fuego que arde bajo las cenizas.

²⁹⁸ Es decir, “en la medida en que las pasiones están dirigidas a fines”; pero también podría entenderse: “en la medida en que ellos (los seres humanos) están dirigidos a fines”.

²⁹⁹ Literalmente: “el concepto del derecho”.

El *apetito* de estar, con los prójimos, en un estado y en una relación en los que a cada uno le pueda corresponder lo que prescribe el *derecho*, no es por cierto una pasión, sino un fundamento de [271] determinación del libre albedrío por la razón pura práctica. Pero la *excitabilidad* de ese apetito por el mero amor propio, es decir, sólo para el provecho de uno, no en favor de una legislación [válida] para todos, es el impulso sensible del odio, no [odio] a la injusticia, sino a *lo que es injusto* para nosotros; la cual inclinación (a perseguir y a destruir), puesto que tiene por fundamento una idea — aunque aplicada, por cierto, de manera egoísta—³⁰⁰ convierte el apetito de derecho con respecto al ofensor en una pasión de retribución, que con frecuencia es vehemente hasta la locura de exponerse uno mismo a la ruina con tal que el enemigo no escape a ella, y (en la venganza de sangre) [hasta la locura que consiste en que] ese odio se torne hereditario incluso entre pueblos; porque, como se suele decir, la sangre del ofendido que aún no ha sido vengado *clama*, hasta que la sangre inocente derramada sea lavada a su vez con sangre —aunque sea la de uno de sus descendientes inocentes—.

C.

De la inclinación al poder de tener influencia en general sobre otros seres humanos

§ 84. Esta inclinación es la que más se aproxima a la razón técnico-práctica, es decir, a la máxima de la sagacidad.

³⁰⁰ Los guiones son agregado de esta traducción.

– Pues apoderarse de las inclinaciones de otros seres humanos, para poder dirigirlos y determinarlos de acuerdo con las intenciones de uno, es casi tanto como estar en *posesión* de otros, como meros instrumentos de la voluntad propia. No es maravilla que el afán de alcanzar tal *poder* de tener influencia sobre otros llegue a ser una pasión.

Este poder contiene en sí, por así decirlo, un triple poderío: *hombres, mando y dinero*; con los cuales, cuando uno los posee, se puede hallar el punto flaco de cualquier ser humano y emplearlo a éste, si no es a través de una de estas influencias, por medio de otra, para los designios propios. – Las inclinaciones correspondientes, cuando llegan a ser pasiones, son el *afán de honores*, el *afán de dominio*, y el *afán de poseer*. Por cierto que el ser humano aquí es el juguete (engañado) de sus propias inclinaciones, y al emplear tales medios yerra su fin final; pero aquí no estamos hablando de *sabiduría*, que no admite pasión alguna, sino solamente de la *sagacidad*, con la cual uno puede manipular a los tontos.

Pero las pasiones en general, por muy vehementes que sean como [272] motores sensibles, son meras *flaquezas* con respecto a aquello que la razón prescribe al ser humano. Por eso, el poder del hombre hábil, de emplearlas para sus propios designios, puede ser relativamente tanto menor cuanto mayor sea la pasión que domina a los otros seres humanos.

Afán de honores es la flaqueza de los seres humanos, gracias a la cual uno puede tener influencia sobre ellos por medio de su *opinión*; el afán de dominio, por medio de su *temor*; y el afán de poseer, por medio del *interés* de ellos. – En todos los casos un ánimo servil por medio del cual, si otro se apodera de él, tiene el poder de emplearlo para sus propios

designios por medio de sus propias inclinaciones. — Pero la conciencia de ese poder, por sí misma, y [la conciencia] de estar en posesión de los medios para satisfacer las inclinaciones propias, despierta la pasión todavía más que el uso de ellos.

a.

Afán de honores

§ 85. No es el *amor al honor*, un aprecio que el ser humano puede esperar de los otros por causa de su valor interno (moral); sino que es una aspiración al *renombre honorífico*, para lo cual basta con la apariencia. Al orgullo (una exigencia planteada a otros, de que se aprecien en menos al compararse con nosotros, una tontería que obra en contra de su propio fin) — a este orgullo, digo, basta con *adularlo*, y por medio de esa pasión del necio tiene uno poder sobre él. Aduladores,³⁰¹ obsecuentes, que con gusto le otorgan la voz cantante a un hombre importante, alimentan esa pasión que lo debilita y son la ruina de los grandes y poderosos que se prestan a ese encantamiento.

El *orgullo* es un apetito de honores errado, que obra contra su propio fin, y no puede ser considerado como un medio intencional de emplear a otros seres humanos [273] (a quienes él aparta de sí) para sus propios designios; antes bien, el

³⁰¹ La palabra *Schmeichler* [adulador] ha debido de ser, originariamente, *Schmieglar* [acomodadizo] (uno que se doblega y se pliega) para dirigir a voluntad, por medio de su orgullo, a un poderoso presumido; así como la palabra *Heuchler* [hipócrita] (propiamente debería escribirse *Häuchler*) ha debido de significar un embustero que, ante un eclesiástico muy poderoso, *finje piadosa* humildad mediante *suspiros* intercalados en su discurso. [Nota de Kant].

orgullosa es el instrumento de los bribones llamado necio. Una vez me preguntó un comerciante muy razonable y honesto: “¿Por qué el orgullosa es siempre también rastrero?” (pues él había hecho la experiencia de que quien hacía alarde de su riqueza como potencia comercial superior, después, cuando su fortuna cayó en decadencia, no tuvo reparos en humillarse). Mi opinión fue ésta: que como el orgullo es una exigencia planteada a otro, de que se *desprecie* a sí mismo al compararse con aquél,³⁰² pero un pensamiento tal sólo puede ocurrírsele a quien se siente a sí mismo dispuesto a la indignidad, el orgullo suministra ya en sí mismo un infalible signo anticipativo de la indignidad de tales seres humanos.

b.

Afán de dominio

Esta pasión es injusta en sí misma, y su manifestación convoca a todo contra ella. Pero comienza con el temor de ser dominado por otros, y tiene la intención de alcanzar, a tiempo, ventaja de poder sobre ellos; lo que es un medio peligroso e injusto de emplear a otros seres humanos para los designios propios; pues en parte provoca la resistencia, y es *poco sagaz*; y en parte es contrario a la libertad bajo leyes, que cada cual puede pretender [para sí], y es *injusto*. — Pero en lo que atañe al arte de dominar de manera *mediata*, p. ej. el [arte] del sexo femenino de emplear al masculino para sus designios por medio del amor a sí que le inspira a aquél,

³⁰² Es decir, al compararse con el orgullosa.

este [arte] no está comprendida bajo aquel título; porque no emplea la fuerza, sino que sabe dominar y cautivar al súbdito por medio de la inclinación de él mismo. — No es que la parte femenina de nuestra especie esté libre de la inclinación a dominar a la masculina (precisamente lo contrario es la verdad), sino porque no se sirve para ese propósito del mismo *medio* que la parte masculina, a saber, no [se sirve] de la ventaja de la *fuerza* (a la que se alude aquí con la palabra *dominar*), sino de los *estímulos* que contiene en sí una inclinación de la otra parte, a ser dominada.

[274]

c.

Afán de poseer

*Dinero*³⁰³ es el santo y seña, y ante aquel a quien Plutón favorece se abren todas las puertas que están cerradas para los menos ricos. La invención de este medio, que no tiene otra utilidad (al menos, no necesita tenerla) que la de servir para el tráfico de la diligencia de los seres humanos entre ellos y con ello también [para el tráfico] de todo bien físico [entre los seres humanos], especialmente desde que está representado por medio de metales, ha producido un afán de poseer que finalmente, incluso sin goce, en la mera posesión, y hasta con renuncia (del avaro) a todo uso, encierra un poder acerca del cual se cree que es suficiente para sustituir la falta de todo otro. Esta pasión enteramente desprovista de

³⁰³ La palabra “dinero” no está en bastardilla en Ed. Acad. Seguimos la edición de Weischedel.

espíritu, aunque no siempre moralmente reprehensible, pero dirigida de manera meramente mecánica, [pasión] que se presenta principalmente en la edad avanzada (como sustituto de su impotencia natural) y que en virtud de aquel medio universal de su gran influencia ha creado también el nombre de *capital*³⁰⁴ en sentido absoluto, es tal, que una vez que se ha presentado no admite mudanza alguna; y si la primera de las tres hace [que uno sea] *odiado*, y la segunda, [que uno sea] *temido*, ella, como tercera, hace [que uno sea] *despreciado*.³⁰⁵

De la inclinación a la ilusión como pasión

§ 86. Por *ilusión* como motor de los apetitos entiendo el engaño práctico interno [que consiste en] tener por objetivo lo que es subjetivo en el móvil. — La naturaleza pide, de vez en cuando, excitaciones más intensas de la fuerza vital, para refrescar la actividad del ser humano, de manera que éste, por sólo *gozar*, no pierda el sentimiento de vivir. Para este fin, ella, muy sabia y benéficamente, le ha representado al ser humano —que por naturaleza es perezoso—³⁰⁶ objetos que, en

³⁰⁴ La palabra alemana que hemos traducido como “capital”, *Vermögen*, significa tanto “capital” (en el sentido de fortuna o bienes) como “facultad”, “poder” o “potencia”.

³⁰⁵ Aquí hay que entender el desprecio en sentido moral; pues en [sentido] civil, si es cierto que, como dice Pope, “el diablo cae en el regazo del usurero en una lluvia de oro de cincuenta por ciento, y se apodera de su alma”, la multitud *admira*, más bien, al hombre que demuestra tan gran habilidad para el comercio. [Nota de Kant. El pasaje se encuentra en Pope: *Moral Essays* III, 371-374. La versión alemana de la obra es de 1778 (según Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 366)].

³⁰⁶ Los guiones son agregado de esta traducción.

la imaginación de éste, aparecen como fines reales (modos de adquirir honores, poder y dinero) que le dan a él, que es renuente a emprender un *negocio*, bastante *ocupación*, [275] y que con *no hacer nada* le dan mucho que *hacer*; en todo lo cual el interés que él toma en esos asuntos es un interés de la mera ilusión, y la naturaleza efectivamente juega, entonces, con el ser humano y lo espolea (al sujeto) para los fines de él; mientras que él está convencido (objetivamente) de haberse impuesto a sí mismo un fin propio. — Estas inclinaciones de la ilusión, precisamente porque en ellas la fantasía es creadora por sí misma, son aptas para tornarse *apasionadas* en grado sumo, especialmente si tienden a una *rivalidad* entre los seres humanos.

Los juegos del niño, con la pelota, la lucha, las carreras, el jugar a los soldados; más tarde los del hombre, con el ajedrez y los naipes (en una de las cuales ocupaciones se busca la ventaja del entendimiento, y en la segunda, a la vez, se busca la ganancia contante); finalmente los del ciudadano, que en sociedades públicas prueba su suerte con el faraón³⁰⁷ o con los dados, — a todos ellos la naturaleza, que es más sabia, los acicatea sin que se sepa, para que lleguen a [presentarse como] casos arriesgados en los que ellos ensayen sus fuerzas en la pugna con otros;³⁰⁸ en verdad, para

³⁰⁷ Cierta juego de naipes. En el texto aparece con la ortografía que la palabra tomó en América: *Faro*, y no con la ortografía europea, *Pharo* o *Pharao*.

³⁰⁸ Frase imprecisa. Literalmente dice que la naturaleza, sin que se sepa, acicatea a los *juegos*, para que se conviertan en casos arriesgados en los que ellos (es decir, los niños, los hombres y los ciudadanos) ensayen sus fuerzas. Pero uno esperaría que la naturaleza acicateara a los *jugadores*, sin que éstos lo supieran, para que ellos conviertan los lances del juego en casos arriesgados en los que ensayar sus fuerzas.

impedir el desfallecimiento de la fuerza vital, y para que ésta se mantenga activa. Dos de estos antagonistas creen que juegan uno con el otro; pero en realidad es la naturaleza la que juega con ambos; de lo cual puede convencerlos claramente la razón, si consideran cuan inadecuados son, para sus fines, los medios por ellos elegidos. — Pero el bienestar durante esa excitación, por estar emparentado con ideas de la ilusión (aunque mal interpretadas), es por eso mismo la causa de una propensión a la pasión más intensa y duradera.³⁰⁹

Las inclinaciones de la ilusión vuelven supersticiosa a la persona débil, y vuelven débil a la supersticiosa, es decir, la inclinan a esperar efectos interesantes de circunstancias que no podrían ser, empero, *causas naturales* (para temer o esperar algo). Los cazadores, los pescadores, y también los jugadores (principalmente los de loterías) son supersticiosos, y la ilusión, que conduce al *engaño* de tomar lo subjetivo por objetivo, la disposición del sentido interno por conocimiento de la cosa misma, hace comprensible, a la vez, la propensión a la superstición.

[276] Del sumo bien físico

§ 87. El mayor placer de los sentidos que no lleva consigo mezcla alguna de asco es, en estado de salud, *el descanso*

³⁰⁹ Un hombre, en Hamburgo, que había perdido allí en el juego una fortuna considerable, pasaba después su tiempo mirando a los jugadores. Otro le preguntó cómo se sentía al pensar que una vez había poseído esa fortuna. El primero respondió: “Si la poseyera otra vez, no sabría invertirla de manera más agradable”. [Nota de Kant].

después del trabajo. — La propensión al reposo sin trabajo precedente, en ese estado, es *pereza*. — Pero una resistencia un poco larga a volver uno a sus *negocios*, y el dulce *far niente* para reunir fuerzas, no llega a ser *pereza*; porque uno puede estar *ocupado* (también en el juego) de manera agradable y a la vez, sin embargo, provechosa, y también el cambio de trabajos, de acuerdo con la naturaleza específica de ellos, es a la vez una recreación variada; mientras que por el contrario el retornar a un trabajo pesado que se dejó inconcluso requiere bastante decisión.

De los tres vicios: *pereza*, *cobardía* y *falsedad*, el primero parece ser el más despreciable. Pero con frecuencia con este juicio se puede hacer gran injusticia a la persona. Pues la naturaleza ha puesto sabiamente en el instinto de algunos sujetos, [instinto] saludable para ellos y para otros, la renuencia al trabajo constante; pues ellos no soportarían quizá sin agotamiento el empleo largo o muy repetido de sus fuerzas, sino que precisan ciertas pausas de recreación. Por eso, *Demetrius*³¹⁰ habría podido dedicar, no sin fundamento, un altar a ese espíritu maligno (la *Pereza*); pues si no se interpusiese la *pereza*, la *incansable* maldad perpetraría en el mundo mucho más mal del que ya hay en él; si la *cobardía* no se apiadase de los seres humanos, la belicosa sed de sangre pronto haría que los hombres se extinguieran; y si no hubiera *falsedad* (a saber, que entre muchos malvados reunidos para un complot en gran número (p. ej. en un regimiento), siempre habrá alguno que lo delate), dada la maldad innata de la naturaleza humana pronto serían derribados Estados enteros.

³¹⁰ Según una conjetura, podría tratarse del ateniense Demetrio de Phaleron (Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen", en Ed. Acad. VII, 366).

Los impulsos más poderosos de la naturaleza, que representan a la invisible potencia que guía al género humano³¹¹ por medio de una razón más alta (la del regidor del universo) que cuida universalmente del sumo bien físico en el mundo, sin que la razón humana necesite cooperar para ello, son el *amor a la vida* y el *amor sexual*; el primero, para conservar al individuo; el segundo, para conservar la especie; pues entonces por medio de la unión de los sexos se sigue conservando *hacia el futuro*, en su conjunto, la vida de nuestro género dotado de razón, a pesar de que éste, deliberadamente, trabaja en su propia *destrucción* (por las guerras); la cual [destrucción] [277] no impide, ni aun en medio de las guerras, a las criaturas racionales que crecen continuamente en cultura, mostrarle al género humano, en perspectiva inequívoca, un estado de felicidad en los próximos siglos que ya no será reversible.

Del sumo bien físico-moral

§ 88. Las dos especies del bien, el *físico* y el *moral*, no pueden *mezclarse* una con otra; pues así se neutralizarían y no tendrían ninguna eficacia para el fin de la felicidad verdadera; sino que la inclinación a la *vida regalada* y la *virtud*, en combate entre sí, y la limitación del principio de la primera por el de la última constituyen, al chocar, el fin entero del ser humano de buena índole, [que es] por una parte, sensi-

³¹¹ El texto de Ed. Acad. es inseguro. Al agregar “potencia que guía” seguimos una corrección de *Gothaer Gelehrten Zeitungen* de 1799 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, en Ed. Acad. VII, 366).

ble, y por otra parte moral [e] intelectual,³¹² el cual, empero, como en la práctica es difícil impedir la mezcla, necesita un análisis con auxilio de medios de efectos opuestos (*reagentia*) para saber cuáles son los elementos que, combinados entre sí, pueden procurar el goce de una *felicidad sujeta a las buenas costumbres*, y cuál ha de ser la proporción de la combinación de ellos.

La manera de pensar que une, en el *trato social*, la vida regalada con la virtud, es la *humanidad*. No se trata aquí del grado de la primera; pues en eso uno exige mucho, otro exige poco, según lo que le parece necesario para ella; sino [que se trata] sólo de la especie de relación: cómo la inclinación a la primera debe ser limitada por la ley de la última.

La sociabilidad es también una virtud, pero la *inclinación al trato social* con frecuencia se vuelve una pasión. Pero si el goce social se acrecienta ostentosamente mediante el derroche, esa falsa sociabilidad deja de ser virtud y es una vida regalada que lesiona a la humanidad.

* * *

Música, baile y juego constituyen una sociedad que no habla (pues las pocas palabras que son necesarias para el último no fundan una conversación, que exige mutua comunicación de los pensamientos). El juego, que, según se pretende, sólo ha de servir para llenar el vacío de la [278] conversación después de la mesa, es empero, por lo común, lo principal, como actividad adquisitiva en la que las emo-

³¹² En el manuscrito: "moral (intelectual)" (según Weischedel, ed. cit. p. 616, nota).

ciones se agitan intensamente, y en la que se establece cierta convención egoísta de saquearse unos a otros con la mayor cortesía; y en la que, mientras dura el juego, rige como principio un completo egoísmo que nadie niega; de la cual conversación, por mucho que sea el refinamiento que ella puede introducir en las maneras del trato social, difícilmente podrían prometerse verdadero fomento la unión de la vida social regalada con la virtud, y con ello, la verdadera humanidad.

La vida regalada que parece concordar mejor con la última es *una buena comida en buena* (y, si es posible, también variada) *compañía*, de la que Chesterfield dice que no debe tener un número menor que el de las *Gracias*, ni mayor que el de las *Musas*.³¹³

Si tomo una compañía de comensales formada por meros hombres de buen gusto (unidos por lo estético),³¹⁴ así como

³¹³ Diez a una mesa; porque el dueño de casa, que sirve a los invitados, no se cuenta a sí mismo. [Nota de Kant].

Philip Dormer Stanhope, conde de Chesterfield (1694-1773) es conocido por sus cartas a su hijo (1774) citadas alguna vez por Kant. (Según Oswald Külpe: "Sachliche Erläuterungen", en Ed. Acad. VII, 366). Külpe declara que no ha podido encontrar en las obras de Chesterfield ninguna mención del principio citado aquí.

³¹⁴ En la mesa de un banquete, en la que la presencia de las damas, por sí misma, limita a lo decoroso la libertad de los sombreros, (*) a veces un silencio que se presenta de súbito es un acontecimiento desgraciado, que amenaza con el aburrimiento; en él nadie se atreve a introducir algo nuevo que sea adecuado para la continuación de la conversación; porque no ha de tomarlo del aire, sino que tiene que tomarlo de las novedades del día, pero debe ser [algo] interesante. Una única persona, especialmente cuando es la dueña de casa, puede, con frecuencia, impedir este estancamiento y mantener la conversación en flujo continuo; de manera que ésta, como en un concierto, se cierre con universal y perceptible alegría y por eso mismo sea tanto más floreciente; tal como el *Banquete* de Platón, del cual dijo el invitado: "Tus comidas gustan no solamente

no tienen el propósito de disfrutar en común solamente de una comida, sino unos de otros (y entonces su número no puede estar muy por encima del número de las Gracias): así esa pequeña compañía de comensales no debe tener por propósito la satisfacción corporal —que puede obtener cada uno también por sí solo— sino el esparcimiento social, y debe parecer que aquella es sólo el vehículo para ello; y entonces aquel número es justo el suficiente para que la conversación no se detenga, ni se divida en pequeños grupos separados [limitados] al que está sentado más cerca.³¹⁵ Esto último no es gusto por la conversación [279], que debe llevar consigo siempre cultura, y en la cual uno siempre habla con todos (no solamente con su vecino); mientras que por el contrario aquellos que se suelen llamar convites festivos (banquete y atiborramiento) carecen enteramente de gusto. Se comprende de suyo que en todas las reuniones de comensales, incluso en las que tienen lugar en una mesa de fonda, lo que un comensal indiscreto diga públicamente en desmedro de alguien ausente no puede ser usado *fuera* de esa compañía, ni debe ser repetido. Pues todo simposio tiene, aun sin un contrato especial dispuesto para ello, cierta santidad y el deber de callar con respecto a aquello que después, fuera de esa compañía, pudiera traerle perjuicio a un miembro de ella; pues sin esa confianza se aniquilaría el deleite en sociedad, que es tan provechoso aun para el cultivo

cuando uno las disfruta, sino también cada vez que uno piensa en ellas.” [Nota de Kant].

(*) Por “sombrreros” (*Chapeaus* en el texto) debe entenderse: los comensales varones (según Karl Vorländer en su edición de Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburgo, Meiner, 7ma. ed., 1980 (1912), p. 219, nota).

³¹⁵ Seguimos la lección de Ed. Acad., apartándonos de la de Weischedel y de la edición original.

moral, e incluso se aniquilaría esa misma asociación para el deleite. — Por eso, yo, si de mi mejor amigo, en una sociedad *de las que se dicen* públicas (pues propiamente una *sociedad de mesa*, por grande que sea, sigue siendo siempre sólo una sociedad privada, y sólo es pública la [sociedad] civil en general, en la idea) — si de él, digo, se dijera algo desfavorable, yo le defendería y, aun corriendo riesgo yo mismo, me haría cargo de él, con dureza y acritud de la expresión, pero no permitiría que se me convirtiera en instrumento para difundir esa maledicencia ni para llevarla hasta el hombre a quien ella se refiere. No es solamente un *gusto* social el que debe conducir la conversación, sino que [los que deben conducirla] son también principios, que deben servir de condición restrictiva de la libertad, para el tráfico abierto de los seres humanos con sus pensamientos en el trato social.

Aquí, en la confianza entre seres humanos que comen juntos a una mesa, hay algo análogo a los usos antiguos, p. ej. [a los usos] de los árabes, entre quienes el extranjero, tan pronto como ha conseguido recibir de ellos, en su tienda, un deleite (un sorbo de agua), puede contar con su propia seguridad; o [como] cuando a la zarina de Rusia los diputados de Moscú que iban a su encuentro le ofrecieron *sal y pan*, y ella, comiéndolos, pudo sentirse protegida de toda persecución, en virtud del derecho de hospitalidad. — El comer juntos ante una mesa se considera como la formalización de un contrato de seguridad de esa clase.

El comer solo (*solipsismus convictorii*) [280] no es sano para un hombre de letras que *filosofa*;³¹⁶ no es restauración,

³¹⁶ Pues quien *filosofa* debe llevar continuamente consigo sus pensamientos, para encontrar, tras muchos y variados intentos, los principios a los cuales

sino (especialmente cuando llega a ser un *regodeo* solitario) agotamiento; trabajo agotador, no vivificante juego de los pensamientos. La persona *puesta a comer*, que sumida en sus pensamientos durante la comida solitaria se devora a sí misma, pierde poco a poco la vivacidad, que gana en cambio si un compañero de mesa, con sus cambiantes ocurrencias, le ofrece para reavivarla una nueva materia que ella no ha podido encontrar por sí misma.

Ante una mesa llena, en la que la multitud de los platos sólo tiene por propósito mantener reunidos a los convidados por mucho tiempo, (*coenam ducere*), la conversación recorre habitualmente tres etapas: 1) *relatar*, 2) *discutir* y 3) *bromear*. — A. Las novedades del día, primero las locales y luego también las extranjeras, llegadas en cartas privadas y en periódicos. — B. Una vez saciado este primer apetito, la compañía se vuelve ya más vivaz; pues como es difícil evitar, al *argüir*, la diferencia de juicios acerca de uno y el mismo objeto puesto a consideración, y ninguno tiene ni la menor opinión acerca

tiene que vincularlos sistemáticamente; y las ideas, como no son intuiciones, se ciernen en el aire, por decirlo así, ante él. Por el contrario, el sabio que se dedica a la historia, o a la matemática, puede ponerlas ante sí y ordenarlas empíricamente, como si fueran hechos, con la pluma en la mano, siguiendo reglas universales de la razón; y así, puesto que lo precedente queda establecido en ciertos puntos, al día siguiente puede continuar el trabajo a partir del punto en que lo había dejado. — Por lo que concierne al *filósofo*, no se lo puede considerar como a *alguien que trabaja* en [erigir] el edificio de las ciencias, es decir, no se lo puede considerar como hombre de letras, sino que se debe considerarlo como *investigador de la verdad*. Es la mera idea de una persona que se propone como objeto, en lo práctico y (en beneficio de esto) también en lo teórico, el fin final de todo saber, y no se puede emplear este nombre en plural, sino sólo en singular (el filósofo juzga así o así); porque [ese nombre] designa una mera idea, mientras que decir *filósofos* aludiría a una pluralidad de algo que es, sin embargo, absoluta unidad.

de los suyos, se suscita una discusión que despierta el apetito de platos y de botella, y que lo hace también prosperar en la medida de la vivacidad de esa discusión y de la participación en ella. — C. Pero como el argüir es siempre una especie de trabajo y de esfuerzo, y éste, debido a la ingestión bastante abundante que lo acompañó, se vuelve finalmente fatigoso, entonces, de manera natural, la conversación recae en el mero juego del ingenio, en parte también para complacer a las señoras presentes, [281] sobre quienes los pequeños ataques atrevidos, pero no bochornosos, acerca de su sexo, tienen el efecto de [darles ocasión de] mostrarse aventajadas en ingenio, y así la comida termina en *risa*; la cual, cuando es franca y benévola, la ha determinado la naturaleza para el bienestar corporal, por medio del movimiento del diafragma y de las entrañas, muy apropiado para el estómago y la digestión; mientras que los participantes en el banquete imaginan encontrar una cantidad maravillosa de cultivo del espíritu en una intención de la naturaleza. — La música en un banquete festivo de grandes señores es el disparate más carente de gusto que haya podido ocurrírsele jamás a la glotonería.

Las reglas de un banquete de buen gusto, que lleve *animación* a los circunstantes, son: a) Elección de una materia de conversación que interese a todos y que le dé siempre ocasión a alguno de contribuir con algo oportuno. b) No dejar que se produzca ningún silencio mortal, sino sólo una pausa momentánea en la conversación. c) No cambiar el tema sin necesidad, saltando de una materia a otra; porque la mente al final del banquete como al final de un drama (como lo es también la entera vida pasada de la persona racional) se ocupa inevitablemente en la rememoración de los diversos

actos de la conversación; y entonces, si no puede hallar un hilo de concatenación, se siente confundida y, advierte con disgusto que no ha avanzado en la cultura, sino que más bien ha retrocedido.— Se debe llegar casi a agotar un tema que ofrezca entretenimiento, antes de pasar a otro; y hay que tener la habilidad de introducir inadvertidamente en la compañía, a modo de ensayo, cuando la conversación se detiene, algo diferente emparentado con aquél; de esa manera, un único miembro de la compañía puede, sin ser advertido ni envidiado, asumir esa conducción de la conversación. d) No dejar que surja ni que dure, ni en uno mismo, ni en los otros miembros de la compañía, ninguna *pretensión de tener razón*; antes bien, puesto que esa conversación no debe ser un negocio, sino sólo un juego, [hay que] desviar la seriedad por medio de una broma hábilmente introducida. e) En la discusión seria que a pesar de todo no haya podido evitarse, mantenerse a sí mismo y mantener las emociones propias cuidadosamente disciplinados, de modo que brillen siempre el mutuo respeto y la benevolencia recíproca; lo cual depende más del *tono* (que no debe ser gritón ni arrogante) que del contenido de la conversación; para que ninguno de los comensales, al abandonar la compañía, vuelva a su casa *distanciado* de otro.

[282]

Por insignificantes que puedan parecer estas leyes de la humanidad refinada, principalmente si se las compara con la [ley] moral pura, sin embargo, todo lo que favorezca la sociabilidad, aunque consista solamente en máximas o maneras amables, es un traje que viste ventajosamente a la virtud, [traje] que hay que recomendarle a esta última también

en sentido serio. — El *purismo* del *cínico* y la *mortificación de la carne* del *anacoreta* sin buena vida social son formas distorsionadas de la virtud, y no invitan a [buscarla a] ésta; sino que, abandonados de las Gracias, no pueden pretender [tener] humanidad.

SEGUNDA PARTE

de la Antropología

*La característica antropológica. De la manera de conocer
el interior del ser humano por el exterior*

[284]

[285]

División

1) El carácter de la persona, 2) el carácter del sexo, 3) el carácter del pueblo, 4) el carácter de la especie.

A.

El carácter de la persona

En sentido pragmático, la ciencia universal *natural* (no civil) de los signos (*semiotica universalis*) se sirve de la palabra *carácter* en doble acepción, y a veces dice: cierto ser humano tiene *este* o aquel carácter (físico), y otras veces [dice que] él tiene, en general, *un* carácter (un [carácter] moral), que sólo puede ser uno único, o ninguno. Lo primero es el signo diferencial del ser humano como ser sensible o ser natural; lo segundo, [es el signo diferencial] de él como ser racional dotado de libertad. El hombre de principios, de quien uno sabe con seguridad qué hay que esperar, no por su instinto, sino por su voluntad, tiene un carácter. — Por eso, en la característica uno puede, sin tautología, en aquello que pertenece a su facultad apetitiva ([en aquello que] es práctico), dividir lo *característico* en a) el *natural*, o la disposición natural,

b) el *temperamento* o la manera de sentir, y c) el *carácter* [en sentido] absoluto o la manera de pensar.— Las dos primeras disposiciones muestran lo que se puede hacer de un ser humano; la segunda³¹⁷ (moral), lo que él está preparado para hacer de sí mismo.

I.

Del natural

Que una persona es de *ánimo* bondadoso, significa que no es terca, sino transigente; se enoja, pero se apacigua fácilmente y [286] no guarda rencor (es negativamente buena). — Por el contrario, para poder decir de ella: “es de buen corazón”, aunque esto también pertenezca a la manera de sentir, quiere decir algo más. Es un impulso para lo bueno en sentido práctico, aunque no se aplique según principios, de modo que la de ánimo bondadoso y la de buen corazón son personas a quienes un forastero astuto puede emplear como quiera.— Y así, el natural se refiere (subjctivamente) al *sentimiento* de placer o de disgusto [acerca] de cómo una persona es afectada por otra (y aquel [natural] puede tener, en esto, algo característico), más que (objetivamente) a la *facultad apetitiva*; en la cual la vida no se manifiesta sólo en el sentimiento, *interiormente*, sino también *exteriormente*, en la actividad, aunque sólo según motores de la sensibilidad. En esa relación consiste el *temperamento*, que debe distinguirse de una disposición habitual (adquirida por costumbre); pues

³¹⁷ Uno esperaría que dijese aquí “la tercera”, pues ha hablado ya de “las dos primeras”.

a ésta no le sirve de fundamento una disposición natural, sino [que le sirven de fundamento] solamente causas ocasionales.

II.

Del temperamento

Cuando se habla de temperamento se entiende, en sentido *fisiológico*, la *constitución física* (la conformación fuerte o débil) y la *complexión* (aquello, en el cuerpo, que es fluido y que es movido por la fuerza vital de manera regular, entre lo cual se cuenta también el calor o el frío en la elaboración de esos humores).

Pero consideradas en sentido *psicológico*, es decir, como temperamento del *alma* (de la facultad de sentir y de apetecer), aquellas expresiones, tomadas de la composición de la sangre, se representan solamente como analogías del juego de los sentimientos y los apetitos con las causas motrices corporales (de las cuales es la sangre la principal).

De aquí resulta que los temperamentos, que atribuimos sólo al alma, pueden tener empero también, secretamente, lo corpóreo del ser humano como causa concurrente; y además, —puesto que admiten, *en primer lugar*, la división en temperamentos del *sentimiento* y de la *actividad*, y [puesto] que, *en segundo lugar*, cada uno de éstos puede vincularse con excitabilidad de la *fuerza vital* (*intensio*) o con distensión (*remissio*) de ella—³¹⁸ [resulta] que se pueden establecer preci-

³¹⁸ Hemos alterado en esta frase el uso de los guiones que se presenta en el original.

samente sólo *cuatro* temperamentos simples (como en las 4 figuras silogísticas por el *medius terminus*): el *sanguíneo*, el *melancólico*, el *colérico* y el *flemático*; [287] con lo cual se pueden mantener las formas antiguas y se puede obtener solamente una interpretación más cómoda y adecuada al espíritu de esta doctrina de los temperamentos.

Aquí la expresión “*constitución de la sangre*”³¹⁹ no sirve para mostrar la *causa* de los fenómenos del ser humano afectado sensiblemente, —sea según la patología de los humores o de los nervios—³²⁰ sino solamente para clasificarlos de acuerdo con los efectos observados; pues no se requiere saber de antemano cuál es la composición química de la sangre que justifica la denominación de cierta cualidad del temperamento, sino [que se requiere solamente saber] cuáles sentimientos o inclinaciones se combinan, al observar al ser humano, para darle adecuadamente el nombre de una clase particular.

Por consiguiente, la división fundamental de la doctrina de los temperamentos puede ser: en temperamentos del *sentimiento*, y temperamentos de la *actividad*; y puede subdividirse, a su vez, en dos especies, que dan, en conjunto, los 4 temperamentos. — Entre los temperamentos del *sentimiento* cuento al *sanguíneo*, *A*, y a su opuesto, el *melancólico*, *B*. — El primero tiene la propiedad de que la sensación es afectada rápidamente y con fuerza, pero no penetra en profundidad (no es duradera); mientras que en el segundo la sensación es menos notable, pe-

³¹⁹ Las comillas son agregado de esta traducción.

³²⁰ La “patología humoral” consideraba que las enfermedades comenzaban en los humores; la “patología sólida” consideraba que comenzaban en las partes sólidas del cuerpo humano, especialmente en los nervios (según O. Külpe: “*Sachliche Erläuterungen*”, Ed. Acad. VII, 367). Hemos alterado en esta frase el uso de los guiones que se presenta en el original.

ro arraiga profundamente. Es *en esto* en lo que hay que asentar la diferencia entre los temperamentos del sentimiento, y no en la propensión a la alegría o a la tristeza. Pues la ligereza de ánimo del sanguíneo predispone a la jovialidad, pero la profundidad de pensamiento, que cavila acerca de una sensación, le quita al buen humor su fácil volubilidad, sin producir por eso tristeza. — Pero como en general todo cambio que uno tiene en su poder vivifica y fortalece el ánimo, resulta que aquel que toma a la ligera todo lo que le ocurre es, si no más sabio, ciertamente más feliz que el que queda fijado en sensaciones que entumescen su fuerza vital.

I

Temperamentos del sentimiento

A.

El temperamento sanguíneo de quien tiene la sangre ligera

El sanguíneo da a conocer su tipo de sentimiento mediante las siguientes manifestaciones. Es despreocupado y optimista; le da a cada cosa [288] en el momento gran importancia, y en el momento siguiente puede dejar de pensar en ella. Promete con honestidad, pero no mantiene su palabra; porque no ha reflexionado previamente con suficiente profundidad si podría cumplirla. Es suficientemente bondadoso para prestar ayuda a otros, pero es un mal deudor, y pide siempre prórrogas. Es un buen compañero en sociedad, jocosos, alegre; prefiere no darle gran importancia a nada (*Vive la bagatelle!*) y es amigo de todos. Por lo habitual no es una persona mala, pero

es un pecador difícil de enmendar, que se arrepiente mucho de algo, pero que pronto olvida ese *arrepentimiento* (que nunca llega a ser un *pesar*). Los negocios le cansan, pero se ocupa sin descanso con aquello que es mero juego; pues lleva en sí mismo este cambio, y la perseverancia no es lo suyo.

B.

El temperamento melancólico de quien tiene la sangre pesada

Quien tiene *inclinación a la melancolía* (no el melancólico; pues esto significa un estado, no la mera propensión a un estado) da gran importancia a todas las cosas que le atañen a él mismo; encuentra en todas partes causas de preocupación, y dirige la atención primeramente a las dificultades, tal como, por el contrario, el sanguíneo comienza por la esperanza de alcanzar buen éxito; por eso, también, aquél piensa en profundidad, así como éste piensa sólo de manera superficial. Es difícil que prometa; porque da valor al cumplimiento de su palabra, pero duda de [tener] el poder necesario para ello. No es que todo esto ocurra por causas morales (pues aquí estamos hablando de motores *sensibles*), sino porque la contrariedad le resulta importuna y precisamente por eso hace que él se inquiete, desconfíe y se preocupe, y que por ello sea también insensible a la jovialidad. — Por lo demás, esta disposición de ánimo, cuando es habitual, se opone, al menos en lo que respecta al estímulo, a la del filántropo, que es más propia del sanguíneo; porque quien debe prescindir de la alegría para *sí mismo*, difícilmente se la consienta a otros.

II.

Temperamentos de la acción

C.

El temperamento colérico de quien tiene la sangre caliente

Se dice de él: es *acalorado*, arde rápido como fuego de paja, se apacigua rápidamente cuando el otro cede, guarda entonces rencor sin odiar, y quiere más a quien ha cedido más pronto ante él. — Su actividad es rápida pero no constante. — Es diligente pero no gusta de aplicarse él mismo a las tareas, precisamente porque no es constante; y en consecuencia prefiere ser sólo el que da las órdenes, que dirige [las tareas] pero no las realiza. Por eso su pasión dominante es la ambición de honores; gusta de ocuparse en asuntos públicos, y quiere ser elogiado de manera ruidosa. Por eso ama la *apariciencia* y la pompa de las *formalidades*; de buena gana toma bajo su protección, y es magnánimo en apariencia, pero no por amor sino por orgullo; porque se ama más a *sí mismo*.³²¹ — Da importancia al orden, y por eso parece más sensato de lo que es. Es codicioso para no ser tacaño; es gentil, pero con ceremonia; su trato es tieso y pomposo, y gusta de tener algún adulator que sirve de guarnición a su ingenio; sufre, por la resistencia de otros a sus pretensiones *orgullosas*, más ofensas que las que sufre jamás el avaro por sus [pretensiones] *codiciosas*: porque un poco de ingenio cáustico le disipa por completo el nimbo de su importancia, mientras que el avaro

³²¹ En lugar de “se ama más a sí mismo”, en el manuscrito dice “se ama solamente a sí mismo” (según O. Külpe: “Lesarten”, Ed. Acad. VII, 390).

tiene en la ganancia la compensación de ello. — En una palabra, el temperamento colérico es el menos feliz de todos, porque es el que más resistencia contra sí convoca.

D.

El temperamento flemático de quien tiene la sangre fría

Flema significa *falta de emoción*, no inercia (falta de vida), y al hombre que tiene mucha flema no se lo debe denominar por eso inmediatamente un flemático, ni llamarlo flemático, poniéndolo con ese título en la clase de los perezosos.

Flema, como *flaqueza*, es propensión a la inacción, a no dejarse impulsar a las actividades ni siquiera por motores fuertes. La insensibilidad [290] para ellos³²² es inutilidad voluntaria, y las inclinaciones se dirigen sólo a la hartura y al sueño.

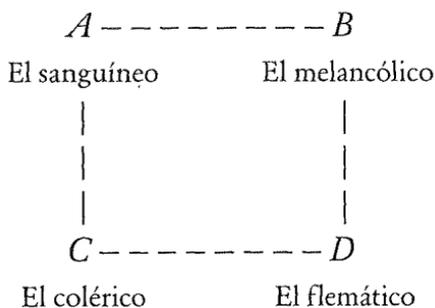
Flema, como *fortaleza* es, por el contrario, la propiedad de no ser movido fácil ni *rápidamente*, pero [de ser movido] de manera *duradera*, aunque con lentitud. — Quien tiene una buena dosis de flema en su composición se calienta despacio, pero conserva más largamente el calor. No cae en la ira con facilidad, sino que antes reflexiona si no debería enojarse; y entonces, por otra parte, el colérico podría llegar a ponerse furioso al no poder sacar de su sangre fría al hombre firme.

Dotado por la naturaleza de una dosis de razón enteramente corriente, pero a la vez [dotado] de esa flema, sin brillar, pero basándose en principios y no en el instinto, aquel

³²² Es decir, insensibilidad para esos motores.

que tiene la sangre fría no tiene nada de que arrepentirse. Su feliz temperamento hace en él las veces de sabiduría, y en la vida común se lo llama muchas veces el filósofo. Con eso lleva ventaja a los otros sin herir la vanidad de ellos. También se lo llama, con frecuencia, *astuto*; pues todos los proyectiles y tiros de catapulta arrojados contra él rebotan como [rebotarían] de un saco de lana. Es un marido conciliador y sabe obtener el dominio de su mujer y de sus parientes pareciendo complacer a todos, porque él, con su voluntad indoblegable pero basada en la reflexión, sabe conducir la voluntad de todos para que concuerde con la suya; tal como los cuerpos, que perforan cuando ejercen el choque, si son de pequeña masa y gran velocidad; pero que con menos velocidad y con mayor masa arrastran consigo el obstáculo que se les opone, sin romperlo.

Si un temperamento ha de ser el acompañante de otro — como comúnmente se cree —, p. ej.



entonces, o bien *presentan resistencia* uno al otro, o se *neutralizan*. Lo primero ocurre cuando se quiere pensar unidos en uno y el mismo sujeto el [temperamento] sanguíneo y el melancólico, y así [291] también el colérico con el flemático:

pues ellos (*A* y *B*, y así también *C* y *D*) están en recíproca contradicción. — Lo segundo, a saber, la neutralización, ocurriría en la *combinación* (química, por así decir) del temperamento sanguíneo con el colérico y del melancólico con el flemático (*A* y *C*, e igualmente *B* y *D*). Pues no se puede pensar, en el mismo acto, la jovialidad bondadosa fusionada con la ira atemorizadora, así como tampoco el tormento de quien se castiga a sí mismo junto con la tranquilidad satisfecha del ánimo que se basta a sí mismo. — Pero si uno de esos estados alterna con el otro en el mismo sujeto, eso da por resultado meros talantes [caprichosos y momentáneos], pero no un temperamento determinado.

Por consiguiente, no hay temperamentos *compuestos*, p. ej. uno sanguíneo-colérico (que es el que pretenden tener todos los calaveras, cuando se presentan engañosamente como señores benévolos pero a la vez estrictos), sino que en total hay sólo cuatro, y cada uno de ellos es simple, y no se sabe qué habrá de hacerse del ser humano que poseyera uno mixto.

Jovialidad y ligereza, melancolía y demencia, magnanimidad y obstinación, y finalmente frialdad y debilidad de ánimo, como efectos del temperamento, se distinguen entre sí sólo con respecto a su causa.³²³

³²³ Qué influjo tiene la diferencia de temperamento sobre los negocios públicos, o inversamente, éstos (mediante el efecto que el ejercicio habitual de ellos tiene sobre aquél) es algo que se ha pretendido establecer en parte por experiencia y en parte con auxilio de las causas ocasionales que se pueden presumir. Así, p. ej. se dice que:

En religión, el colérico es *ortodoxo*,
el sanguíneo es *librepensador*,
el melanc. es *fanático*,
el flem. es *indiferente*.—

III.

Del carácter como manera de pensar

Que se pueda decir de un ser humano “Tiene *carácter*” significa no solamente *decir* mucho acerca de él, sino también [292] *elogiarlo* mucho; pues es algo poco frecuente, que inspira estima y admiración por él.

Si con esta expresión se entiende, en general, lo que se puede esperar de él con seguridad, ya sea algo bueno o algo malo, entonces se suele agregar: tiene *este* o *aquel* carácter, y entonces la expresión indica la *manera de sentir*. — Pero tener carácter, en sentido absoluto, significa aquella propiedad de la voluntad, según la cual el sujeto se ata a sí mismo a ciertos principios prácticos que él se ha prescripto de manera invariable por su propia razón. Aunque esos principios sean a veces falsos y defectuosos, en general, sin embargo, lo formal del querer, [que consiste en] obrar según principios fijos (no yendo de aquí para allá como un enjambre de moscas), tiene en sí algo digno de aprecio y de admiración; así como también es algo poco frecuente.

Aquí lo que importa no es lo que la naturaleza hace del ser humano, sino lo que éste hace de sí mismo; pues lo primero es cosa del temperamento (en lo cual el sujeto es en gran medida pasivo), y sólo lo último permite conocer que él tiene carácter.

Todas las otras cualidades buenas y útiles de él tienen un *precio* de cambio con respecto a otras que producen igual utilidad; el talento tiene un *precio de mercado*, pues el señor

Pero esos son juicios lanzados sin certeza, que tienen para la característica el valor que el ingenio arbitrario les otorgue (*valent, quantum possunt*).

del país o el señor rural pueden emplear de muchas maneras a un ser humano tal; el temperamento tiene un *precio de afecto*; uno puede conversar bien con él, es un compañero agradable; pero el carácter tiene un *valor*³²⁴ intrínseco y está por encima de todo precio.

[293] De las cualidades que se siguen sólo de que un ser humano tiene carácter o no lo tiene

1) El *imitador* (en lo moral) no tiene carácter; pues éste consiste precisamente en la originalidad de la manera de pensar. Se nutre de una fuente de su comportamiento abier-

³²⁴ Un marino, en una reunión, escuchaba la disputa que sostenían algunos hombres de letras acerca del rango [que debía establecerse] entre ellos, según las facultades [a las que pertenecían]. Él decidió la cuestión a su manera, a saber: cuánto le haría ganar un ser humano que él hubiera secuestrado, si lo vendiera en el mercado de Argelia. Allí nadie podría emplear a un teólogo ni a un jurista, pero el médico sabe un oficio y puede valer dinero contante. — Al rey Jacobo I de Inglaterra le pidió el ama que había sido su nodriza que nombrara *gentleman* (hombre fino) al hijo de ella. Jacobo respondió: “No puedo hacer eso; podría hacerlo conde, pero *gentleman* debe hacerse él mismo”. — Diógenes (el cínico) había sido raptado (según cuenta la leyenda) durante un viaje por mar, cerca de la isla de Creta, y fue ofrecido en el mercado, en una venta pública de esclavos. “¿Qué puedes hacer, en qué entiendes?”, le preguntó el vendedor, que lo había sacado a subasta. “Sé gobernar, respondió el filósofo, y tú búscame un [293] comprador que necesite un *señor*”. El mercader, reflexionando sobre esta extraña pretensión, convino en este raro trato: le entregó a su hijo para que lo educase e hiciese de él lo que quisiese, mientras él mismo se iba al Asia por algunos años a comerciar; y luego recibió de vuelta a su hijo, que antes era tosco, convertido en un ser humano hábil, de buenas costumbres y virtuoso. — Aproximadamente así se puede evaluar la gradación del valor del ser humano. [Nota de Kant. La leyenda procede de Diógenes Laercio: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, VI, 2, 74 (según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 367)].

ta por él mismo. Pero la persona racional no necesita ser, por eso, *estrafalaria*; ni lo será nunca, porque se basa en principios que valen para todos. Aquél es el *remedador* del hombre de carácter. La bondad que se origina en el temperamento es una pintura a la acuarela y no un rasgo de carácter; pero éste, dibujado en caricatura, es una maligna burla que se hace al hombre de verdadero carácter; porque él no participa en lo malo que se ha vuelto de uso público (moda), y así es representado como alguien estrafalario.

2) La maldad, como disposición temperamental, es menos mala que la bondad del temperamento sin carácter; pues por este último se puede alcanzar dominio sobre la primera. – Incluso un hombre de carácter malvado (como Sila),³²⁵ aunque provoque horror por la violencia de sus máximas inconvencionales, es a la vez, empero, objeto de admiración; tal como la *fortaleza de alma*, en general, en comparación con la *bondad de alma*, las cuales ambas ciertamente deben encontrarse unidas en el sujeto para producir aquello que es más un ideal que una realidad efectiva, a saber: para ser merecedor del título de *grandeza de alma*.

3) El ánimo rígido, inflexible en un propósito adoptado (como en el caso de Carlos XII) es, por cierto, una disposición natural muy favorable al carácter, pero no es ya con eso un carácter determinado en general. Pues para ello se requieren máximas que proceden de la razón y de principios moral-prácticos. Por eso no se puede decir, hablando con conveniencia: la maldad de esta persona es una propiedad de carácter de ella; pues en ese caso sería diabólica; pero el

³²⁵ Lucius Cornelius Sulla, 138 a. C.-78 a. C.

ser humano jamás *aprueba* lo malo en él, y así, no hay [294] propiamente maldad a partir de principios, sino sólo por abandono de éstos. – ³²⁶

* * *

Por eso, lo mejor es exponer negativamente los principios que conciernen al carácter. Son:

- a. No decir falsedades deliberadamente; por eso, también, hablar con cuidado, para no atraer uno sobre sí la afrenta de tener que desdecirse.
- b. No ser hipócrita: apareciendo a la vista como quien tiene buenas intenciones, pero siendo enemigo por la espalda.
- c. No quebrantar uno sus promesas (lícitas); de ello forma parte también: honrar incluso la *memoria* de una amistad que ya se ha roto, y no abusar, después, de la anterior confianza y franqueza del otro.
- d. No tener, por gusto, trato con personas de malos pensamientos, y recordando el *noscitur ex socio*,³²⁷ etc., limitar el trato [con ellas] sólo a [asuntos de] negocios.
- e. No prestar atención a la murmuración que nace del juicio superficial y maligno de otros; porque lo contrario delata ya flaqueza; así como también moderar el temor de contravenir a la moda, la que es una cosa pasajera y

³²⁶ La separación que sigue, por medio de tres asteriscos, no figura en la edición de Weischedel.

³²⁷ *Noscitur ex socio qui non cognoscitur ex se*: por el compañero se conoce a aquél a quien no se conoce por él mismo (según Gaos, trad. cit., p. 232, nota).

mudable; y cuando ésta ha alcanzado ya cierta importancia por su influencia, al menos no extender sus mandatos a la moral.

La persona que es consciente de tener carácter en su manera de pensar no lo ha recibido de la naturaleza, sino que siempre ha debido *adquirirlo*. Se puede también suponer que la fundación de él, tal como una especie de nuevo nacimiento, cierta solemnidad del compromiso que esa persona toma consigo misma, hace inolvidable para esa persona ese compromiso y el momento en que aconteció en ella esa transformación, como [si fuese el comienzo de] una nueva época. — La educación, los ejemplos y los consejos no pueden producir esta firmeza y constancia de los principios, en general, *poco a poco*, sino sólo por una explosión, por decirlo así, que resulta súbitamente del hastío por el estado vacilante del instinto. Quizá sean sólo unos pocos los que hayan intentado esta revolución antes de cumplir 30 años, y aún menos los que le hayan dado fundamentos firmes antes de cumplir los 40. — Pretender tornarse una persona mejor de manera fragmentaria es un intento vano; pues una impresión se desvanece mientras uno trabaja en la otra; [295] pero la fundación de un carácter es unidad absoluta del principio interno de la conducta en la vida en general. — Se dice también que los *poetas* no tienen carácter, p. ej. para ofender a sus mejores amigos con tal de no renunciar a una ocurrencia ingeniosa,³²⁸ o que no se ha de buscarlo entre los cortesanos,

³²⁸ Quizá haya que entender aquí: “no tienen carácter, p. ej. que ofenden a sus mejores amigos antes que renunciar a una ocurrencia ingeniosa”. Así Gaos.

que tienen que doblarse de todas las maneras; y que entre los eclesiásticos, que hacen la corte al Señor de los Cielos, pero a la vez, con el mismo ánimo, a los señores de la tierra, la firmeza de carácter anda muy mal; y que por consiguiente el tener un carácter interno (moral) es, y seguirá siendo, sólo un deseo piadoso. Pero quizá sean los *filósofos* los culpables de ello: por no haber puesto nunca, todavía, en una luz suficientemente clara ese concepto tomándolo por separado, y por haber representado la virtud sólo de manera fragmentaria, pero no haber procurado nunca representarla *por entero*, en su bella figura, ni hacerla interesante para todos los seres humanos.

En una palabra: la veracidad en el interior de lo que se confiesa a sí mismo y a la vez en la conducta con respecto a cualquier otro, [veracidad] elevada a máxima suprema, es la única prueba de que un ser humano tiene conciencia de tener carácter; y como tenerlo a éste es el *mínimum* que se puede exigir de una persona racional, pero a la vez el *máximum* del valor interno (de la dignidad humana), resulta que ser un hombre de principios (tener un carácter determinado), debe ser posible para la más común razón humana, y por ello debe ser algo superior en dignidad al mayor de los talentos.

De la fisiognómica

Es el arte de juzgar por la figura visible de una persona, y en consecuencia, por su exterior, acerca del interior de ella; ya sea en lo que se refiere a su manera de sentir, o de pensar.

— Se la evalúa aquí no en su estado de enfermedad, sino en su estado sano; no cuando su ánimo está en movimiento, sino cuando está en reposo. — Por sí mismo se entiende que si aquel a quien se juzga con ese propósito advierte que uno lo observa y espía su interior, [entonces] su ánimo no estará en reposo, sino en un estado de coerción y de conmoción interna, e incluso de disgusto por verse expuesto a la censura de otro.

Si un reloj tiene una caja bonita, no se puede juzgar con seguridad, por eso, (dice un famoso relojero), que el interior sea también bueno; pero si la caja muestra un mal trabajo, se puede [296] inferir con bastante certeza que tampoco valdrá mucho el interior; pues el artífice no pondrá en descrédito una obra elaborada bien y con esmero, descuidando lo exterior de ella, que es lo que menos trabajo cuesta. — Pero sería absurdo concluir también aquí, por la analogía de un artífice humano con el inescrutable Creador de la naturaleza: que éste habrá asignado a un alma buena también un cuerpo bello, para recomendar ante otros seres humanos al ser humano que él creaba, y procurarle [a éste] aceptación; o también, por el contrario, que habrá hecho que uno se espantara de otros (según aquello de *hic niger est, hunc tu Romane caveto*).³²⁹ Pues el *gusto*, que incluye un fundamento meramente subjetivo de la complacencia o del disgusto de un ser humano por otro (de acuerdo con la belleza o fealdad de ellos), no puede servir de norma a la *sabiduría* —que objetivamente tiene por fin (que no podemos, en absoluto, entender) la existencia de

³²⁹ “Éste es negro; guárdate de él, oh romano” Horacio: *Sátiras*, I, 4, 85 (Según Oswald Külpe: *Sachliche Erläuterungen*”, Ed. Acad. VII, 367).

ellos con ciertas peculiaridades naturales—³³⁰ para suponer que en el ser humano esas dos cosas heterogéneas están unidas como en uno y el mismo fin.

De cómo la naturaleza conduce a la fisiognómica

El que por bien que nos hayan recomendado a alguien a quien hemos de confiarnos, le miremos previamente a la cara, y especialmente a los ojos, para averiguar qué podemos esperar de él, es un impulso natural, y lo repelente o atractivo de su gesto decide nuestra elección, o nos deja preocupados, aun antes que hayamos investigado sus costumbres; y así, es indiscutible que hay una característica fisiognómica, la que empero nunca puede llegar a ser una ciencia; porque lo característico de una *figura* humana, que permite prever ciertas inclinaciones o facultades del sujeto observado, no puede entenderse por medio de una descripción según conceptos, sino por copia y exposición en la intuición, o por imitación; en esta [característica] se pone a evaluación la figura humana en general, de acuerdo con sus *variedades*, cada una de las cuales indica, según se supone, una particular propiedad interna del ser humano en su interior.

Desde que han sido olvidadas, hace tiempo, las caricaturas de cabezas humanas que dibujaba *Baptista Porta*, que representaban³³¹ cabezas de animales comparadas, por

³³⁰ Los guiones son agregado de esta traducción.

³³¹ Literalmente: “que pretendían representar”. Juan Bautista Porta: *De humana physiognomonia libri IV* (1601) (Según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 367).

analogía, con ciertos rostros humanos característicos, y que pretendían inferir de allí una [297] similitud de las disposiciones naturales en ambos; [desde que] ha sido abandonada por completo recientemente la amplia difusión que le dio *Lavater* a ese gusto, que por un tiempo llegó a ser, en forma de siluetas, una mercancía barata y universalmente apreciada; — luego que no quedara casi nada más que la observación ambigua (del señor de Archenholz):³³² que el rostro de un ser humano que uno, con una mueca, imita a solas, despierta también, a la vez, ciertos pensamientos o sensaciones que concuerdan con el carácter de él, la fisiognómica, como arte de atisbar el interior del ser humano por medio de ciertos signos externos dados involuntariamente, cayó completamente en desuso, y no quedó de ella nada más que el arte del cultivo del gusto, y ello, no con cosas, sino en las costumbres, maneras y usos, para ir, mediante una crítica que fuese favorable al trato con seres humanos y al conocimiento de los hombres en general, en auxilio de ese [conocimiento].³³³

División de la fisiognómica

De lo característico 1) en la *estructura del rostro*, 2) en los *rasgos faciales*, 3) en la *gesticulación facial habitual* (los gestos).

³³² Von Archenholtz: *Litteratur und Völkerkunde* IV (1784) (Según O. Külpe: "Sachliche Erläuterungen", Ed. Acad. VII, 367).

³³³ En el manuscrito decía: "en las costumbres, maneras y usos, mediante una crítica favorable al trato con seres humanos y al conocimiento de los hombres en general." (Según Weischedel).

A.

De la estructura del rostro

Es notable que los artistas griegos tenían en la cabeza también un ideal de la estructura del rostro (para dioses y héroes), que debía expresar eterna juventud y a la vez una serenidad libre de emociones —en estatuas, *camafeos* e *intaglios*—³³⁴ sin introducir en ella ningún *atractivo*. — El *perfil griego* perpendicular hace que los ojos estén situados más profundamente de lo que debían estarlo según nuestro gusto (que busca el atractivo), e incluso una Venus medicea carece de éste. — La causa de ello puede ser que mientras que el ideal tiene que ser una norma determinada invariable, una nariz que saliera del rostro formando un ángulo con la frente (ángulo que puede ser mayor o menor) no daría una *regla determinada* de la figura, como lo exige, empero, lo propio de la norma. Además, los griegos modernos, aparte de la bella forma de su estructura corporal, [298] no poseen en el rostro aquella seria perpendicularidad del perfil, lo cual parece demostrar la idealidad [de esa forma] en las obras de arte, entendidas como *modelos*. — Según estos modelos mitológicos, los ojos vienen a estar situados a mayor profundidad, y quedan un poco en sombras junto a la raíz de la nariz; por el contrario, uno encuentra que con una pequeña desviación de la nariz con respecto a la dirección de la frente (depresión en la raíz de la nariz) son más bellos los rostros humanos que en los tiempos actuales se tienen por bellos.

³³⁴ Camafeo es una piedra semipreciosa tallada con una figura en relieve que se destaca sobre un fondo plano, a veces de color diferente; *intaglio* (en italiano en el original) es una piedra que lleva una figura tallada en hueco.

Si continuamos la observación de los seres humanos tal como son realmente, se encuentra: que una *regularidad* exacta comúnmente es distintiva de un ser humano muy ordinario, que no tiene espíritu. El *término medio* parece ser la proporción fundamental y la base de la belleza, pero dista aún de ser la belleza misma, porque para ésta se requiere algo característico. — Pero eso característico se puede encontrar también sin belleza, en un rostro cuya expresión le favorezca mucho, aunque en otro sentido (quizá moral o estético); es decir, se puede encontrar defectos en un rostro ya aquí, ya allá, en la frente, en la nariz, en el mentón, o en el color del cabello, etc., pero reconocer, sin embargo, que para la individualidad de la persona eso es más favorable que si la regularidad fuese perfecta; porque ésta, por lo común, lleva consigo también la falta de carácter.

Pero la *fealdad* no debe reprochársele a ningún rostro, mientras no muestre en sus rasgos la expresión de un ánimo corrompido por el vicio, ni una tendencia natural, aunque desgraciada, a él; p. ej. cierto rasgo de quien sonrío con sorna cuando habla, o también de insolencia en la mirada sin blandura que la atenúe, al mirar al otro a los ojos, expresando con ello que a uno no le importa nada el juicio de él. — Hay hombres cuyo rostro es (como dicen los franceses) *rebarbaratif*;³³⁵ con quienes, como suele decirse, se puede asustar a los niños para que se vayan a dormir, o que tienen una cara picada de viruelas y grotesca, o como dicen los holandeses, *wanschapenes* (como si dijeran: pensada en un momento de locura, o en sueños); pero que a la

³³⁵ En francés en el original: repelente, ingrato, poco atractivo.

vez, sin embargo, muestran tanta bondad y buen humor, que se burlan de su propio rostro, del que por eso no puede, en modo alguno, decirse que sea feo, aunque ellos no tomarían a mal si una dama dijera de ellos (como de *Pelisson* en la *Académie Française*): “*Pelisson* abusa del permiso que tienen los hombres, de ser feos”.³³⁶ Todavía peor y más estúpido es cuando una persona de quien se pueden esperar buenas costumbres [299] llega a reprocharle, como lo hace la plebe, sus imperfecciones físicas —que muchas veces sólo sirven para realzar las ventajas espirituales—³³⁷ a aquel que las tiene; lo cual, cuando les ocurre a quienes sufrieron desgracias en la temprana juventud ([llamándolos, p. ej.] perro ciego, perro tullido) los vuelve verdaderamente malos, y hace que poco a poco se tornen resentidos contra los bien formados que por serlo se creen mejores.

Por lo demás, los rostros de los extranjeros, insólitos para los nativos, son objeto de burla para los pueblos que nunca salen de su tierra. Así, los niños en Japón corren tras los holandeses que allí van a comerciar, gritando: “¡Oh qué ojos tan grandes, qué ojos tan grandes!”; y a los chinos les parecen desagradables los cabellos rojos de muchos europeos que visitan su país, y les mueven a risa los ojos azules de ellos.

Por lo que concierne a los meros cráneos y a su figura, que constituye la base de la forma de ellos, p. ej. los de los negros, de los kalmukos, de los indios de los mares del sur y otros, tal como los describen Camper y especialmente Blu-

³³⁶ Paul Pellisson-Fontanier (1624-1693), miembro de la Academia de París. La dama mencionada es Madame de Sévigné (Según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 367).

³³⁷ Los guiones son agregado de esta traducción.

menbach: las observaciones acerca de ellos pertenecen más a la geografía física que a la antropología pragmática.³³⁸ Un punto intermedio entre estas dos puede ser la observación: que la frente del sexo masculino suele ser, también entre nosotros, *plana*, mientras que la del femenino suele ser más *abovedada*. Si acaso una saliente en la nariz delata a un [espíritu] burlón; – si la propiedad de la forma del rostro de los chinos, de quienes se dice que el maxilar inferior sobresale un poco del superior, es indicación de su ánimo obstinado; o si [la propiedad de la forma del rostro] de los americanos, cuya frente está poblada de cabello por ambos lados, es signo de imbecilidad innata, etc., son conjeturas que sólo admiten una interpretación insegura.

B.

De lo característico en los rasgos del rostro

A un hombre no lo perjudica, ni aun en el juicio del sexo femenino, que su rostro se haya vuelto poco agraciado o deformado por el color de la piel, o por las cicatrices de la viruela; pues si en sus ojos se trasluce un carácter bondadoso, y a la vez se trasluce en su mirada la expresión de honestidad con la conciencia de su fuerza, unida a la serenidad, entonces puede siempre ser amado, y ser amable, y ser tenido universalmente por tal. – Se bromea con los [hombres] tales, y con sus méritos para ser amados (*per an-*

³³⁸ Peter Camper (1722-1789), anatomista holandés. J. F. Blumenbach (1752-1840), antropólogo y médico de Göttingen. (Según Vorländer, en su edición de la *Antropología*, p. 244, nota).

tiphrasin), [300] y una mujer puede estar orgullosa de tener un marido tal. Un rostro así no es *caricatura*, pues ésta es un dibujo deliberadamente exagerado (*distorsión*) de un rostro poseído por una emoción, [dibujo] que tiene el propósito de causar risa, y pertenece a la mímica; debe ser contado, más bien, como una variedad que está en la naturaleza, y no se lo puede llamar cara grotesca (que causaría espanto) sino que puede despertar amor, aunque no sea agraciado, y sin ser bello, no es tampoco feo.³³⁹

C.

De lo característico de los gestos

Los gestos son rasgos de la cara que se ponen en juego, y uno es puesto en éste por una emoción más fuerte o menos

³³⁹ *Heidegger*, un músico alemán que vivía en Londres, era un hombre de extraña figura, pero despierto e inteligente, de cuya compañía también las personas principales gustaban, por su conversación. — Una vez, en una compañía de bebedores de ponche, se le ocurrió afirmar, en contra de un lord, que él era la cara más fea de Londres. El lord reflexionó y propuso apostar que él presentaría una [cara] aún más fea; y entonces hizo llamar a una mujer ebria, a la vista de la cual toda la compañía rompió a reír con estrépito y exclamó: “¡Heidegger, habéis perdido la apuesta!” — “No tan rápido” respondió éste; “pues ahora haced que la mujer se ponga mi peluca, y yo me pondré su cofia; y entonces veremos.” Cuando eso ocurrió, todos se echaron a reír hasta sofocarse; pues la mujer tenía el aspecto de un hombre muy formal, pero el mozo parecía una bruja. Eso prueba que para llamar bello a alguien, o al menos, para llamarle pasablemente lindo, el juicio no debe pronunciarse de manera absoluta, sino siempre sólo relativa, y que para un mozo alguien no puede llamarse feo sólo porque no sea bello. — Sólo los daños corporales repugnantes en el rostro pueden justificar esa sentencia. [Nota de Kant].

fuerte; la propensión a ello³⁴⁰ es un rasgo de carácter de la persona.

Es difícil no delatar con ningún gesto la impresión [producida por] una emoción; ella se traiciona por sí misma, en la forzada reserva del ademán, o en el tono [de voz], y en aquel que es demasiado débil para dominar sus emociones, también el juego de los gestos (a despecho de su razón) dejará al descubierto lo interior, que él quisiera esconder y sustraer a los ojos de otras personas. Pero aquellos que son maestros en este arte, cuando son descubiertos, no son tenidos precisamente por las mejores personas, con quienes uno pudiera actuar con confianza; principalmente cuando están ejercitados en fingir gestos que contradicen lo que hacen.

[301] El arte de interpretar los gestos que delatan, involuntariamente, el interior, mientras deliberadamente mienten,³⁴¹ puede dar ocasión a muchas observaciones interesantes, de las que sólo quiero mencionar aquí *una*. — Si alguien que no es bizco, al relatar algo, se mira la punta de la nariz, y así bizquea, entonces lo que está relatando es mentira, sin excepción. — Pero no se debe contar como un ejemplo [de esta observación] el defecto de los ojos de un bizco, que puede estar enteramente libre de ese vicio.

Hay también ademanos establecidos por la naturaleza, mediante los cuales los seres humanos de todas las razas y climas se entienden entre sí, aun sin previo acuerdo. Entre

³⁴⁰ Es decir, la propensión a que la emoción lo lleve a uno al juego mencionado. Pero también podría entenderse: “la propensión a ella”, es decir, a la emoción.

³⁴¹ Quizá convenga entender aquí: “mientras quienes los hacen mienten deliberadamente”.

ellos están el *mover la cabeza de arriba abajo* (al asentir), el *sacudir la cabeza* (al negar), el *erguir la cabeza* (en la obstinación), el *balancear la cabeza* (en la admiración), el *fruncir la nariz* (en la burla), el *sonreír burlonamente* (sonrisa irónica), *poner una cara larga* (cuando se deniega lo solicitado), el *arrugar la frente* (en el enojo), el *abrir y cerrar rápidamente la boca* (bah), el atraer o rechazar de sí mediante *movimientos de las manos*, el *juntar las manos sobre la cabeza* (en el asombro), el *cerrar el puño* (al amenazar), el *hacer una reverencia*, el *poner un dedo sobre la boca* (*compescere labella*) para ordenar reserva, el *chistar*, y otros semejantes.

Observaciones sueltas

Repetidos con frecuencia los gestos que acompañan, incluso involuntariamente, los movimientos del ánimo, poco a poco se vuelven rasgos estables del rostro, que, empero, desaparecen al morir; por eso, como lo observa Lavater,³⁴² el rostro espantoso que en vida delataba al malvado, en la muerte se ennoblece (negativamente) en cierto modo; porque entonces, como todos los músculos se relajan, queda algo semejante a la expresión de serenidad, que es inocente. — Así también puede ocurrir que un hombre que había pasado su juventud sin ceder a la tentación adquiriera en los años posteriores, aun estando sano, un rostro diferente debi-

³⁴² Juan Gaspar Lavater (1741-1801). Escritor suizo, poeta, teólogo, predicador, filósofo y publicista. Fundador de la ciencia de la Fisiognomía (arte de conocer a los hombres por la fisonomía), expuesta en varias ediciones de su obra entre 1772-1778.

do a la crápula; sin que se pueda inferir de él su disposición natural.

Se suele hablar también de un rostro *vulgar*, en oposición a uno distinguido. Esto último no significa nada más que una pretensión de importancia, unida a las maneras cortesanas del halago; las cuales sólo prosperan en las grandes ciudades, donde los seres humanos se rozan unos con otros y liman su rudeza. Por eso, los funcionarios públicos nacidos y criados en el campo, cuando son promovidos, con sus familias, a servicios importantes en las ciudades, [302] o cuando sólo se califican para ello según corresponde a su rango, muestran algo vulgar, no solamente en sus maneras, sino también en la expresión del rostro. Pues como en su medio se sentían cómodos, pues trataban casi solamente con sus subordinados, los músculos de su rostro no adquirieron la flexibilidad para cultivar el juego de gestos apropiado al trato y a las emociones enlazadas con éste, en todas las situaciones, con respecto a los superiores, a los inferiores y a los iguales; lo cual, sin menoscabo de la persona, se requiere para ser bien recibidos en sociedad. Por el contrario, las personas de igual rango ejercitadas en las maneras propias de la ciudad, siendo conscientes de tener aquí cierta superioridad sobre otros, imprimen en su rostro con rasgos duraderos esa conciencia, cuando ha llegado a ser habitual por el largo ejercicio.

Los *devotos*, cuando están largamente disciplinados en los ejercicios mecánicos de devoción y están, por decirlo así, endurecidos en ellos, introducen en un pueblo entero, cuando existe una religión o un culto que tiene poder, rasgos nacionales dentro de los límites de esa religión o de ese cul-

to; [son los rasgos] que los caracterizan fisionómicamente a ellos mismos. Así, el señor Fr. Nicolai habla de los fatalmente *benditos* rostros en Baviera,³⁴³ por el contrario, *John Bull*, de la vieja Inglaterra,³⁴⁴ lleva consigo, en su rostro, la libertad de ser descortés adonde quiera que vaya, en el extranjero, o ante los extranjeros en su propio país. Hay también, por consiguiente, una fisonomía nacional, sin que se pueda tenerla por innata. — Hay rasgos distintivos en sociedades formadas, como castigo, por la ley. Un hábil médico alemán viajero observa,³⁴⁵ en los presos en la *Rasphuis* de Amsterdam, en *Bicêtre* en París y en *Newgate* en Londres: que eran, en su mayor parte, mozos huesudos, y conscientes de su superioridad; pero no estará permitido decir de ninguno, con el actor *Quin*: “Si este mozo no es un pícaro, entonces el Creador no escribe con mano legible.”³⁴⁶ Pues para sentenciar de manera tan imperiosa se requeriría más discernimiento del que puede pretender poseer ningún mortal, para distinguir el juego que la naturaleza ejecuta con las formas de sus creaciones con el fin de producir mera multiplicidad de los temperamentos, de aquello que ella hace aquí, o deja de hacer, por la moral.

³⁴³ Nicolai Friedrich: *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781* (según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 367-368).

³⁴⁴ El nombre John Bull es una denominación genérica para las personas de nacionalidad inglesa, tomada probablemente de la obra de John Arbuthnot: *History of John Bull* (1712).

³⁴⁵ J. F. K. Grimm: *Bemerkungen eines Reisenden durch Deutschland, Frankreich, England und Holland*, 1775 (según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 368).

³⁴⁶ James Quin, actor inglés (1693-1766) (según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 368).

El carácter del sexo

En todas las máquinas mediante las cuales, con poca fuerza, se haya de conseguir tanto como con otras con [una fuerza] mayor, debe haber *arte*. Por eso se puede suponer ya anticipadamente que la previsión de la naturaleza habrá puesto en la organización de la parte femenina más arte que en la de la masculina; porque ha dotado al hombre de mayor fuerza que a la mujer, para llevarlos a ambos a la más íntima unión *corporal*, pero también, como seres *racionales*, al fin que a ella más le importa,³⁴⁷ a saber, la conservación de la especie; y además, en aquella cualidad [de ellos] (como animales racionales) los dotó de inclinaciones sociales, para hacer duradera su comunidad sexual en una unión doméstica.

Para la unidad e indisolubilidad de un enlace no es suficiente la arbitraria conjunción de dos personas; una parte debía estar *sometida* a la otra, y alternativamente una debía ser superior a la otra en algo, para poder dominarla o regirla. Pues en la *igualdad* de las pretensiones de dos que no pueden prescindir el uno del otro, el amor propio produce puro disenso. Cada parte debe, en el *progreso de la cultura*, ser superior de manera diferente: el hombre [debe ser superior] a la mujer por sus facultades corporales y por su valentía, pero la mujer [debe ser superior] al hombre por su don natural de adueñarse de la inclinación del hombre por ella; mientras que por el contrario, en el estado todavía carente de civili-

³⁴⁷ Probablemente haya que entender aquí: “al fin que a la naturaleza más le importa”.

zación, la superioridad está sólo del lado del hombre. — Por eso, en la antropología las características femeninas, más que las del sexo masculino, son [objeto de] estudio para el filósofo. En el rudo estado de naturaleza no se las puede conocer, así como tampoco se reconocen las del manzano y el peral silvestres, cuya diferenciación sólo se descubre mediante el injerto o la inoculación; pues la cultura no produce estas características femeninas, sino que sólo les da ocasión de desarrollarse y de tornarse reconocibles cuando las circunstancias son favorables.

A las cosas femeninas se las llama debilidades. Se bromea acerca de ellas; los tontos se burlan de ellas, pero las personas razonables advierten muy bien que ellas son precisamente las palancas y poleas para manejar al sexo masculino y emplearlo para los propósitos de aquélla.³⁴⁸ El hombre es fácil de sondear; la mujer no descubre [304] el secreto de ella, aunque los [secretos] de otros estén mal guardados por ella (por su afición a hablar). Él ama la *paz doméstica*, y se somete de buen grado al gobierno de la mujer, para no verse estorbado en sus propios asuntos; ella no rehúye la *guerra doméstica*, que lleva a cabo con la lengua, para cuyo efecto la naturaleza le dio locuacidad y una elocuencia llena de emoción, que desarma al hombre. Él se apoya en el derecho del más fuerte, de mandar en la casa porque ha de protegerla contra enemigos externos; ella [se apoya] en el derecho del más débil, de ser protegida por la parte masculina contra los hombres, y con lágrimas de amargura deja inerte al hombre, al reprocharle su falta de magnanimidad.

³⁴⁸ Conviene entender: “para los propósitos de la mujer”.

Por cierto, eso es diferente en el rudo estado de naturaleza. En él, la mujer es un animal doméstico. El hombre marcha adelante con las armas en la mano, y la mujer le sigue cargada con el bagaje de los enseres domésticos. Pero incluso allí donde una constitución civil bárbara hace legal la poligamia, la mujer más favorecida sabe cómo alcanzar en su cárcel (denominada harén) el dominio sobre el hombre, y éste enfrenta sus buenas dificultades para obtener una paz soportable, en la discordia de muchas en torno de *una* (que ha de dominarle a él).

En el estado civil la mujer no se entrega a los deseos del hombre sin un matrimonio, que además ha de ser *monogámico*; en éste, si la civilización no ha llegado todavía hasta la libertad femenina de la *galantería* ([que consiste en] tener públicamente por amantes a otros hombres además del único), el hombre castiga a su mujer si ésta lo amenaza con un rival.³⁴⁹ Pero cuando la galantería se ha vuelto moda y los

³⁴⁹ La antigua leyenda sobre los rusos: que las mujeres sospechan que sus maridos andan en tratos con otras mujeres si no reciben de ellos golpes de cuando en cuando, se suele tener por [mera] fábula. Pero en los viajes de Cook se encuentra que cuando un marinero ingl. vio que un indio de Otaheite castigaba a su mujer con golpes, aquél quiso hacerse el galante y se abalanzó sobre éste con amenazas. La mujer se volvió inmediatamente contra el inglés [y] le preguntó qué le importaba [eso]: ¡el hombre debía obrar así! — De la misma manera se encontrará que si la mujer casada practica ostensiblemente la galantería, y su marido no presta ya ninguna atención a ello, sino que busca compensación en la compañía de bebedores de ponche o de jugadores, o en otros amoríos, se transmite a la parte femenina no solamente menosprecio, sino también *odio*; porque la mujer conoce por ello que él ya no le atribuye a ella ningún valor, y que abandona su esposa, con indiferencia, a otros para que royan el mismo hueso. [Nota de Kant]. Sobre la leyenda acerca de las mujeres rusas véase: *Berlinische Monatsschrift* XIII, 1789, p. 551 y siguientes: "Von Weibern, die erst dann, wenn sie geschlagen werden, ihre Männer lieben" (según

celos se han vuelto ridículos (como no deja de ocurrir en época del lujo), entonces [305] se descubre el carácter femenino: al conceder su gracia a los hombres, aspirar a la libertad, y a la vez a la conquista de todo ese sexo [masculino]. — Esa inclinación, aun cuando tenga mala fama con el nombre de coquetería, no carece sin embargo de un fundamento real que la justifica. Pues una casada joven corre siempre peligro de quedar viuda, y eso hace que extienda sus encantos por sobre todos los hombres que, según las circunstancias de la suerte, pudieran ser casaderos, para que no le falten pretendientes si llegara a ocurrir aquel caso.

Pope cree que se puede caracterizar al sexo femenino (se entiende, a la parte cultivada de él) por dos rasgos: la inclinación a *dominar*, y la inclinación al *deleite*.³⁵⁰

Pero por este último no se debe entender el deleite doméstico, sino el público, en el cual ese sexo pueda mostrarse y distinguirse ventajosamente; de manera que entonces la segunda [inclinación] se resuelve en la primera, a saber: no ceder en agrado a sus rivales, sino triunfar, en lo posible, sobre todas ellas, por su gusto y por sus atractivos. — Pero tampoco la inclinación mencionada primero, ni la inclinación en general, es apta para caracterizar una clase de seres humanos en general, con respecto a otra. Pues la inclinación a aquello que nos es ventajoso es [una inclinación] común a todos los seres humanos, y por consiguiente también la [inclinación] a dominar tanto como nos sea posible; por eso, no *caracteriza*. — Pero el

O. Külpe: "Sachliche Erläuterungen", Ed. Acad. VII, 368). Otaheite es la isla que ahora se llama Tahití.

³⁵⁰ Alexander Pope (1688-1744), *Moral Essays II*, 209-210 (según O. Külpe: "Sachliche Erläuterungen", Ed. Acad. VII, 368).

que este sexo esté en continua guerra consigo mismo, y por el contrario, en muy buen entendimiento con el otro, podría contarse como algo que formara parte del carácter de él, si no fuese la mera *consecuencia* natural de la rivalidad por aventajar una a la otra en el favor y en la sumisión de los hombres. Así, entonces, la inclinación a *dominar* es el verdadero fin, mientras que el *deleite público*, mediante el cual se ensancha el ámbito de influencia de sus atractivos, es sólo el medio de procurar efectividad a aquella inclinación.

Sólo si se instaura como principio, no aquello que *nosotros* nos *proponemos* como fin, sino lo que haya sido el *fin de la naturaleza* al establecer la femineidad, se puede llegar a la característica de ese sexo; y como ese fin, incluso por medio de la tontería de los seres humanos, debe ser, sin embargo, según el designio de la naturaleza, sabiduría, entonces [resulta que] esos presuntos fines de ella podrán servir también para establecer el principio de ella, que no depende de nuestra elección, sino de una intención superior referida al género humano. Esos fines son: 1) la conservación de la especie, [306] 2) el cultivo de la sociedad y el refinamiento de ella por medio de la femineidad.

I. Cuando la naturaleza confió al regazo femenino, en el fruto del vientre, su más preciada prenda, a saber, la especie, mediante el cual [fruto] el género [humano] había de propagarse y de conservarse eternamente, temió, por así decirlo, por la conservación de él, e implantó ese *temor*, a saber, el [temor] del daño *corporal* y la pusilanimidad ante peligros semejantes, en la naturaleza de ella,³⁵¹ por la cual debilidad

³⁵¹ Hay que entender: "en la naturaleza de la mujer".

ese sexo reclama legítimamente del masculino protección para sí.

II. Como ella quería infundir también los sentimientos más refinados, que forman parte de la cultura, a saber, los de la sociabilidad y de la decencia, hizo que este sexo dominara al masculino por su recato, su expresividad en el lenguaje y en los gestos, prudente desde temprano,³⁵² con pretensiones de que el sexo masculino lo tratase con suavidad y amabilidad, de manera que este último, por su propia generosidad, se ve atado, de manera invisible, por un niño, y se ve conducido, si no directamente a la moralidad misma, sí a aquello que es la vestidura de ésta, el decoro decente, que sirve de preparación y de incitación a aquélla.

Observaciones sueltas

La mujer quiere dominar; el hombre, ser dominado (principalmente antes del matrimonio). De ahí la galantería de la antigua caballería. -- Ella pone desde temprano en sí misma la confianza de agradar. El joven teme siempre desagradar, y por eso se turba (es cohibido) en compañía de las damas. -- Ese orgullo de la mujer, de tener a raya, mediante el respeto que ella infunde, todos los avances del hombre, y el derecho de exigir respeto por sí incluso sin méritos, los sostiene ella ya a título de su sexo. -- La mujer *rehúsa*, el hombre *solicita*; la sumisión de ella es favor. -- La naturaleza quiere que la mujer sea solicitada; por eso, ella

³⁵² En lugar de "prudente desde temprano" quizá pueda entenderse también: "asustadizo".

no debía ser tan delicada en la elección (según el gusto) como el hombre, a quien la naturaleza formó también más toscos, y quien gusta a la mujer ya con sólo mostrar en su figura fuerza y aptitud para defenderla; pues si ella hiciera ascos con respecto a la belleza de la figura de él y fuera delicada en la elección para poder enamorarse, entonces sería *ella* la que debiera presentarse solicitando, y *él* quien se mostrara esquivo; lo que rebajaría completamente el valor de su sexo, incluso a los ojos del hombre. [307] – Ella debe parecer fría; el hombre, por el contrario, debe parecer, en el amor, lleno de emoción. No obedecer a una demanda amorosa resulta desdorado en el hombre; pero prestarle oídos fácilmente resulta desdorado en la mujer.³⁵³ – El apetito de esta última, de ejercer sus atractivos sobre todos los hombres finos, es coquetería; la afectación de parecer enamorado de todas las mujeres, es galantería; ambos pueden ser un remilgo que se ha puesto de moda, sin consecuencias serias; así como el *cicisbeato*,³⁵⁴ una libertad afectada de la mujer casada, o como la institución que, también en Italia, existió en otro tiempo, de las *cortesanas* (en la *historia concilii Tridentini* se dice, entre otras cosas: *erant ibi etiam 300 honestae meretrices, quas cortegianas vocant*)³⁵⁵ de la que se cuenta que

³⁵³ También podría entenderse: “No obedecer a una demanda amorosa le parece desdorado al hombre; pero prestarle oídos fácilmente le parece desdorado a la mujer”.

³⁵⁴ Cicisbeo era, en Italia, un caballero acompañante de la mujer casada, en una relación semejante a la del amor cortés medieval. Véase: *Neues Hamburgisches Magazin* II (1767): “Einige Briefe über Italien und über die Sitten und Gewohnheiten dieses Landes von Samuel Sharp” (según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 368).

³⁵⁵ “Había allí unas 300 honorables meretrices, que llaman cortegianas”. Külpe declara no haber encontrado el pasaje citado por Kant.

cultivaba un trato *público* civilizado más refinado que el de las reuniones mixtas en las casas privadas. — El hombre, en el matrimonio, pretende conquistar sólo la inclinación de *su* mujer, mientras que la mujer pretende conquistar la inclinación de *todos* los hombres; se *engalana* sólo para los ojos de [las de] su sexo, celosa de superar a otras mujeres en encantos o en elegancia; el hombre, en cambio, [se engalana] para el sexo femenino, si es que se puede llamar galas a lo que apenas es suficiente para no causar, por su traje, vergüenza a su mujer. — El hombre juzga con indulgencia las faltas femeninas, pero la mujer [las juzga] (en público) con mucha severidad, y las esposas jóvenes, si tuvieran la posibilidad de elegir si su falta hubiese de ser juzgada por un tribunal masculino o por uno femenino, seguramente elegirían al primero por juez de ella. — Cuando el lujo refinado ha llegado muy alto, la mujer se muestra recatada sólo por obligación, y no oculta su deseo de ser hombre, en cuyo caso podría darles a sus inclinaciones un ámbito mayor y más libre para su ejercicio; pero ningún hombre querrá ser mujer.

Ella no pregunta por la castidad del hombre antes del matrimonio; pero para él ésta, en la mujer, es infinitamente importante. — En el matrimonio las mujeres bromean sobre la intolerancia (sobre los celos de los hombres en general); pero es sólo broma de ellas; la mujer *soltera* juzga sobre esto con gran severidad. — Por lo que concierne a las mujeres doctas, ellas emplean sus *libros* de manera semejante a [como emplean] su *reloj*, a saber, para llevarlo consigo, a fin de que se vea que poseen uno; aunque por lo común esté detenido o no esté regulado según el sol.

La femenina virtud o falta de virtud es muy diferente de la masculina, no tanto por su especie, cuanto por el móvil. – Ella debe ser *paciente*, él debe ser *tolerante*. Ella es *sensible*, él es *sensitivo*. – La [308] economía del hombre consiste en *adquirir*, la de la mujer consiste en *aborrar*. – El hombre es celoso *cuando ama*; la mujer, también cuando no ama; pues de su círculo de admiradores se sustraen tantos amantes cuantos hayan sido ganados por otras mujeres. – El hombre tiene [su] gusto para *sí*; la mujer se hace a sí misma objeto de gusto para *todos*. – “Lo que la gente dice es *verdad*, y lo que hace, es *bueno*”, es un principio femenino que difícilmente se pueda hacer compatible con un *carácter*, en el sentido estricto de la palabra. Pero ha habido, sin embargo, mujeres fuertes, que con respecto a su hogar han mantenido con honor un carácter adecuado a su condición. – A Milton trataba de persuadirlo su mujer de que aceptara el cargo de secretario latino, que le ofrecían después de la muerte de Cromwell, aunque iba en contra de sus principios el declarar legítimo entonces a un gobierno que él había denunciado antes como ilegítimo. “Ay”, le respondió él, “amor mío, vos y otras de vuestro sexo queréis viajar en coche, pero yo... debo ser un hombre honrado.” – La mujer de Sócrates, y quizá también la de Job, fueron corregidas del mismo modo por sus honestos maridos, pero la virtud varonil se impuso, sin embargo, en el carácter de ellas, sin menoscabarle, empero, a la virtud femenina el mérito del carácter de ellas, en las circunstancias en que ellas estaban.³⁵⁶

³⁵⁶ Esta oración no es comprensible. Brandt, en su comentario, dice que carece de sentido.

Consecuencias pragmáticas

El sexo femenino debe educarse y disciplinarse a sí mismo en lo práctico. El masculino no sabe de esto.

El marido *joven* domina a su mujer *más vieja*. Esto se basa en los celos, por los cuales la parte que está en desventaja con respecto a la otra en sus facultades sexuales se preocupa por la injerencia de la otra parte en sus derechos, y por ello se ve obligada a mostrarse dócil con ella y a prestarle atención. — Por eso, toda mujer casada que tenga experiencia desaconsejará el matrimonio con un hombre joven, aunque sea de la *misma* edad; pues en el curso de los años la parte femenina envejece antes que la masculina, y aunque no se tome en consideración esa desigualdad, no se puede tener seguridad de la concordia, que se basa en la igualdad, y una mujer joven e inteligente conseguirá mejor la felicidad conyugal con un hombre sano, aunque notablemente mayor. — Pero un hombre que [309] haya derrochado en el libertinaje su *potencia sexual*³⁵⁷ quizá ya antes del matrimonio, será un pisaverde en su propia casa; pues sólo puede tener ese mando en la casa en la medida en que no esté en deuda de ninguna pretensión justa.

Hume observa³⁵⁸ que a las mujeres (incluso a las señoras mayores solteras) les molestan más las sátiras acerca del *matrimonio* que las *pullas* acerca de su *sexo*. — Pues éstas nunca pueden ser en serio, mientras que aquéllas, por cierto, pue-

³⁵⁷ Juego de palabras. La palabra *Vermögen*, que traducimos por “potencia”, puede traducirse también por “capital” (económico); de ahí la referencia al derroche.

³⁵⁸ David Hume: *Essays* II, 383: “Of Love and Marriage” (según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 368).

den llegar a ser algo serio, si se sacan a la luz verdaderamente las molestias de ese estado [matrimonial], de las que está exento el soltero. Pero el librepensamiento en este asunto necesariamente tendría malas consecuencias para todo el sexo femenino; porque éste se rebajaría a ser un mero medio para la satisfacción de la inclinación del otro sexo, la cual [inclinación] puede fácilmente tornarse en hastío y en inconstancia. — La mujer, por el matrimonio, llega a ser libre; el hombre pierde por él su libertad.

Escudriñar las cualidades morales de un hombre, principalmente joven, *antes* del matrimonio, no es nunca asunto de una mujer. Ella cree poder enmendarlo; una mujer razonable, dice ella, puede muy bien corregir a un hombre de malas costumbres; juicio en el cual muchas veces se encuentra engañada de la manera más lamentable. De esta clase es también la opinión de aquellas ingenuas: que los excesos de ese hombre antes del matrimonio pueden ser ignorados, porque ahora, si es que él todavía no se ha agotado, encontrará en su mujer todo lo que necesita para ese instinto. — Las pobres niñas no piensan que el libertinaje, en este asunto, consiste precisamente en la variedad del goce, y que la monotonía en el matrimonio lo llevará a él bien pronto de vuelta a la manera de vivir anterior.³⁵⁹

¿Quién ha de tener, entonces, el mando supremo en la casa? pues sólo puede ser *uno* el que reúna todos los asuntos

³⁵⁹ La consecuencia de eso es como en el Viaje de Scarmentado, de Voltaire: “Finalmente, dice él, regresé a mi patria Candía, tomé allí mujer, y pronto llegué a ser cornudo; y encontré que esa era la más cómoda de todas las maneras de vivir”. [Nota de Kant. Se refiere a Voltaire: *Histoire des Voyages de Scarmentado* (según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 368)].

en un orden concordante con los fines de ésta. — Yo diría, en el lenguaje de la galantería (pero no sin verdad): la mujer debe *dominar*, y el hombre debe *regir*; pues la inclinación domina, y el entendimiento rige. — La conducta del marido debe mostrar que en su corazón el bien [310] de su mujer está antes que todo lo demás. Pero como el hombre debe saber, en lo posible, cómo están sus asuntos, y hasta dónde puede llegar, entonces [procederá] como un ministro que, a su rey que piensa sólo en deleites, y que quiere, por ejemplo, preparar una fiesta o comenzar la construcción de un palacio, le declara en primer lugar la debida obediencia a esta orden suya; sólo que p. ej. no hay, por el momento, dinero en el tesoro; que antes hay que atender a ciertas necesidades más urgentes, etc., de modo que el señor soberano puede hacer todo lo que quiera, pero con la condición de que su ministro ponga en su mano esa voluntad.

Puesto que³⁶⁰ debe ser solicitada (pues eso quiere la negativa, necesaria para este sexo), ella deberá procurar agradar universalmente, incluso en el matrimonio, para que se encuentren pretendientes para ella si llegase a enviudar joven. — El hombre al contraer matrimonio abandona todas esas pretensiones. — Por eso son injustos los celos basados en ese afán de agradar, propio de las mujeres.

Pero el amor conyugal es *intolerante* por naturaleza. A veces las mujeres se burlan de eso, pero, como ya se ha notado más arriba, [lo hacen] en broma; pues el ser [el varón] tolerante y comprensivo ante los ataques de extraños contra esos derechos, tendría por necesaria consecuencia el menos-

³⁶⁰ Hay que entender: "Puesto que la mujer".

precio de la parte femenina y con ello también el odio a un esposo tal.

El que, por lo general, los padres *mimen* a sus hijas y las madres a sus hijos, y que entre estos últimos el muchacho más turbulento, con tal que sea audaz, sea comúnmente el mimado de la madre, [es algo que] parece tener su fundamento en la previsión de las necesidades de ambos padres en *caso de muerte* de ellos; pues cuando al hombre se le muere su mujer, tiene en su hija mayor apoyo y cuidado; si a la madre se le muere su marido, el hijo adulto de buena índole tiene el deber, y también la inclinación natural, de venerarla, de darle apoyo, y de hacerle agradable su vida como viuda.

* * *

Me he detenido en este título de la característica más largamente de lo que podría parecer proporcionado a las restantes secciones de la antropología; pero la naturaleza ha depositado también en esta economía suya un tesoro tan rico de disposiciones para su fin, que no es nada menos que la conservación de la especie, que cuando haya nuevas [311] investigaciones seguirá habiendo suficiente materia para problemas, para admirar la sabiduría de las disposiciones naturales que se desarrollan progresivamente, y para emplearlas de manera práctica.

C.

El carácter del pueblo

Por la palabra *pueblo* (*populus*) se entiende el *conjunto* de seres humanos reunidos en un territorio, en la medida en que [ese conjunto] constituye una *totalidad*. Aquel conjunto, o la parte de él, que se reconoce a sí mismo como unido por el origen común en una totalidad civil, se llama *nación* (*gens*); la parte que se sustrae a esas leyes (la muchedumbre incivilizada en ese pueblo) se llama *plebe* (*vulgus*),³⁶¹ cuya unión contraria a la ley se llama *amotinamiento* (*agere per turbas*); una conducta que la excluye de la calidad de ciudadano.

Hume opina que si en una nación cada individuo singular se empeña en adoptar su carácter particular (como [ocurre] entre los ingleses), entonces la nación misma no tiene carácter.³⁶² A mí me parece que en eso se equivoca; pues la afectación de un carácter es precisamente el carácter general del pueblo al que él mismo pertenecía, y es desdén por todos los extranjeros, especialmente porque [ese pueblo] cree que sólo él puede preciarse de una constitución que enlace una auténtica libertad civil en el interior, con poder hacia el

³⁶¹ El nombre injurioso *la canaille du peuple* tiene su origen, probablemente, en *canalicola*, una turba de ociosos que se paseaba junto al canal, en la antigua Roma, burlándose de la gente atareada (*cavillator et ridicularius*, *vid.* Plautus, *Curcul.*). [Nota de Kant. El origen del término “canalla” no es el que Kant supone; la palabra viene de can, perro. Las expresiones *cavillator et ridicularius* (burlón y bufón) no se encuentran en la obra de Plautus que Kant cita (*Curculius*), sino en el *Miles gloriosus*. (Todo según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 369).

³⁶² David Hume: *Essays*, I, 252: “Of National Characters” (según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 369).

exterior.³⁶³ — Ese carácter consiste en orgullosa *grosería*, en oposición a la *cortesía* que fácilmente se vuelve familiar; un comportamiento obstinado contra toda otra persona, por presunta independencia, por la cual uno cree que no necesita de ningún otro y que por tanto puede dispensarse de la amabilidad para con otros.

De esta manera, los dos pueblos *más civilizados* de la tierra,³⁶⁴ que contrastan entre sí por el carácter, y que quizá principalmente por eso están en continua hostilidad, Inglaterra y [312] Francia, serán también, de acuerdo con su carácter innato, del que el adquirido y artificial es sólo la consecuencia, quizá los únicos pueblos a los que se pueda asignar un carácter determinado y, mientras no los mezcle la violencia de la guerra, invariable. — El que la lengua francesa haya llegado a ser la lengua universal de la *conversación*, principalmente en el mundo femenino elegante, mientras que la inglesa haya llegado a ser la lengua de *comercio*³⁶⁵ más difundida en el mundo mercantil, se debe quizá a la diferencia de su situación continental e insular. Pero lo concerniente al natural que tienen ahora efectivamente, y al desarrollo de él por medio del lenguaje, eso debería deducirse del carácter innato del pueblo originario del que descienden; pero para

³⁶³ Sobre la constitución inglesa véase Kant: *Der Streit der Facultäten*, Ed. Acad. VII, 90.

³⁶⁴ Se entiende que en esta clasificación no se tenga en cuenta al pueblo alemán; porque el elogio que hiciese el autor, que es alemán, sería un elogio de sí mismo. [Nota de Kant].

³⁶⁵ El espíritu mercantil muestra también ciertas modificaciones de su orgullo en la diferencia de tono al alardear. El inglés dice: “Ese hombre *vale* un millón”; el holandés: “él *gira* un millón”; el francés: “él *posee* un millón”. [Nota de Kant].

eso nos faltan los documentos. — Pero en una antropología en sentido pragmático sólo nos interesa exponer el carácter de los dos [pueblos], tal como son ahora, mediante algunos ejemplos, y exponerlo sistemáticamente, en la medida en que eso sea posible; los cuales [ejemplos] permiten juzgar lo que uno de ellos ha de esperar del otro, y cómo uno podría emplear al otro en su provecho.

Las máximas ancestrales, o las que por largo uso se han vuelto, por decirlo así, naturaleza, y están injertadas en ésta, que expresan la manera de sentir de un pueblo, son sólo otros tantos intentos arriesgados de clasificar, más bien de una manera empírica, para el geógrafo, que según principios racionales, para el filósofo, las *variedades* en la tendencia natural de pueblos enteros.³⁶⁶

[313] Que el carácter que tenga un pueblo depende enteramente de la forma de gobierno, es una afirmación carente de fundamento, y que no explica nada; pues ¿de dónde re-

³⁶⁶ Los turcos, que llaman *Franquestán* a la Europa cristiana, si viajaran para conocer a las personas y los caracteres de los pueblos (lo que no hace ningún pueblo fuera del europeo, y demuestra la limitación del espíritu de todos los restantes), harían quizá la siguiente clasificación de ellos, según los defectos de su carácter: 1) El *país de la moda* (Francia). — 2) El *país de los talentos caprichosos* (Inglaterra). — 3) El *país de los antepasados* (España). — 4) El *país de la pompa* (Italia). — 5) El *país de los títulos* (Alemania, junto con Dinamarca y Suecia, como pueblos germánicos). — 6) El *país de los señores* (Polonia), donde todo ciudadano es señor, pero ninguno de esos señores quiere ser súbdito, excepto aquel que no es ciudadano. — — Rusia y la Turquía europea, que son ambas, en su mayor parte, de origen asiático, quedarían más allá de Franquestán: la primera, de origen *eslavo*, la segunda, de origen *árabe*, [proviene] de dos pueblos originarios que alguna vez han extendido su dominio sobre una parte de Europa mayor de la que jamás [313] [haya dominado] otro pueblo, y han caído en el estado de una constitución de la ley sin libertad, donde, por consiguiente, nadie es ciudadano. [Nota de Kant].

cibe el gobierno mismo su carácter peculiar? —Tampoco el clima ni el suelo pueden dar la clave de esto; pues las migraciones de pueblos enteros han demostrado que sus nuevos lugares de residencia no les hacían mudar de carácter, sino que sólo adaptaban éste a aquéllos según las circunstancias, dejando traslucir, sin embargo, en el lenguaje, en la industria, e incluso en la vestimenta, las trazas de su origen, y con ello también su carácter. — Trazaré el dibujo de sus retratos algo más por el lado de sus defectos y de sus desviaciones de la regla, que por el [lado] más hermoso (no [lo haré], empero, en caricatura); pues aparte de que la adulación *corrompe*, y la censura, por el contrario, *corrige*, el crítico lesiona menos el amor propio de las personas cuando se limita a censurarles a [todas] ellas, sin excepción, sus defectos, que cuando, por alabanzas mayores o menores, sólo despierta la envidia mutua de los juzgados.

1. La *nación francesa* se caracteriza entre todas las demás por el gusto en la conversación,³⁶⁷ con respecto al cual es el modelo de todas las restantes. Es *cortés*, principalmente con el extranjero que la visita, aunque ahora no esté de moda ser *cortesano*. El francés no lo es por interés, sino por una inmediata necesidad de comunicarse, propia de su gusto. Como ese gusto se refiere principalmente al trato con el gran mundo femenino, el lenguaje de las damas ha llegado a ser el lenguaje universal de ese mundo; y en general es indiscutible que una inclinación de tal especie tiene gran influencia también sobre la buena disposición para prestar servicios, sobre la benevolencia solícita, y poco a poco sobre el universal

³⁶⁷ Probablemente haya que entender aquí: “por el buen gusto en la conversación”.

amor a la humanidad basado en principios; y que eso hace que ese pueblo sea, en su conjunto, *amable*.

La otra cara de la moneda es la *vivacidad* que no está suficientemente refrenada por principios basados en la reflexión; y junto a una razón clarividente, una ligereza para no dejar que subsistan por mucho tiempo ciertas formas, sólo porque son antiguas o incluso sólo porque han sido alabadas con exageración, aunque todos se hayan sentido bien con ellas; y un contagioso *espíritu de libertad* que llega incluso a arrastrar en su juego a la razón misma, y que produce, en la relación del pueblo con [314] el Estado, un entusiasmo que todo lo conmociona, y que sobrepasa todo extremo. — Las peculiaridades de este pueblo, dibujadas en arte negro,³⁶⁸ pero del natural, se pueden representar fácilmente en su conjunto, sin mayor descripción, mediante meros fragmentos sueltos, adelantados como materiales para una característica.

Las palabras *esprit* (en lugar de *bon sens*), *frivolité*, *galanterie*, *petit maître*, *coquette*, *étourderie*, *point d'honneur*, *bon ton*, *bureau d'esprit*, *bon mot*, *lettre de cachet* —y otras semejantes no se pueden traducir fácilmente a otras lenguas; porque indican más la peculiaridad de la manera de sentir de la nación que las pronuncia, que el objeto que se presenta a quien piensa.

2. El *pueblo inglés*. La antigua tribu de los *britanos*³⁶⁹ (un pueblo celta) parece haber sido un linaje de personas hábiles; pero las inmigraciones de los alemanes y de las

³⁶⁸ La expresión “en arte negro” no se entiende. Tampoco pueden explicársela los comentaristas consultados.

³⁶⁹ Como lo escribe correctamente el prof. *Büsch* (según la palabra *britanni*, no *britannii*). [Nota de Kant. Se refiere a Johann Georg Büsch (1728-1800), profesor de matemáticas en la academia de comercio de Hamburgo (según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 369)].

tribus francesas (pues la breve presencia de los romanos no ha podido dejar ninguna huella notable) han extinguido, como lo demuestra su lengua mixta, la originalidad de ese pueblo; y como la situación insular de su suelo, que lo asegura bastante contra agresiones externas [y] más bien invita a tornarse uno mismo agresor, hizo de él un poderoso pueblo de comercio marítimo, tiene un carácter que él mismo se procuró, aunque propiamente no tenga ninguno por naturaleza. Por consiguiente, el carácter del inglés podría no significar otra cosa que el principio, aprendido tempranamente por doctrina y ejemplo, de que tiene que procurarse uno, es decir, tiene que afectar tenerlo; pues un espíritu rígido, que lleva a persistir en un principio adoptado voluntariamente y a no desviarse de cierta regla (no importa cuál), le da a un hombre la importancia de que uno sabe con seguridad qué hay que esperar de *él*, y qué ha de esperar *él* de *los demás*.

El que ese carácter es directamente opuesto al del pueblo francés, más que a ningún otro, se deduce de que renuncia a toda amabilidad —que es la principal peculiaridad del trato de aquel pueblo—³⁷⁰ para con otros, e incluso para con sus propios miembros, y sólo pretende respeto, mientras por lo demás cada uno quiere vivir a su manera. — Para sus compatriotas instituye el inglés grandes [315] fundaciones benéficas, desusadas en todos los otros pueblos. — Pero el extranjero a quien el destino haya llevado a la tierra de aquél y que haya caído en gran penuria puede bien morir en el estercolero, porque no es inglés, es decir, no es un ser humano.

³⁷⁰ Los guiones son agregado de esta traducción. Por “aquel pueblo” ha de entenderse el pueblo francés.

Pero el inglés se aísla también en su propia patria, allí donde paga su comida con su dinero. Prefiere comer solo, en un cuarto apartado, que en la mesa de la fonda, por el mismo dinero; porque en esta última se requiere alguna cortesía; y en el extranjero, p. ej. en Francia, adonde van los ingleses solamente para criticar, por horribles, todos los caminos y posadas (como D. Sharp),³⁷¹ se reúnen en éstas para tener sociedad sólo entre ellos. — Es curioso que mientras el francés, por lo común, ama a la nación inglesa y la elogia con respeto, el inglés, empero, (que no haya salido de su tierra), en general odia y desprecia a aquél; de lo cual probablemente no sea culpable la rivalidad de la vecindad (pues en eso Inglaterra se considera, sin discusión, superior a Francia),³⁷² sino el espíritu de comercio en general, que presuponiendo constituir la clase superior, es muy insociable entre comerciantes del mismo pueblo.³⁷³ Como ambos pueblos están próximos en lo que respecta a las costas de ambos lados, y sólo están separados por un canal (que por cierto podría bien llamarse un mar), la mutua rivalidad de ellos le da a su hostilidad un carácter político modificado de manera diversa: por un lado

³⁷¹ Samuel Sharp en: *Neues Hamburgisches Magazin*, II, 1767 (según O. Külpe: "Sachliche Erläuterungen", Ed. Acad. VII, 369).

³⁷² Literalmente: "superior al último" (es decir, al francés).

³⁷³ El espíritu de comercio es, en general, insociable en sí mismo; como el espíritu de la nobleza. Una *casa* (así llama el comerciante a su *comptoir*) está separada de la otra por sus negocios, como el *castillo de un caballero* está separado de los otros por un puente levadizo, y el trato amistoso sin ceremonia está proscrito de ella; a menos que sea el [trato] con los *protegidos* de ella, quienes entonces, empero, no se considerarían miembros de ella. [Nota de Kant].

En lugar de "no se considerarían miembros de ella", se ha propuesto corregir: "se considerarían también miembros de ella" (Cassirer, citado por Weischedel en su edición de la *Antropología*, p. 664).

preocupación, y por el otro lado *odio*; que son dos especies de la incompatibilidad de ellos, de las cuales aquélla tiene el propósito de la *propia conservación*, y ésta, el de *dominación*, pero en el caso opuesto la exterminación de los otros.

La caracterización de los restantes [pueblos], cuya peculiaridad nacional no habría de deducirse principalmente, como en el caso de los dos precedentes, de la modalidad de su cultura diferente, sino más bien de la disposición de su naturaleza, [disposición] debida a la mezcla de sus diversas tribus originarias, podemos resumirla ahora más brevemente.

[316] 3. El *español*, producto de la mezcla de la sangre europea con la árabe (morisca), muestra en su conducta pública y privada cierta *solemnidad*, e incluso el campesino [muestra] una conciencia de su *dignidad* ante los superiores, a quienes obedece, empero, según la ley. — La grandeza³⁷⁴ española, y la grandilocuencia que se encuentra incluso en el lenguaje de su conversación, indican un noble orgullo nacional. Por eso le contraría enteramente la familiaridad francesa. Es moderado; se somete de corazón a las leyes, especialmente a las de su antigua religión. — Esa gravedad no le impide divertirse en los días de regocijo (p. ej. al recoger la cosecha, con canto y danza), y cuando en una noche de verano un violín toca el *fandango*,³⁷⁵ no faltan trabajadores que en ese momento estén ociosos y que bailen en las calles al son de esa música. — Ése es su lado bueno.

El malo es: no aprende de los extranjeros; no viaja para conocer otros pueblos;³⁷⁶ en las ciencias está atrasado siglos

³⁷⁴ En el original: "Grandezza".

³⁷⁵ En español en el original: "Fandango".

³⁷⁶ La limitación de espíritu de todos los pueblos a quienes no les acomete

enteros; reacio a toda reforma, tiene orgullo de no tener que trabajar; es de espíritu romántico, como lo prueban las corridas de toros; cruel, como lo prueba el antiguo *auto de fe*;³⁷⁷ y en su gusto muestra, en parte, un origen extra-europeo.

4. El *italiano* reúne la vivacidad francesa (alegría) con la seriedad española (firmeza), y su carácter estético es un gusto enlazado con la emoción, así como la vista desde sus Alpes sobre los valles amenos ofrece, por un lado, materia para el valor, y por otro, para el gozo sereno. No se mezcla en esto el temperamento,³⁷⁸ ni es inconstante (pues en ese caso no tendría por resultado carácter alguno), sino una disposición de la sensibilidad para el sentimiento de lo sublime,³⁷⁹ en la medida en que sea compatible, a la vez, con el de lo bello. — En sus gestos se manifiesta un intenso juego de sus sensaciones, y su rostro es expresivo. El alegato de sus abogados ante la barra es tan lleno de emoción, que semeja una declamación en el escenario.

Así como el francés es excelente en el gusto [que pone de manifiesto] en la conversación, así lo es el italiano en el *gusto artístico*. El primero prefiere las diversiones [317] *privadas*; el

la curiosidad desinteresada de conocer el mundo externo por sus propios ojos, y aun menos, [el deseo] de trasplantarse allí (como ciudadanos del mundo), es algo característico de ellos; por lo cual los franceses, los ingleses y los alemanes se distinguen ventajosamente de los demás. [Nota de Kant].

³⁷⁷ En el original: “Auto da Fé”.

³⁷⁸ En lugar de “No interviene en esto el temperamento” podría entenderse también “El temperamento no es aquí mixto”. Véase sin embargo el comentario de Brandt.

³⁷⁹ Puede entenderse: “sino que lo que interviene es una predisposición de la sensibilidad para el sentimiento de lo sublime”, o también puede entenderse: “sino que ese temperamento consiste en una predisposición de la sensibilidad para el sentimiento de lo sublime”.

otro, las *públicas*: desfiles pomposos, procesiones, grandes espectáculos, carnavales, mascaradas, magnificencia de los edificios públicos, cuadros ejecutados con el pincel o en trabajo de mosaico, antigüedades romanas en gran estilo, para *ver* y para ser visto uno en compañía numerosa. Al mismo tiempo (para no olvidar el provecho propio): invención del *cambio monetario*, de los *bancos* y de la *lotería*. — — Éste es su lado bueno; así como la *libertad* que *gondolieri* y *lazzaroni*³⁸⁰ pueden tomarse con las personas principales.

El malo es: conversan, como dice Rousseau, en salas magníficas, y duermen en nidos de ratas.³⁸¹ Sus *conversazioni*³⁸² semejan una bolsa de comercio; en ellas la dama de la casa da a probar a una gran compañía algo de comer, para que unos y otros se comuniquen, al pasar, las novedades del día, sin que para eso sea necesaria la amistad; y cena con la pequeña parte [de esa concurrencia] que ha escogido. — Pero lo *peor*: el sacar el cuchillo; los bandidos; el refugio de los asesinos en asilos sagrados, el oficio tolerado de los esbirros, y otras cosas semejantes; lo cual no se atribuye al romano, sino más bien a su modo de gobierno de dos cabezas. — Pero estas son inculpaciones que no puedo atestiguar y que por lo común andan en boca de ingleses, a quienes ninguna constitución que no sea la suya les place.

5. Los *alemanes* tienen fama de tener buen carácter, a saber, el de la honradez y la domesticidad; cualidades que

³⁸⁰ “Gondolieri” y “lazzaroni” en italiano en el original: gondoleros y (en Nápoles) hombres de la ínfima plebe.

³⁸¹ Rousseau: *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762, III, cap. 8. Hay traducción alemana de las obras de Rousseau, de 1782 (según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 369).

³⁸² En italiano en el original.

no son muy apropiadas para brillar. — De todos los pueblos civilizados es el alemán el que más fácilmente y con mayor constancia se somete al gobierno del que es súbdito, y el que más lejos está del afán de innovación y de la resistencia al orden establecido. Su carácter es la flema unida al entendimiento, sin argüir acerca del [orden] establecido, y sin inventar otro. Es, además, un hombre de todas las tierras y climas; le es fácil emigrar y no está ligado con pasión a su patria; pero allí donde llega como colono en tierras extrañas pronto entabla con sus compatriotas una especie de sociedad civil, la cual, por la unidad del lenguaje, y en parte también, de la religión, hace que se establezca como una pequeña colectividad que, con una constitución tranquila y civilizada bajo la autoridad superior, se destaca ventajosamente, por su laboriosidad, su limpieza y su austeridad, de las comunidades de otros pueblos. — [318] Así dice el elogio que incluso los ingleses les tributan en N. América a los alemanes.

Como la flema (tomada en el buen sentido) es el temperamento de la reflexión fría y de la perseverancia en la persecución de los fines de uno, y también de la resistencia a las fatigas ligadas a ella, [resulta que] se puede esperar, del talento de su correcto entendimiento y de su razón [capaz] de reflexión profunda, tanto como de cualquier otro pueblo capaz de la mayor cultura; si se exceptúa lo tocante al ingenio y al gusto artístico, en lo cual quizá no pudiera igualar a los franceses, ingleses e italianos. — Ése es su lado bueno en aquello que se puede alcanzar con *diligencia* perseverante y para lo cual no se requiere *genio*;³⁸³ este último no es, ni con mucho, de la misma

³⁸³ *Genio* es el talento de la *invención* de aquello que no puede ser enseñado ni aprendido. Uno puede muy bien aprender de otros cómo se hacen buenos

utilidad que la diligencia unida al sano talento del entendimiento, [propia] del alemán. — El carácter de éste en el trato es la humildad. Aprende lenguas extranjeras más que cualquier otro pueblo; es (como lo expresa Robertson)³⁸⁴ *comerciante mayorista* de la erudición, y en el campo de las ciencias es el primero en llegar a muchos indicios que después otros aprovechan con gran ruido; no tiene orgullo nacional, ni tampoco, como cosmopolita, es apegado a su tierra. En ésta, empero, es más hospitalario con los extranjeros que cualquier otra nación (como lo reconoce Boswell);³⁸⁵ disciplina con rigor a sus hijos en la moralidad; así como, además, por su apego al orden y a la regla, antes se someterá al despotismo que se entregará a innovaciones (tales como reformas en el gobierno, efectuadas por mano propia). — Ése es su lado bueno.

Su lado desventajoso es su tendencia a imitar, y la poca confianza que tiene en su capacidad de ser original ([en]

versos, pero no cómo se ha de hacer un buen poema; pues eso debe surgir por sí mismo de la naturaleza del autor. Por eso, no se lo puede hacer por encargo ni por paga abundante, como un producto de la industria, sino que hay que esperarlo como si fuera una inspiración, de la que el mismo poeta no puede decir cómo ha llegado a ella, es decir, [hay que esperarlo] de una disposición ocasional cuya causa es desconocida para él (*scit genius, natale comes qui temperat astrum*). — El genio brilla, pues, como un fenómeno momentáneo que a intervalos se muestra y vuelve a desaparecer, y no con una luz encendida voluntariamente y que sigue ardiendo durante el tiempo que se quiera, sino como chispas que saltan, arrancadas a la imaginación productiva por una feliz ocurrencia del espíritu. [Nota de Kant. La frase latina es de Horacio: *Epistulae* II, 2, 187 (según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, Ed. Acad. VII, 369) y dice: “lo sabe el genio, acompañante que rige al astro natal”].

³⁸⁴ William R. Robertson (1721-1793). Külpe declara no haber encontrado la expresión citada aquí.

³⁸⁵ James Boswell (1740-1795), historiador escocés. La declaración a la que se alude se encuentra en una descripción de Córcega traducida al alemán en 1769 (según Vorländer).

lo cual es precisamente lo contrario [319] del empecinado inglés); pero principalmente cierto afán metódico de hacerse clasificar escrupulosamente con relación a los demás ciudadanos, no según un principio de la aproximación a la igualdad, sino según grados de preeminencia y según un orden jerárquico, y el ser inagotable en la invención de títulos (de noble, altamente noble, hidalgo, alto hijodalgo, también altamente nacido) en ese esquema del rango, siendo así servil por mera pedantería; todo lo cual pudiera deberse, por cierto, a la forma de la constitución del reino de Alemania; pero no se puede ocultar que el surgimiento mismo de esa forma pedante nace del espíritu de la nación y de la propensión natural del alemán a instalar, entre quien ha de regir y quien ha de obedecer, una escala en la que cada peldaño está señalado con el grado de estimación que le corresponde, y aquel que no tiene oficio ni tampoco *título* no es, como suele decirse, nada; lo cual, por cierto, le proporciona cierta ganancia al Estado que lo otorga, pero también, sin advertirlo, suscita en los súbditos pretensiones de poner límites a la importancia que otros tienen en lo que toca a la estima; lo que tiene que parecerles risible a otros pueblos y efectivamente, [considerado] como escrupulosidad y necesidad de una clasificación metódica para abarcar un todo bajo un concepto, delata la limitación del talento innato.

* * *

Como *Rusia todavía no es* aquello que se requiere para [formarse uno] un concepto determinado de las disposiciones naturales que están prestas a desarrollarse, mientras que

Polonia ya no lo es más, y los nacionales de la *Turquía* europea *no han sido ni serán nunca* lo que se requiere para adquirir un carácter nacional determinado, se puede omitir aquí razonablemente la delineación de ellas.

En general, puesto que aquí se trata del carácter natural, innato, que reside, por así decir, en la composición de la sangre de los seres humanos, y no de lo característico del [carácter] adquirido, *artificial* (o artificioso), de las naciones, será necesario poner mucho cuidado en la delineación de él. En el carácter de los *griegos* bajo la dura opresión de los *turcos* y la no mucho más suave de sus *caloyers*,³⁸⁶ no se ha perdido su manera de sentir (vivacidad y ligereza), así como tampoco la complexión de su cuerpo, la figura y los rasgos faciales, sino que esa [320] peculiaridad volvería presumiblemente a ponerse en obra si la forma de la religión y la del gobierno, por felices acontecimientos, les dieran la libertad de restaurarse. — En otro pueblo cristiano, los *armenios*, predomina cierto espíritu de comercio de especie particular, a saber, el de ejercer el tráfico por medio de viajes a pie desde los límites de *China* hasta el *cabo Corso*, en la costa de Guinea;³⁸⁷ el cual [espíritu] da indicio de un particular origen de este pueblo razonable y laborioso, que recorre en una línea de NE a SO casi toda la extensión del viejo continente y sabe procurarse una acogida pacífica en todos los pueblos con los que se encuentra y que demuestra, en comparación con el carácter inconstante y rastrero de los griegos actuales, un carácter

³⁸⁶ Monjes de la orden de San Basilio, mencionados por Bielfeld: *Erste Grundlinien der allgemeinen Gelehrsamkeit* III (1767) (según O. Külpe: "Sachliche Erläuterungen", Ed. Acad. VII, 369).

³⁸⁷ Probablemente sea lo que actualmente se llama Cape Coast, en Ghana.

superior, del cual ya no podemos investigar la formación primera. — Lo que se puede juzgar con probabilidad es: que la mezcla de las tribus (en ocasión de grandes conquistas), que hace que se extingan poco a poco los caracteres, no es conveniente para el género humano, a pesar de toda la presunta filantropía.

D.

El carácter de la raza

Con respecto a esto puedo remitirme a lo que el señor consejero áulico secreto *Girtanner* ya ha expuesto en su obra (de acuerdo con mis principios) para explicación y ampliación de ello, de manera bella y profunda;³⁸⁸ — sólo deseo observar algo acerca de los *rasgos de familia* y de las variedades o variantes que se pueden notar en una y la misma raza.

Aquí la naturaleza, en lugar de la *igualación* que ella procuraba con la fusión de razas diversas, ha adoptado por ley precisamente lo contrario, a saber: en un pueblo de la misma raza (p. ej. de raza blanca), en lugar de hacer que, en su formación, los caracteres se aproximaran continua y progresivamente unos a otros — de lo que resultaría finalmente sólo un único retrato, como [el que resultaría] de la reimpresión de un grabado en cobre, — multiplicar infinitamente, antes bien, lo corporal y lo espiritual, en la misma tribu e inclu-

³⁸⁸ Christian Girtanner (1760-1800): *Über das Kantische Princip für die Naturgeschichte*, 1796 (según O. Külpe: "Sachliche Erläuterungen", Ed. Acad. VII, 369).

so en la misma familia. — Por cierto que las nodrizas, para halagar a uno de los padres, dicen: “Esto, este niño lo tiene del padre, esto lo tiene de la madre”; en cuyo caso, si fuese verdad, se habrían agotado ya hace largo tiempo todas las formas de la generación humana, [321] y puesto que lo que renueva la *fertilidad* en los apareamientos es la heterogeneidad de los individuos, la reproducción terminaría por detenerse. — Así, el color gris del cabello (*cendré*) no proviene de la mezcla de un moreno con una rubia, sino que caracteriza un particular rasgo de familia, y la naturaleza tiene en sí un acervo suficiente como para no tener que poner en el mundo, por pobreza de su provisión de formas, a un ser humano que ya haya estado en él; así como también la proximidad de parentesco produce, como es notorio, la esterilidad.

E.

El carácter de la especie

Para indicar un carácter de la especie de ciertos seres, se requiere: que esa especie esté abarcada bajo un [único] concepto³⁸⁹ junto con otras que sean conocidas por nosotros, y que aquello en lo que se distinguen unas de otras, la peculiaridad (*proprietas*), se indique y se emplee como fundamento de la distinción.³⁹⁰ — Pero si una especie de seres que

³⁸⁹ Ed. Acad. trae: “un concepto”. El manuscrito destaca, mediante una mayúscula, la unicidad. De ahí nuestro agregado: “un único concepto”.

³⁹⁰ También podría entenderse: “que esos seres estén abarcados bajo un único concepto junto con otros que sean conocidos por nosotros, y que aquello en lo que se distinguen unos de otros [...] se indique y se emplee como fundamento de la distinción.” Esta ambigüedad (entre “seres” y “especie”) se presenta

conocemos (*A*) se compara con otra especie de seres (*non A*) que no conocemos, ¿cómo puede uno esperar, o exigir, que se indique un carácter de la primera, si nos falta el concepto mediador de la comparación (*tertium comparationis*)? – Si el concepto genérico supremo fuese el de un ser racional *terrenal*, entonces no podremos indicar ningún carácter de él, porque no tenemos ningún conocimiento de seres racionales *no terrenales*, para poder indicar la peculiaridad de ellos y así poder caracterizar a aquellos [seres] terrenales entre los [seres] racionales en general. – Parece, por consiguiente, que el problema de indicar el carácter de la especie humana fuese absolutamente insoluble; porque la solución debería alcanzarse mediante la comparación de dos *especies* de seres racionales, por medio de la *experiencia*, pero esta última no nos ofrece tales [dos especies].

Por consiguiente, para asignar su clase al ser humano en el sistema de la naturaleza viviente, y así caracterizarlo, no nos queda nada más, sino: que él tiene un carácter que él mismo se procura, al tener la facultad de perfeccionarse de conformidad con los fines que él mismo adopta; mediante lo cual él, como animal dotado de la *facultad de la razón*, (*animal rationabile*) puede hacer de sí mismo un animal *racional* (*animal rationale*); – y entonces, primero, se *conserva* a sí mismo y *conserva* su especie; en segundo lugar, [322] la ejercita, la instruye y la *educa* para la sociedad doméstica; en tercer lugar, la *gobierna* como un todo sistemático (regido por principios de la razón) necesario para la sociedad;³⁹¹ en todo ello, empero,

también en la oración siguiente (“Pero si una especie de seres que conocemos [...] (*tertium comparationis*)”).

³⁹¹ La expresión “necesario para la sociedad” es una traducción conjetural.

lo característico de la especie humana, en comparación con la idea de seres racionales en general posibles en la tierra, es esto: que la naturaleza ha puesto en ella el germen de la *discordia*, y ha querido que su propia razón produjese, a partir de ésta, la *concordia* —al menos, la constante aproximación a ésta—,³⁹² la última de las cuales es, en la *idea*, el *fin*, mientras que, según los *hechos*, la primera (la discordia) es, en el plan de la naturaleza, el *medio* de una sabiduría suprema inescrutable para nosotros: efectuar el perfeccionamiento del ser humano por medio de una cultura progresiva, aunque con algún sacrificio de las alegrías de la vida de él.

Entre los *habitantes vivos de la tierra* el ser humano se distingue de todos los restantes entes naturales por su disposición *técnica* ([que,] unida a la conciencia, [es capacidad] mecánica) para el manejo de las cosas; por su disposición *pragmática* (de emplear hábilmente para sus propósitos a otros seres humanos) y por la disposición *moral* ([disposición a] actuar, con respecto a sí mismo y con respecto a los demás, según el principio de la libertad sometida a leyes); y cada uno de estos grados, que están en su esencia, puede, por sí solo, distinguir al ser humano de manera característica, diferenciándolo de los demás habitantes de la tierra.

I. *La disposición técnica*. Las cuestiones: si acaso el ser humano estaba destinado originalmente a marchar en cuatro pies (como lo propuso Moscati, quizá sólo como tesis para una disertación)³⁹³ o en dos; — si el gibón, el orangután, el

No es claro el sentido del original. La frase no figura en el manuscrito (según O. Külpe: "Lesarten" en Ed. Acad. VII, 394).

³⁹² Los guiones son agregado de esta traducción.

³⁹³ Peter Moscati: *Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der*

chimpancé y otros, están destinados [a ello] (sobre lo cual disputan Linneus y Camper);³⁹⁴ – si [el ser humano] es un animal frugívoro, o bien (por tener un estómago membranoso) carnívoro; – si, por no tener ni garras ni grandes colmillos, y en consecuencia, no tener armas (salvo la razón), es por naturaleza un animal de presa, o uno pacífico – la respuesta a esas cuestiones no es difícil. Podría también, ciertamente, plantearse ésta: si él, por naturaleza, es un animal *sociable* o uno solitario y que rehúye la compañía; siendo esto último, quizá, lo más probable.

Una primera pareja humana, plenamente desarrollada, puesta por la naturaleza en medio de alimentos, difícilmente sería compatible con la previsión que toma la naturaleza para la conservación de la especie, si no estuviera a la vez dotada de un instinto natural que a nosotros, en nuestro estado natural actual, nos falta.³⁹⁵ El primer ser humano [323] se ahogaría en la primera charca que viera ante sí; pues nadar es ya un arte que hay que aprender; o comería raíces y frutos venenosos y estaría en perpetuo peligro de morir por esa causa. Pero si la *naturaleza* hubiera *implantado* ese instinto en la primera pareja humana, ¿cómo fue posible que no se haya transmitido hereditariamente a los hijos (lo que ahora no ocurre nunca)?³⁹⁶

Struktur der Thiere und Menschen. Traducción del italiano por Johann Beckmann, 1771. Véase la reseña de Kant de la obra de Moscati en Ed. Acad. II, 421-425.

³⁹⁴ La discusión entre Linneo y Camper está referida en Chr. Fr. Ludwig: *Grundriss der Naturgeschichte der Menschenspecies*, Leipzig, 1796, y en la obra de Moscati citada (según O. Külpe: “Sachliche Erläuterungen” en Ed. Acad. VII, 370).

³⁹⁵ Véase sobre esto Kant: *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, Ed. Acad. VIII, 109-123.

³⁹⁶ Literalmente: “¿cómo fue posible que aquel primer ser humano no lo ha-

Por cierto, las aves canoras les enseñan a sus hijos ciertos cantos, y los propagan por tradición; de modo que un ave aislada que haya sido tomada del nido aún ciega, y haya sido alimentada y criada, no tiene, una vez adulta, canto alguno, sino solamente cierto sonido orgánico innato. Pero ¿de dónde ha venido el primer canto?;³⁹⁷ pues éste no ha sido aprendido; y si hubiera surgido de manera instintiva, ¿por qué no se transmitió por herencia a las crías?

La caracterización del ser humano como un animal racional está ya en la forma y la organización de su *mano*, de sus *dedos* y de las *yemas de éstos*, en parte en la estructura de ellos, en parte en su sensibilidad delicada, con todo lo cual la naturaleza no lo hizo diestro para manipular las cosas de una única manera,³⁹⁸ sino, indeterminadamente, para todas [las maneras], y por tanto lo hizo apto para el uso de la razón, y

ya transmitido hereditariamente a sus hijos (lo que ahora no ocurre nunca)?". Los paréntesis de la frase son agregado de esta traducción.

³⁹⁷ Se puede adoptar para la arqueología de la naturaleza, con el caballero Linneo, la hipótesis de que del mar universal que cubría toda la tierra surgió primero una isla como una montaña bajo el Ecuador, en la cual se originaron poco a poco todos los grados climáticos de la temperatura, desde el cálido en la costa baja de ella hasta el frío ártico en la cumbre, junto con las plantas y animales correspondientes a ellos; que, por lo que concierne a las aves de todas las especies, las aves canoras imitaron el sonido orgánico innato de tantas diversas voces cuantas lo permitía su garganta y combinaron cada una, cuanto podían, con las otras, gracias a lo cual cada especie se formó su canto determinado, que después transmitió un ave a otra mediante enseñanza (como si fuese una tradición); tal como se ve que los pinzones y los ruiseñores, en países diferentes, introducen también alguna diversidad en sus trinos. [Nota de Kant].

³⁹⁸ En lugar de "en parte en la estructura de ellos, en parte en su sensibilidad delicada, con todo lo cual la naturaleza no lo hizo diestro para manipular las cosas de una única manera", en el manuscrito se lee: "cuya estructura, por una parte, y delicada sensibilidad, por otra, no lo hicieron diestro para manipular las cosas de una única manera". Seguimos a Ed. Acad.

con ello ha caracterizado la disposición técnica, o destreza, propia de su especie, como la de un animal *racional*.

II. La *disposición pragmática* para civilizarse por medio de la cultura, principalmente por medio del cultivo de las peculiaridades del trato social, y la tendencia natural de su especie, a salir, en las relaciones sociales, de la rudeza de la mera violencia egoísta, y a convertirse en un ser educado (aunque no todavía moral) determinado a la concordia, es ya una etapa superior. — El ser humano puede recibir educación, [324] y la necesita, tanto en la forma de instrucción, como en la de corrección (disciplina). Aquí se plantea (con Rousseau o contra él)³⁹⁹ la pregunta de si el carácter de su especie se encontrará en mejor situación, por lo que respecta a su disposición natural, en la *rudeza* de su naturaleza, que en los *artificios* de la *cultura*, que no permiten vislumbrar ningún término. — En primer lugar hay que notar: que entre todos los otros animales abandonados a sí mismos, cada *individuo* alcanza su destinación completa, pero entre los seres humanos la alcanza, si acaso, sólo la *especie*; de modo que el género humano sólo por medio del *progreso* en una serie de innumerables generaciones puede elevarse hasta alcanzar su destinación; en el cual progreso la meta sigue estando, para él, siempre en perspectiva, mientras que la *tendencia* hacia ese fin último, aunque pueda ser inhibida muchas veces, nunca puede llegar a ser enteramente retrógrada.

III. La *disposición moral*. La cuestión es aquí: si el ser humano es *bueno* por naturaleza, o *malo* por naturaleza, o si por naturaleza es igualmente receptivo para lo uno como para lo

³⁹⁹ Oswald Külpe remite a Rousseau: *Discours sur les arts et les sciences*, 1750 (O. Külpe: "Sachliche Erläuterungen", en Ed. Acad. VII, 370).

otro, según caiga en estas o en otras manos que lo formen (*ce-reus in vitium flecti etc.*).⁴⁰⁰ En este último caso la *especie* misma no tendría ningún carácter. — Pero este caso se contradice a sí mismo; pues un ser dotado de facultad racional práctica y de conciencia de la libertad de su albedrío (una persona), en esa conciencia, incluso en medio de las representaciones más oscuras, se ve a sí mismo sometido a una ley del deber, y tiene el sentimiento (que entonces se llama el sentimiento moral) de que es justo, o es injusto, lo que le ocurre a *él mismo*, o [lo que] por medio de él, les ocurre a *otros*. Ahora bien, esto mismo es el carácter *inteligible* de la humanidad en general, y en esa medida, el ser humano, por su disposición innata (por naturaleza), es *bueno*. Pero como la experiencia muestra también que en él hay una tendencia a apetecer activamente lo prohibido, aunque sepa que está prohibido, es decir, [una tendencia] al *mal*, [tendencia] que despierta en él tan inevitablemente, y tan pronto, como el ser humano comienza a hacer uso de su libertad, y que por eso puede considerarse innata, [resulta que] también hay que juzgar al ser humano, de acuerdo con su carácter *sensible*, como malo (por naturaleza), sin que esto sea contradictorio si se habla del *carácter de la especie*; porque se puede suponer que ésta tiene una determinación natural que consiste en el continuo progreso hacia lo mejor.

La suma de la antropología pragmática, en lo que respecta a la destinación del ser humano y a la característica de su educación, es la siguiente. El ser humano está destinado, por su razón, a estar en sociedad con seres humanos, y a *cultivarse, civilizarse y moralizarse* en ella mediante el arte y las

⁴⁰⁰ “Como cera, ser torcido hacia el vicio”. Horacio: *Ars poetica* 163 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, en Ed. Acad. VII, 370).

ciencias, por muy grande [325] que sea su propensión animal a abandonarse *pasivamente* a los encantos de la comodidad y de la vida placentera, a la que él llama felicidad; sino que más bien [está destinado] a hacerse digno de la humanidad *activamente*, en lucha con los obstáculos que le son inherentes por la rudeza de su naturaleza.

Por consiguiente, el ser humano debe ser *educado* para el bien; pero quien haya de educarlo es, a su vez, un ser humano, que está todavía inmerso en la rudeza de la naturaleza y que sin embargo ha de efectuar aquello que él mismo necesita. Por eso la continua desviación de su destinación, con siempre repetidas correcciones del curso hacia ella. — Presentaremos las dificultades de la solución de este problema y los obstáculos que se oponen a ella.

A

La primera determinación física de él consiste en el impulso del ser humano a la conservación de su especie como especie animal. — Pero ya aquí, las etapas naturales de su desarrollo no coinciden con las [etapas] civiles. De acuerdo con las *primeras*,⁴⁰¹ él, en estado de naturaleza, está *impulsado* por el *instinto sexual*, al menos a partir de la edad de 14 años, a generar su especie y a conservarla, y tiene la *facultad* de hacerlo. De acuerdo con las *segundas*,⁴⁰² difícilmente pueda intentarlo antes de los 20 años (en promedio). Pues aunque el joven tenga bastante temprano la facultad de satisfacer su inclinación y la de una mujer, como ciudadano del mundo, dista mucho de tener la facultad de mantener a su mujer y a su prole, como

⁴⁰¹ Literalmente: “de acuerdo con la primera”.

⁴⁰² Literalmente: “de acuerdo con la segunda”.

ciudadano del Estado. Tiene que aprender un oficio, tiene que conseguir un empleo, para fundar una casa con una mujer; para lo cual, en la clase más refinada pueden pasar incluso los 25 años antes de estar maduro para su destinación. — Ahora bien, ¿con qué llena él ese intervalo de abstinencia forzada y antinatural? Apenas con otra cosa que con vicios.

B

El impulso [que lleva] a la ciencia, como algo cuyo cultivo ennoblece a la humanidad, no guarda, en el conjunto de la especie, proporción con la duración de la vida. Cuando el sabio ha avanzado en el cultivo [de la ciencia] hasta ampliar el campo de él, es llevado por la muerte, y toma su puesto el estudiante del ABC, quien, poco antes del final de su vida, después de haber dado igualmente un paso adelante, cede a su vez [326] a otro su lugar. — ¿Qué masa de conocimientos, qué invención de nuevos métodos estarían ya acumuladas, si un Arquímedes, un Newton, o un Lavoisier, con su diligencia y talento, hubieran sido favorecidos por la naturaleza con una vejez que durara siglos, sin disminución de la fuerza vital? Pero el progreso de la especie en las ciencias es siempre sólo fragmentario (según el tiempo) y no ofrece ninguna seguridad en lo tocante al retroceso con el que siempre está amenazado por una intermitente barbarie de revoluciones políticas.

C

Tampoco parece alcanzar la especie su destinación con respecto a la *felicidad*, a cuya búsqueda ininterrumpida la impulsa su naturaleza mientras que la razón la limita con

la condición de [alcanzar] la dignidad de ser feliz, es decir, de la moralidad. — No es necesario⁴⁰³ tomar la descripción hipocondríaca (malhumorada) que *Rousseau* hace del género humano que se atreve a salir del estado de naturaleza, por una incitación a volver a éste y a retornar a los bosques, como si fuese la verdadera opinión de él, con la que expresaba la dificultad que existe para nuestra especie, para llegar al camino de la aproximación continua a su destinación; no es necesario⁴⁰⁴ extraerla de la nada: — la experiencia de tiempos antiguos y nuevos debe dejar perplejo, acerca de esto, a todo pensador, y debe hacer que para él sea dudoso si acaso alguna vez mejorará la situación de nuestra especie.

Sus tres escritos⁴⁰⁵ acerca del daño que causaron 1º la salida de la naturaleza y el ingreso de nuestra especie en la *cultura*, por el debilitamiento de nuestra fuerza, 2º la *civilización*, por la desigualdad y la mutua opresión, 3º la presunta *moralización*, por una educación contraria a la naturaleza y por la deformación de la manera de pensar: — esos tres escritos, digo, que representaron el estado de naturaleza como un estado de *inocencia* (al que impide regresar el guardián de la puerta del Paraíso, con espada de fuego) sólo tenían el propósito de servir a su *Contrato social*, a su *Émile* y a su *Vicario saboyano*, de hilo conductor para salir del laberinto de los males en los que se envolvió, por su propia culpa, nuestra especie. — En el fondo, *Rousseau* no quería que el ser

⁴⁰³ También podría entenderse: “no es lícito”.

⁴⁰⁴ También podría entenderse: “no es lícito”.

⁴⁰⁵ Se trata de *Discours sur les sciences et les arts*, 1750; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755; *Julie ou la nouvelle Héloïse*, 1761 (según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, en Ed. Acad. VII, 370).

humano *retornara* al estado de naturaleza, sino que *volviera la vista* hacia él desde el estadio en que ahora se encuentra. [327] Supuso que el ser humano es bueno por *naturaleza* (tal como ésta puede heredarse), pero de manera negativa, a saber, no siendo malo de por sí y deliberadamente, sino sólo estando en peligro de contagiarse y de ser corrompido por jefes y por ejemplos malos o ineptos. Ahora bien, como para eso se necesitan, a su vez, *buenas* personas que han debido ser, ellas mismas, educadas para eso, y entre las cuales no habrá, quizá, ninguna que no lleve en sí corrupción (innata o adquirida), [resulta que] el problema de la educación moral sigue irresuelto para nuestra *especie*, no solamente en lo que respecta al grado, sino incluso a la cualidad del principio, porque una tendencia malvada innata que hay en ella puede ser censurada por la razón humana universal, e incluso también, a lo sumo, reprimida, pero nunca suprimida por ese medio.

* * *

En una constitución civil, que es el grado máximo de incremento artificial de la disposición buena en la especie humana con respecto al fin último de su destinación,⁴⁰⁶ la *animalidad* es anterior y, en el fondo, más poderosa en sus expresiones que la pura *humanidad*, y la bestia mansa es más útil al ser humano que la salvaje, sólo por *debilitamiento*. La voluntad propia siempre está pronta a prorrumper en aver-

⁴⁰⁶ Es difícil entender esta oración. Así lo reconoce también Brandt en su comentario.

sión contra el prójimo y siempre trata de [hacer prevalecer]⁴⁰⁷ su pretensión de libertad incondicionada, y no solamente [trata] de ser independiente, sino también de dominar incluso sobre otros seres que por naturaleza son sus iguales; lo que se advierte también en el más pequeño de los niños;⁴⁰⁸ porque en él la naturaleza trata de conducir de la [328] cultura a la moralidad, y no (como, sin embargo, lo prescribe la razón) a partir de la moralidad y de su ley, hacia una cultura acomodada a esos fines y apta para ellos; lo que da por

⁴⁰⁷ La expresión “hacer prevalecer” figuraba en el manuscrito original, y fue adoptada en la edición de Cassirer (según Weischedel, su edición de la *Antropología*, p. 682, nota).

⁴⁰⁸ Los gritos que hace oír un niño recién nacido no tienen en sí el tono de la queja, sino de la indignación y de la ira desatada; no porque le duela algo, sino porque algo lo enoja; presumiblemente porque quiere moverse y siente su incapacidad para ello como si fuera una atadura que le quita su libertad. — ¿Cuál puede haber sido aquí la intención de la naturaleza, que hace que el niño venga al mundo con gritos, lo que en el *rudo estado de naturaleza* es extremadamente peligroso para él y para la madre? Pues un lobo, o incluso un cerdo, podrían ser atraídos por ellos para devorarlo en ausencia de ella, o cuando ella estuviese debilitada por el parto. Pero ningún animal, excepto el ser humano (tal como es ahora) *anunciará en voz alta* su existencia a! nacer; lo cual parece estar dispuesto así por la sabiduría de la naturaleza para conservar la especie. Se debe suponer, por tanto, que en la época temprana de la naturaleza con respecto a esta clase de animales (a saber, [con respecto] al período de rudeza) esta manifestación ruidosa del niño al nacer [328] todavía no ocurría; y que por tanto sólo más tarde se presentó una segunda época, cuando ambos padres habían alcanzado aquella cultura que es necesaria para la vida *doméstica*; sin que sepamos cómo llevó a cabo esa evolución la naturaleza, ni mediante cuáles causas coadyuvantes la produjo. Esa observación conduce más lejos, p. ej. al pensamiento de si a esa misma segunda época no podría seguirle, a través de grandes revoluciones de la naturaleza, una tercera; en la cual un orangután o un chimpancé desarrollaran los órganos que sirven para andar, para sentir los objetos, y para hablar, hasta alcanzar [con ellos] la estructura orgánica de un ser humano, y en el interior de ellos estuviera contenido un órgano para el uso del entendimiento y se desarrollase poco a poco por medio del cultivo social. [Nota de Kant].

resultado inevitablemente una tendencia errónea y contraria al fin; p. ej. cuando la instrucción religiosa, que debería ser necesariamente un cultivo de la *moral*, comienza por la [instrucción] *histórica*, que es mero cultivo de la memoria, e intenta en vano deducir de allí la moralidad.

La educación del género humano en el *conjunto* de su especie —es decir, [conjunto] tomado *colectivamente* (*universorum*), no [conjunto] de todos los individuos (*singulorum*), en cuyo caso la multitud no da por resultado un sistema, sino sólo un agregado reunido—⁴⁰⁹ puesta la vista en el esfuerzo para alcanzar una constitución civil que ha de basarse en el principio de libertad pero también de coerción legal, el ser humano la espera, sin embargo, sólo de la *Providencia*, es decir, de una sabiduría que no es la *suya*, pero que es, sin embargo, la *idea* impotente (por su propia culpa) de su propia razón — esta educación desde arriba, digo, es una transformación salutífera, pero áspera y severa, de la naturaleza, que se realiza a costa de muchas fatigas, y llega casi hasta la destrucción de la especie entera, a saber, [es una transformación] de la producción del *bien* que el ser humano no busca deliberadamente, pero que una vez llegado a la existencia se sigue conservando, a partir del *mal* que, interiormente, está siempre en conflicto consigo mismo. Providencia significa precisamente la misma sabiduría que percibimos con admiración en la conservación de las especies de los seres naturales organizados, que trabajan continuamente en su destrucción y que las preservan, empero, siempre; sin que supongamos, en el cuidado previsor, otro principio más alto que el que usualmente suponemos ya

⁴⁰⁹ Los guiones son agregado de esta traducción.

para la conservación de las plantas y de los animales. — Por lo demás, el género humano debe y *puede* ser creador de su propia felicidad; sólo que [329] no se puede deducir *a priori* que lo *será*, a partir de las disposiciones naturales tuyas que conocemos, sino [que se puede deducirlo] solamente a partir de la experiencia y de la historia, con una expectativa tan [bien] fundada como es necesario para no desesperar de este progreso suyo hacia lo mejor, sino coadyuvar, con toda prudencia, e iluminados por la moral, (cada uno en la medida de sus posibilidades) a la aproximación a esa meta.

Se puede, pues, decir: que el primer carácter⁴¹⁰ del género humano es la facultad que posee como ser racional, de procurarse, en general, un carácter, tanto para su persona como para la sociedad en la que la naturaleza lo pone; lo que ya presupone en él una disposición natural favorable, y una tendencia hacia el bien; porque el mal (porque está en contradicción consigo mismo y no admite en sí ningún principio duradero) carece propiamente de carácter.

El carácter de un ser vivo es aquello a partir de lo cual se puede conocer de antemano su destinación. — Pero se puede suponer como principio, para los fines de la naturaleza, que ella quiere que cada criatura alcance su destinación desarrollando todas las disposiciones de su naturaleza de la manera conveniente para esa criatura, para que cumpla la intención de ella, si no todo *individuo*, sí la especie.⁴¹¹ — Entre los animales irracionales eso acontece efectivamente y es sabiduría

⁴¹⁰ En lugar de “carácter”, el manuscrito trae “rasgo de carácter” (según O. Külpe: “Lesarten”, Ed. Acad. VII, 394).

⁴¹¹ Conviene entender: “para que así la especie cumpla la intención de la naturaleza, aunque no la cumpla cada uno de los individuos”.

de la naturaleza; pero en los seres humanos sólo lo alcanza la especie; de los seres racionales sobre la tierra conocemos sólo una *única* de éstas, a saber, la especie humana, y en ésta, sólo una tendencia de la naturaleza hacia ese fin, a saber, llegar a producir alguna vez, por su actividad propia, el desarrollo del bien a partir del mal; una perspectiva que, si no la cortan de una vez las revoluciones de la naturaleza, puede esperarse con *certeza* moral (suficiente para el deber de coadyuvar a ese fin). — Pues son seres humanos, es decir, seres racionales de mala índole, por cierto, pero ricos en recursos y a la vez dotados de una disposición moral, quienes, con el incremento de la cultura, sienten con fuerza cada vez mayor los males que se infligen egoístamente unos a otros, y no viendo ante sí ningún otro remedio a ellos más que el de someter, aunque a disgusto, el interés privado (de los individuos) al interés común (de todos unidos), a una disciplina (de la coerción civil), a la cual empero ellos se someten sólo de acuerdo con leyes promulgadas por ellos mismos, se sienten ennoblecidos por esa conciencia, a saber, por pertenecer a una especie que [330] es adecuada a la destinación del ser humano, tal como la razón lo representa [a éste] en el ideal.

Rasgos fundamentales de la exposición del carácter de la especie humana

I. El ser humano no estaba destinado, como los animales domésticos, a formar parte de un rebaño, sino, como la abeja, a formar parte de una colmena. — *Necesidad* de ser miembro de alguna sociedad civil.

La manera más sencilla y menos artificiosa de erigir una tal, es [que haya] una *única* abeja reina en esa colmena (la monarquía). — Pero muchas de tales colmenas, unas junto a las otras, pronto se atacan como abejas rapaces (la guerra); pero no como lo hacen los seres humanos, para fortalecer la propia uniéndola a la otra —pues aquí termina la comparación—; sino sólo para aprovechar para *sí* la laboriosidad de la *otra*, por astucia o por la fuerza. Todo pueblo trata de fortalecerse subyugando a los vecinos; y sea por afán de engrandecerse, o por temor de ser absorbido por el otro si uno no se le anticipa, la guerra interna o externa, por muy grande mal que sea, es a la vez, en nuestra especie, el motor para salir del rudo estado de naturaleza e ingresar en el [estado] *civil*, como una maquinaria de la Providencia en la que las fuerzas contrapuestas se causan menoscabo unas a otras por la fricción, pero son mantenidas durante largo tiempo en marcha regular por medio del impulso o de la tracción de otros resortes.

II. *Libertad* y *ley* (por la cual aquélla es limitada) son los dos goznes en torno de los cuales gira la legislación civil. — Pero para que la última tenga eficacia y no sea una exhortación vacía, debe añadirse un término medio,⁴¹² a saber, el *poter*, que unido a aquéllas les procura efecto a esos principios. — Ahora bien, se pueden concebir cuatro combinaciones de este último con las dos primeras:

⁴¹² De manera análoga al *medius terminus* en un silogismo, el cual, unido al sujeto y al predicado del juicio, da por resultado las 4 figuras silogísticas. [Nota de Kant].

- A. Ley y libertad sin poder (anarquía).
- B. Ley y poder sin libertad (despotismo).
- [331] C. Poder sin libertad ni ley (barbarie).
- D. Poder con libertad y ley (república).

Se ve que sólo la última merece llamarse una verdadera constitución civil; con lo cual, empero, no se alude a una de las tres formas del Estado (a la democracia), sino que por *república* se entiende sólo un Estado en general, y el antiguo brocardico:⁴¹³ *Salus civitatis (no civium) suprema lex esto* no significa que el bienestar sensible de la comunidad (la *felicidad* de los ciudadanos) deba servir de principio supremo de la constitución del Estado; pues ese bienestar, que cada uno imagina de una manera u otra según sus inclinaciones privadas, no sirve de principio objetivo, que exige universalidad; sino que aquella sentencia no dice más que: *el bien inteligible*, la preservación de la vigente *constitución del Estado*, es la ley suprema de una sociedad civil en general; pues ésta subsiste sólo mediante aquélla.

El carácter de la especie, tal como se lo puede averiguar por la experiencia de todos los tiempos y entre todos los pueblos, es éste: que ella, tomada colectivamente (como una totalidad de la estirpe humana), es un conjunto de personas que existen unas después de otras y unas junto a las otras, que no pueden *prescindir* de la convivencia pacífica, y que a la vez, sin embargo, no pueden *evitar* ser continuamente

⁴¹³ Llámase así a un principio del derecho expresado de manera concisa. El nombre viene de una colección de leyes eclesiásticas compilada por el obispo Burchard, llamado Brocard en Francia y en Italia (según O. Külpe: "Sachliche Erläuterungen", en Ed. Acad. VII, 370).

contrarias las unas a las otras; en consecuencia se sienten determinadas por la naturaleza, mediante mutua coerción bajo leyes promulgadas por ellas mismas, a [establecer] una coalición siempre amenazada por la discordia, pero en universal progreso, [formando] una *sociedad de ciudadanos del mundo* (*cosmopolitismus*); la cual idea, en sí inalcanzable, no es empero un principio constitutivo (de expectativa de una paz que subsistiera [aun] en medio de las más vivaces acciones y reacciones de los seres humanos) sino sólo un principio regulativo: el de avanzar diligentemente hacia ella, como la destinación de la especie humana, sin que falte una suposición fundada de una tendencia natural hacia ella.

Si ahora se pregunta: si la especie humana (la cual, si se la concibe como una especie de seres racionales *terrenales* y se los compara [a éstos] con los [seres racionales] de otros planetas, como un conjunto de criaturas nacidas de *un único* demiurgo, se puede también llamar *raza*) — [si], digo, ha de ser considerada como una raza buena o mala: debo admitir que no es posible vanagloriarse mucho de ella. Pero sin embargo, alguien que fijara la mirada en la conducta de [332] los seres humanos, no solamente en la historia antigua, sino en la historia de hoy en día, se encontrará tentado muchas veces, por cierto, a juzgar misantrópicamente como *Timón*, pero mucho más frecuentemente y con más acierto, a juzgar como *Momo*, y a encontrar que la tontería se destaca en los rasgos de carácter de nuestra especie más que la maldad. Pero como la tontería, unida a un lineamiento⁴¹⁴ de maldad (y entonces se llama necedad) no pue-

⁴¹⁴ En el original, “Liniamente” (Ed. Acad.) o bien “Lineamente” (*Weischedel*). Conviene tener en cuenta que tanto el italiano *lineamento*, como el latín

de desconocerse en la fisonomía moral de nuestra especie, [resulta que] se puede advertir con suficiente claridad ya en el disimulo —que toda persona sensata halla necesario—⁴¹⁵ de buena parte de sus pensamientos, que en nuestra raza cada cual halla aconsejable precaverse y no dejar que se lo vea *enteramente* tal cual es; lo que por sí solo delata la propensión de nuestra especie a abrigar malas intenciones los unos con respecto a los otros.

Bien podría ser que en algún otro planeta hubiera seres racionales que sólo pudieran pensar en voz alta, es decir, que tanto en la vigilia como en el sueño, tanto en compañía como en soledad, no pudieran tener pensamientos sin *expresarlos* a la vez *verbalmente*. ¿Qué comportamiento recíproco, diferente del de nuestra especie humana, resultaría de allí? Si no fuesen todos *puros como ángeles*, no se ve cómo se las arreglarían para estar juntos, cómo conseguirían tener algún respeto los unos por los otros, ni cómo podrían avenirse los unos con los otros. — Por consiguiente, forma parte de la composición originaria de una criatura humana y del concepto de su especie el indagar los pensamientos de otros, pero reservarse los propios; una propiedad pulcra que no deja de avanzar poco a poco, del *disimulo* al *engaño* deliberado y finalmente a la *mentira*. Esto daría un dibujo caricaturesco de nuestra especie, que no solamente justificaría que uno se *riese* buenamente de ella, sino que se la *despreciase* en lo que constituye su carácter, y [que justificaría] la confesión de que esa raza de seres mundanales racionales no merece

lineamentum, aluden a las líneas del rostro, y no sólo a los trazos que forman un dibujo cualquiera.

⁴¹⁵ Los guiones son agregado de esta traducción.

ningún lugar de honor entre las restantes (desconocidas para nosotros)⁴¹⁶ – si precisamente [333] este juicio de censura no delatara una disposición moral en nosotros, una exigencia innata de la razón, de trabajar también en contra de aquella propensión y a representar, por consiguiente, a la especie humana no como mala, sino como una especie de seres racionales que se esfuerza por ascender en continuo progreso, entre obstáculos, desde el mal hacia el bien; en lo cual el querer de ella es, en general, bueno, pero la realización se hace difícil porque la consecución del fin no [es algo que]

⁴¹⁶ Federico II le preguntó una vez al excelente Sulzer, a quien apreciaba por sus méritos y a quien había encargado de la dirección de las instituciones educativas de Silesia, cómo marchaba eso. Sulzer respondió: “Desde que se avanza teniendo en cuenta el principio (de Rousseau) de que el hombre es bueno por naturaleza, ha comenzado a marchar mejor.” *“Ah (dijo el rey), mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons.”* – Del carácter de nuestra especie forma parte también el que ella, al esforzarse por alcanzar una constitución civil, también [333] necesita la disciplina de la religión, para que lo que no se pueda alcanzar mediante coerción *externa* se efectúe mediante la *interna* (de la conciencia); con lo cual la disposición moral del ser humano es aprovechada políticamente por los legisladores; una tendencia que pertenece al carácter de la especie. Pero si en ese disciplinamiento del pueblo la moral no precede a la religión, entonces ésta adquiere dominio sobre aquélla, y la religión estatutaria se vuelve un instrumento del poder del Estado (política) bajo *déspotas de la fe*; un mal que arruina inevitablemente el carácter y que induce a gobernar mediante el *engaño* (llamado prudencia política); lo contrario de lo cual no pudo guardarlo en sí mismo en su confesión privada, suspirando, aquel gran monarca, mientras que *en público* reconocía ser meramente el supremo servidor del Estado; pero con la disculpa, en lo tocante a su persona, de atribuir esa corrupción a la *raza* malvada que se llama especie humana. [Nota de Kant; en lugar de “no pudo guardarlo” podría entenderse también “no pudo preservarlo”. Johann Georg Sulzer (1720-1729) nunca fue director de las instituciones escolares en Silesia (Según Oswald Külpe: “Sachliche Erläuterungen”, en Ed. Acad. VII, 370); la expresión en francés dice: “Ah, mi querido Sulzer, no conocéis suficientemente esta raza maldita a la que pertenecemos”].

se pueda esperar de la libre concordancia de los *individuos*, sino sólo por medio de la progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra, dentro de la especie, y en dirección a la especie como sistema enlazado de manera cosmopolítica.

Índice

Advertencia del traductor.....	7
--------------------------------	---

ANTROPOLOGÍA EN SENTIDO PRAGMÁTICO

Prólogo.....	11
--------------	----

PRIMERA PARTE

de la Antropología

Didáctica antropológica

De la manera de conocer el interior y el exterior del ser humano

LIBRO PRIMERO. De la facultad cognoscitiva. De la conciencia de sí mismo.....	23
Del egoísmo.....	25
Nota. Sobre la formalidad del lenguaje egoísta.....	28
De la conciencia voluntaria de las representaciones propias.....	30
De la observación de sí mismo.....	31
De las representaciones que tenemos sin ser conscientes de ellas.....	35
De la distinción y de la indistinción en la conciencia de las representaciones propias.....	39
De la sensibilidad en oposición al entendimiento.....	44
Apología de la sensibilidad.....	48
Justificación de la sensibilidad ante la primera acusación..	50
Justificación de la sensibilidad ante la segunda acusación..	51

Justificación de la sensibilidad ante la tercera acusación ...	52
De lo que se puede con respecto a la facultad cognoscitiva en general	53
Del juego artificial con la ilusión de los sentidos	58
De la ilusión moral permitida	61
De los cinco sentidos.....	64
Del sentido del tacto.....	66
Del oído	67
Del sentido de la vista	68
De los sentidos del gusto y del olfato	70
Observación general sobre los sentidos externos	71
Preguntas	73
Del sentido interno	76
De las causas del aumento o de la disminución de las sensaciones, en lo que respecta al grado.....	78
De la inhibición, del debilitamiento y de la completa pérdida de la facultad de los sentidos	84
De la imaginación.....	87
De la facultad poética sensible según sus diversas especies.....	98
De la facultad de hacer presente lo pasado y lo futuro por medio de la imaginación.....	110
De la ficción involuntaria en estado sano, es decir, del sueño.....	122
De la facultad de designar (<i>Facultas signatrix</i>).....	124
Apéndice.....	130
De la facultad cognoscitiva, en la medida en que se basa en el entendimiento	134
Comparación antropológica de las tres facultades cognoscitivas superiores, las unas con las otras.....	135

De las debilidades y enfermedades del alma con respecto a su facultad cognoscitiva	143
Observaciones sueltas.....	167
De los talentos en la facultad cognoscitiva	171
De la diferencia específica del ingenio comparativo y el argumentativo.....	173

LIBRO SEGUNDO. El sentimiento de placer y displacer

División.....	187
Del placer sensible	187
Explicación mediante ejemplos.....	190
Del aburrimiento y la diversión	191
El gusto encierra una tendencia a la promoción externa de la moralidad.....	209
Observaciones antropológicas sobre el gusto.....	210
Del lujo	218

LIBRO TERCERO. De la facultad apetitiva

De las emociones en contraposición de ellas con la pasión	221
De las emociones en particular.....	223
De la pusilanimidad y la valentía.....	227
De las emociones que se debilitan a sí mismas con respecto a su propósito	234
De las emociones mediante las cuales la naturaleza promueve mecánicamente la salud	236
Observación general.....	239
De las pasiones	242
División de las pasiones.....	246
De la inclinación a la ilusión como pasión	256

Del sumo bien físico.....	258
Del sumo bien físico-moral	260

SEGUNDA PARTE

de la Antropología

La característica antropológica. De la manera de conocer el interior del ser humano por el exterior

División.....	271
I. Del natural.....	272
II. Del temperamento.....	273
III. Del carácter como manera de pensar	281
De las cualidades que se siguen sólo de que un ser humano tiene carácter o no lo tiene	282
De la fisiognómica	286
De cómo la naturaleza conduce a la fisiognómica.....	288
División de la fisiognómica	289
Observaciones sueltas.....	296
Observaciones sueltas.....	304
Consecuencias pragmáticas	308
A	334
B	335
C	335
Rasgos fundamentales de la exposición del carácter de la especie humana	341

