

## Espíritu: puente entre la filosofía trascendental y el ideal formativo kantiano

José Daniel Gómez Zamora <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad de Guanajuato

Guanajuato, México

E-mail: jd.gomezzamora@ugto.mx

**Resumen:** El presente artículo presenta una interpretación de cómo en el proyecto crítico de Immanuel Kant la noción de *espíritu* es introducida en relación con un ideal formativo de la naturaleza humana. Tal ideal hace posible, a su vez, la articulación de la razón a través de sus distintos usos, por lo que es un elemento capital dentro del pensamiento kantiano. La *crítica* muestra al ser humano como dotado de una razón limitada en sus alcances e incapaz de conocer el objeto de las ideas que representan sus más grandes deseos, los cuales, no obstante, son insaciables. En el presente trabajo se presenta cómo, con la incorporación del concepto de *espíritu* en la tercera *crítica*, Kant establece un puente entre los límites especulativos y la aspiración a formar seres humanos autónomos: ciudadanos del mundo. El espíritu, como principio vivificador del ánimo que mantiene en movimiento a las facultades al generar pensamiento e *ideas estéticas*, reproduce verdades propias de una comunidad que se expresan simbólicamente. Se convierte en un principio formativo que aspira a la conservación y transmisión de saberes que rebasan el ámbito del conocimiento posible, y que Kant recupera en su obra tardía, en sus lecciones de *Pedagogía* y *Antropología*. En este artículo se muestra que el *espíritu* es un concepto fundamental dentro de la obra kantiana, al permitir la articulación de la razón a través de la formación del ser humano.

**Palabras clave:** Discernimiento reflexionante, juicio, pedagogía, crítica, finalidad de la naturaleza, ideas estéticas.

**Abstract:** The present article examines how, in Immanuel Kant's critical project, the notion of *spirit* is introduced in relation to a formative ideal of human nature. This ideal enables, in turn, the articulation of reason through its various uses, making it a capital element within Kantian thought. *Criticism* shows the human being as endowed with a reason limited in its scope and incapable of knowing the object of the ideas that represent its greatest desires, which, nevertheless, are insatiable. Here it is presented how, with the incorporation of the concept of spirit in the third *critique*, Kant establishes a bridge between speculative limits and the aspiration to form autonomous human beings: citizens of the world. Spirit, as a life-giving principle, keeps the faculties in motion by generating aesthetic ideas and thought, reproducing truths proper to a community that are symbolically expressed. This turns it into a formative principle that aspires to the preservation and transmission of knowledge that transcends the realm of possible knowledge, and which Kant recovers in his later work: in his lessons of *Pedagogy* and *Anthropology*. This article shows that spirit is a fundamental concept within Kant's work, as it enables the articulation of reason through the formation of the human being.

**Keywords:** Reflective judgment, judgment, pedagogy, critique, purpose of nature, aesthetic ideas.

## Introducción

En el primer apartado de *Verdad y Método* (1960/2017), Hans-Georg Gadamer señala que el concepto *formación* (*Bildung*), además de ser el más grande pensamiento del siglo XVIII, también fue la noción alrededor de la cual se desarrollaron las *ciencias del espíritu* a lo largo del XIX, “aunque ellas no acierten a justificar esto epistemológicamente” (Gadamer, trad. en 2017: 37). Dentro del pensamiento filosófico alemán, el de *formación* es un concepto que se desarrolla simultáneamente con una fluctuante concepción del ser humano que oscila entre el ideal ilustrado de realización de la humanidad a través de la razón, y la autorreflexión romántica que incorpora la pluralidad y el juego de la diferencia; responde a la caracterización de *la razón* que se va construyendo desde la limitación y la carencia, a partir de sus propias capacidades y su carácter originariamente subjetivo con pretensión de elevarse hacia lo universal.

Lo que distingue a este ideal formativo, señala Gadamer, es un movimiento de *elevación*, de “sacrificio de la particularidad en favor de la generalidad” (Gadamer, trad. en 2017: 41); se trata de una ruptura con lo inmediato mediante un refinamiento y dominio de los instintos, en virtud del aspecto racional, de *lo espiritual*: “la esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general” (Gadamer, trad. en 2017: 41). Hay entonces una relación de implicación

entre el concepto de *espíritu* y el de *formación*, que aparece explícitamente en textos como las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784/1959) de Herder, la *Teoría de la formación del hombre* (1793/2023) de Humboldt, los *Discursos a la nación alemana* (1808/1984) de Fichte, o la *Propedéutica filosófica* (1838/1984) de Hegel, pero que es posible rastrear en el proyecto crítico de Immanuel Kant, en el que la razón es enfrentada con sus límites en relación con sus anhelos. Si bien, Kant no distingue filosóficamente el término *formación* del de *educación*, ya es posible encontrar en sus *Críticas* un acercamiento al concepto de *formación* de manera semejante a como será abordada en el marco del idealismo alemán, donde el *espíritu* adquiere relevancia capital.

El presente artículo defiende que, para Kant, la formación, en tanto concepto filosófico, es un proyecto práctico enfocado en el cultivo del discernimiento (*Urteilkraft*)<sup>1</sup>, proyecto posible gracias a la incorporación del *espíritu* en la articulación de la razón que realiza Kant a lo largo de las tres *críticas*. Con ello se busca abordar la obra kantiana desde una lectura cercana a la que se sugiere en la *Primera introducción a la crítica del Juicio* (Kant, trad. en 2017), donde el principio de la finalidad de la naturaleza es presentado como condición de posibilidad de los ámbitos epistemológico y moral, y como puente entre el uso especulativo y el uso práctico de la razón, la cual no solo es una, sino que se desempeña de manera simultánea en sus usos.

Para mostrar lo anterior, un primer momento del texto aborda la situación de la razón que se delinea en la *Crítica de la razón pura* (1781/2009): limitada en relación con sus anhelos. La sección *ilusión y crítica*, muestra cómo la razón cae de manera inevitable en ilusiones en su afán de ordenar el mundo para poder actuar en él; aquí se señala la presunta escisión entre *naturaleza* y *libertad* y cómo se requiere de un elemento que subsane esta aparente partición entre entendimiento y razón. La segunda parte, *Pensamiento reflexionante y finalidad de la naturaleza*, se centra en mostrar cómo el ejercicio de encontrar regularidad en el mundo no es exclusivamente especulativo sino, de manera muy especial, simbólico. Aquí entra la noción de *espíritu* como el elemento vivificante que mantiene en movimiento a las facultades anímicas y permite la inagotable generación de pensamiento mediante las *ideas estéticas*, carentes de concepto que las contenga pero, a diferencia de las ideas de la razón, poseedoras de objeto de experiencia posible. Finalmente, en el apartado *Antropología y pedagogía*, se presenta una sugerencia de lectura sobre esta inquietud kantiana de incorporar al espíritu en un proyecto formativo, detectable en las lecciones de *Antropología en sentido pragmático* (1798/2014) y *Pedagogía* (1803/2013), donde se recupera la división de las

---

<sup>1</sup> A lo largo del artículo se sigue la recomendación de Roberto Rodríguez Aramayo de traducir el término *Urteilkraft* por *discernimiento* en lugar de *facultad de juzgar* o *Juicio*: “esto es lo que hace la *Urteilkraft*, a saber: *discernir*, o sea, reflexionar y deliberar para tomar partido, decidir o resolver” (Rodríguez Aramayo, 2012: 30).

facultades del ánimo trabajadas en las *críticas*, pero con la adición de elementos de corte empírico y contextuales relacionados con la formación del ser humano en tanto *ciudadano del mundo*.

## Ilusión y crítica

Antes de construir cualquier proyecto de carácter positivo en el terreno de la metafísica, campo de batalla donde tienen lugar las disputas entre los fines de la razón y los alcances del entendimiento [KrV, AVIII]<sup>2</sup> (Kant, trad. en 2009: 5), para Kant es imprescindible realizar una minuciosa inspección de las condiciones que harían posible semejante tarea. Tal labor es denominada *crítica* y, como parte *negativa* de la filosofía, está destinada a mostrar los alcances legítimos de una razón que permanentemente busca expandirse. Ya en su texto de 1766, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, el profesor de Königsberg esboza la necesidad de una revisión que dirija las pretensiones de la metafísica, disciplina de la cual destaca dos ventajas en relación con los anhelos de la razón humana. La primera es que ella realiza tareas propias de un espíritu indagador que trata de descubrir las propiedades ocultas de las cosas mediante el uso de la razón; no obstante, dadas las capacidades del entendimiento, esto resulta en decepciones desesperanzadoras. La segunda ventaja, “más adecuada a la naturaleza del entendimiento humano” [TGTM, AA II: 367] (Kant, trad. en 1987: 101), es que la metafísica misma ayuda a comprobar si dicha tarea de descubrimiento es adecuada a aquello que al ser humano le es posible saber y cuál es la relación de la misma con los conceptos de experiencia sobre los que deben apoyarse todos nuestros juicios. De tal manera que

la metafísica es una *ciencia de los límites de la razón humana* y, puesto que un pequeño país tiene siempre muchas fronteras y, en general, también le importa más conocer y asegurar sus posesiones que salir ciegamente a hacer conquistas, esta ventaja de la susodicha ciencia es la

---

<sup>2</sup> Las referencias a la obra de Kant, con excepción de la *Crítica de la razón pura* (1781/2009), se hacen conforme a la edición de las *Obras completas* de la Academia de Berlín, siguiendo el procedimiento usual: en primer lugar se coloca la abreviatura que refiere al texto aludido, seguido por la abreviatura AA (correspondiente a la edición de la Academia de Berlín) con el número romano del tomo citado y después de dos puntos, en arábigos, el número de la página correspondiente a dicho tomo. La *Crítica de la razón pura* se cita de acuerdo con la paginación original de la primera [A] y segunda [B] ediciones. Las abreviaturas empleadas son las usuales:

- AA Edición de la Academia de Berlín de las *Obras completas* de Immanuel Kant.
- ApH *Antropología en sentido pragmático*.
- EEKU *Primera introducción a la Crítica del Juicio*.
- IaG *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*.
- KrV *Crítica de la razón pura*.
- KU *Crítica del discernimiento*.
- Ped *Pedagogía*.
- TGTM *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*.

más desconocida y, a la vez, la más importante. [TGTM, AA II: 368] (Kant, trad. en 1987: 102)

En el citado ensayo, publicado catorce años antes de la aparición de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781/2009), Kant aproxima caracterizaciones de la metafísica, la razón y el entendimiento, cercanas a las examinadas en aquella: la metafísica como incapaz de resolver las grandes cuestiones existenciales mediante criterios reconocidos universalmente, a pesar de poder producir enormes edificios racionales coherentes en sí mismos; el entendimiento como limitado para conocer los objetos de las ideas de un ser supremo y de la inmortalidad del alma [TGTM, AA II: 329-341] (Kant, trad. en 1987: 43-60); la razón como un elemento insaciable que tiende a perderse en infructíferas disertaciones si no es guiada por un pensamiento situado en la experiencia posible. Estas concepciones impedirán al filósofo alemán iniciar la edificación de una *Metafísica de la naturaleza* sin antes buscar la manera “de limpiar y allanar un suelo completamente invadido por malezas” [KrV, AXXI] (Kant, trad. en 2009: 13). Así, el ejercicio crítico busca salvar a la metafísica de sus propias pretensiones que, lejos de situarla como la *reina* de todas las ciencias debido a la importancia de los objetos que trata, le han convertido en una disciplina indigna [KrV, AIX] (Kant, trad. en 2009: 6). La *crítica* se concibe entonces como condición de posibilidad de una filosofía que se pretenda sana y, especialmente, fértil en el ámbito práctico.

Kant observa que los seres humanos requieren de un fundamento para su acción, sin embargo, no es que sean capaces de prescindir de esta mientras encuentran, racionalmente, tal fundamento; la acción y la búsqueda de su legitimación ocurren simultáneamente. Y es en tal necesidad que la razón tiende a realizar saltos y dejarse llevar por ilusiones que rellenen los espacios que permitan la regularidad del cosmos que exige el interés práctico. El pensador prusiano quiso mostrar que no porque una ilusión sea útil o estimada, deja de ser solamente eso: una ilusión sin un objeto que le corresponda en la realidad sensible. Son las ilusiones las que han legitimado el actuar humano, han sido útiles, e incluso son inevitables; sin embargo, cuando se intenta dar cuenta de ellas a partir de conceptos y argumentaciones lógicas, se recurre a la construcción de sistemas que pierden todo anclaje empírico y, lejos de ser el fundamento que le permita al hombre actuar, se convierten en una carga que ha de soportar y que le mantendrá en un estado de tutela y *minoría de edad*; se transforman en anuladores de la acción. Por lo tanto, como ejercicio de propedéutica filosófica, se revela necesario que la razón examine lo que es una ilusión y lo que es un objeto empírico, y la manera en la que a un sujeto racional le es legítimo relacionarse con una y otro.

Ya en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781/2009), los esfuerzos de la crítica se ven dirigidos bajo la noción de que el deber de la filosofía consiste en “disipar el espejismo que nace de la mala interpretación, aunque con ello se aniquilase también mucha

ilusión<sup>3</sup> estimada y encomiada” [KrV: AXIII] (Kant, trad. en 2009: 8). La reflexión filosófica no es valiosa por permitir, a través de la concatenación argumentativa, la creación de grandes sistemas que pretendan dar respuesta a las grandes preguntas existenciales, sino a pesar de ello. El valor de la filosofía radicaría en su capacidad para hacer despertar del *dulce sueño dogmático*, no como una cálida invitación a la reflexión, sino como una abrupta irrupción que enfrenta a un sujeto con sus propias creencias; su razón, al verse estimulada de tal manera, se ve orillada a entrar en conflicto consigo misma, adentrándose en un *género de sus conocimientos* cuyos cuestionamientos no le es posible eludir ni tampoco resolver. La crítica viene a desempeñar el papel moderador de hacer del pensamiento filosófico un pensamiento sano, legítimo y modesto.

Con la crítica, el profesor de Königsberg pretende dar cuenta de los alcances de las *facultades superiores del alma* —facultad de conocer, facultad de desear y el sentimiento de placer y displacer— y, por lo tanto, de los límites que ha de tener cualquier fundamentación que se pretenda objetiva. En este sentido, es importante destacar que la crítica es una crítica *de* la razón y no solamente una crítica *a* la razón; es decir, la razón se autoexamina, se trata a sí misma como objeto de conocimiento, indaga sus propios límites mientras da cuenta también de sus capacidades. Kant no busca guiarnos al absurdo de que ante la imposibilidad de conocer los objetos que legitiman nuestra acción lo mejor es la supresión del juicio, o un fingido abandono hacia la irracionalidad; la crítica muestra a un sujeto que, en su necesidad de encontrar regularidad en el mundo, es capaz de crear y producir una unidad tal, y darse fines en ella, de manera que la naturaleza seguirá contestando a sus preguntas. Antes de averiguar lo que es el objeto, la crítica busca hacer una revisión del sujeto que conoce, se pregunta cómo puede un sujeto conocer objetos y, a partir de ahí, se van descubriendo nuevas posibilidades de enfrentarse con la existencia:

Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados. [KrV, BXVI] (Kant, trad. en 2009:19)

A pesar de las perspectivas que se abren con este giro, para el filósofo alemán es necesario no perder de vista que, si bien la razón tiene usos, no deja de ser una sola razón cuyas capacidades señalan lo que es un uso legítimo o ilegítimo de acuerdo consigo misma. La unidad de una razón que se proyecta fines, derivados de sus usos especulativo y práctico, exige la sistematización de la filosofía,

---

<sup>3</sup> Aquí la palabra *Wahn*, aunque traducida como *ilusión*, no tiene la connotación de la inevitable *ilusión* (*Illusion*) trascendental, sino que más bien refiere a algo insensato, carente de sentido, o incluso a una especie de manía que ha dado pie a malentendidos que se pueden evitar. La *ilusión trascendental*, por el contrario, no se puede aniquilar, sino únicamente dirigir bajo un uso regulador.

ya que ello evita el riesgo de que elementos de uno y otro interés de la razón se entrecrucen y se obstaculicen mediante la formación de pseudoproblemas, como ha ocurrido hasta entonces a lo largo de la historia de la disciplina filosófica [KrV A832-838/B860-866] (Kant, trad. en 2009: 712-717).

No obstante, esta separación da pie a suponer que la razón misma ha sido escindida de acuerdo con los objetos a los que se avoca: la naturaleza, en tanto lo que es, y la libertad, en tanto lo que debe ser. Es a partir de ambos dominios que la filosofía se divide en teórica y práctica; a Kant le interesa mostrar que ambas pueden confluír no solo sin anularse mutuamente, sino enriqueciéndose y legitimándose:

el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes y, por consiguiente, la naturaleza también ha de poder pensarse de tal manera que la conformidad a leyes de su forma concuerde al menos con la posibilidad de los fines a realizar en ella según las leyes de la libertad. [KU, AA V: 176] (Kant, trad. en 2012: 205)

De tal manera que, para el estudio de la obra de Kant, no parece estar permitido abordar sus textos de manera completamente independiente, sino como parte de un sistema filosófico que hunde sus raíces en la crítica. A través de esta óptica, aquellos ensayos referentes al cultivo del ser humano en un sentido práctico se ven enriquecidos al ser concebidos como partes de un edificio cimentado en la crítica, donde la razón ha encontrado sus límites y, no obstante, no deja de ensancharse en la búsqueda de alcanzar sus fines.

### **Pensamiento reflexionante y finalidad de la naturaleza**

La distinción entre el *discernimiento determinante* y el *discernimiento reflexionante*, que Kant incorpora en la *Crítica del discernimiento* (1790/2012), no solo clarifica la síntesis trascendental de la imaginación en relación con el esquematismo expuesto en la primera *Crítica*, sino que presenta un momento decisivo en el afán de enfrentar el problema del fundamento de la acción.

Kant define al *discernimiento* en general como “la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal” [KU, AA V: 179] (Kant, trad. en 2012: 2011); si lo dado es lo universal (la regla, el principio, o la ley), el discernimiento es *determinante* y simplemente se encarga de subsumir, por lo que no requiere pensar por sí mismo una ley. En cambio, el discernimiento *reflexionante* se ve orillado a encontrar un principio universal donde se contenga lo particular dado, principio que se ha de proporcionar a sí mismo, sin tomarlo de alguna otra parte, pues en tal caso sería determinante [KU, AA V: 180] (Kant, trad. en 2012: 212). Ante la vorágine de representaciones, el discernimiento reflexionante se encarga de imaginar una regularidad que permita presumir un orden a partir del cual esas experiencias puedan ser clasificadas.

La distinción muestra que, en lo relativo a la aprehensión de la naturaleza, el ser humano no se limita a ordenar intuiciones bajo categorías mediante el entendimiento, sino que, aunque conceptos puros, las categorías son producto de una actividad intelectual en la que el sujeto presupone regularidad mediante el discernimiento, necesario para el orden que él busca tanto en la naturaleza como en las facultades del ánimo. Kant introduce esta diferenciación en la tercera *Crítica* tras notar que aquello *universal dado*, bajo lo cual se subsume lo particular mediante el discernimiento determinante, requiere de una operación previa que lo genere; es decir, necesita que el discernimiento *reflexione* sobre los particulares y a partir de ellos produzca lo universal, al cual ha de subsumir lo particular<sup>4</sup>. A pesar de que esto pareciera ser un movimiento circular del cual no es posible extraer algo, Kant destaca la presencia de un principio anteriormente lógico que permite al discernimiento desempeñar su doble labor: el principio de la *finalidad de la naturaleza*.

Si bien, mediante el discernimiento determinante se piensa la naturaleza como contenida en un sistema de categorías, es gracias al discernimiento reflexionante que se supone además una *finalidad de la naturaleza*, que no es otra cosa que la armonía entre sus componentes como si un orden superior así lo hubiese dispuesto [EEKU, AA XX: 212] (Kant, trad. en 2017: 139). El énfasis radica en que tal finalidad es una suposición, un *como si*, indemostrable para la razón en su uso teórico, pero necesaria para el práctico no como principio metafísico, sino como principio trascendental, es decir, como condición de posibilidad.

Kant quiere mostrar que el discernimiento, aunque carente de un objeto propio, se sitúa entre el entendimiento y la razón para hacer posible el tránsito entre ambos. Y el elemento que funge como puente es precisamente la *finalidad de la naturaleza* en tanto principio heurístico: suponer que la naturaleza se da conforme a fines es la condición previa para el ordenamiento de las experiencias que de ella se tienen; por lo mismo, posee una anterioridad lógica inalcanzable para el conocimiento, según lo mostrado en la *Crítica de la razón pura* (1781/2009). Ya entonces el filósofo alemán advertía la hipotética existencia de una *desconocida raíz común* entre sensibilidad y entendimiento [KrV, A15] (Kant, trad. en 2009: 47), es decir, un elemento previo a la síntesis de las representaciones en el espacio y tiempo; sin embargo, abordar dicha raíz excedía las pretensiones de la primera *Crítica*, enfocada en el uso especulativo de la razón.

Con la introducción del discernimiento reflexionante reaparece la cuestión de la desconocida raíz común, y las posibilidades del sujeto como ordenador de las experiencias se ven potenciadas: no se limita a subsumir, sino que se convierte en creador, pues la imaginación, que en la *Crítica de la*

---

<sup>4</sup> “En efecto, el juicio reflexionante es, por definición, la operación de producir el universal para un particular dado, esto es: encontrar (o lo que es lo mismo, producir) el concepto bajo el cual lo dado se subsume. Así pues, el carácter ‘determinante’ de la facultad de juicio presupone su carácter ‘reflexionante’ y está determinado desde él” (Martínez Marzoa, 1987: 18).



*razón pura* cumplía una función primordialmente reproductiva subordinada a la labor del entendimiento [KrV, B152] (Kant, trad. en 2009: 177), se libera de tal coacción y realiza su tarea esquemática de manera espontánea sin la necesidad de conceptos. La *Crítica del discernimiento* (1790/2012) muestra que fuera del campo del conocimiento, anterior a este, la imaginación no se encarga simplemente de *rellenar espacios*, ni de sintetizar lo recibido por la sensibilidad como pensado por el entendimiento, sino que es capaz de elevar lo sensible al terreno de lo suprasensible —lo que Kant aborda en la sección destinada al *discernimiento estético*— y, en esa medida, de concretizarlo nuevamente en el campo de lo fenoménico con la mirada situada en el conocimiento de la naturaleza —aspecto tratado en la sección relativa al *discernimiento teleológico*.

En ambos momentos del discernimiento reflexionante, el estético y el teleológico, el principio de la finalidad de la naturaleza se presenta como el punto de toque, finalidad que es subjetiva, no porque de hecho la naturaleza carezca de finalidad, sino porque el sujeto necesita suponerla, aun cuando su conocimiento le está vedado. Esta suposición no es pues, objeto del conocimiento, sino del pensamiento: los juicios emitidos por el discernimiento determinante caen en el ámbito del conocimiento, mientras que aquellos que emite el discernimiento reflexionante se refieren al pensamiento, donde la imaginación no actúa subordinada al entendimiento, sino en armonía con él, y en consonancia con los fines de la razón, que siempre ambiciona expandirse.

Presuponer finalidad en la naturaleza es lo que mantiene a flote al sujeto en el vaivén de las representaciones: le permite suponer una causalidad y una regularidad en la naturaleza en la que le es posible actuar. Si la naturaleza se desenvuelve conforme a fines, el hombre puede aspirar a conocerla y actuar de acuerdo con ella; la finalidad de la naturaleza es un supuesto necesario, es un fundamento infundado en consonancia con los fines de la razón (Maldonado, 2009: 222). En el discernimiento teleológico, señala Kant, “la naturaleza ha de ser pensada como si su causalidad estuviera de acuerdo con la razón, según el concepto que esta facultad se hace de un fin” [EEKU, AA XX: 233] (Kant, trad. en 2017: 197), es decir, el sujeto observa los productos de la naturaleza *como si* estuvieran trazados para su discernimiento, no porque de hecho sea así, sino porque así requiere suponerlo. La teleología no sirve para explicar, sino para actuar.

Y la conformidad a fines de la naturaleza, aunque es condición de posibilidad para el ordenamiento de la experiencia, se ve enriquecida una y otra vez gracias a esta, mediante un juego entre las facultades del ánimo. Por una parte, se nutre al examinar lo orgánico de los productos de la naturaleza y encontrar en ellos un funcionamiento causal y regular que permite pensar que persiguen un fin. Por otro lado, el sentimiento de placer potencia tal supuesta finalidad en la experiencia de *lo bello*, donde el sujeto parece encontrarse con algo que le es apropiado a su discernimiento, aunque sea incapaz de explicar en qué sentido le es apropiado, de tal forma que no

solo percibe la finalidad en la naturaleza, sino una técnica de ella que también es supuesta mediante el discernimiento reflexionante, que con este motivo se llama *estético*.

A diferencia del discernimiento teleológico, el estético no enjuicia la finalidad real —objetiva— de la naturaleza, sino que se concentra en la finalidad formal —subjetiva— a través del sentimiento de placer y displacer. El discernimiento estético presenta una manera distinta de pensar el mundo a la que se había profundizado en las primeras dos *Críticas*. Kant es consciente de que para el ser humano la naturaleza no solo es relevante en tanto que se la pueda conocer, o que esta le pueda proveer de herramientas para la acción; también en el sentimiento de placer y displacer el ser humano se ve enfrentado con límites que oscilan entre los usos de la razón, ¿cómo es posible que un objeto que no es bueno ni verdadero pueda provocar placer? El discernimiento estético se avoca a este momento de relación entre una representación y el sentimiento de placer, donde no es posible encontrar un concepto; un momento donde, nuevamente, la imaginación se torna libre y simbólica.

Lo anterior es especialmente notorio en la experiencia de lo bello. En ella el sujeto juzga un objeto acorde con la armonía entre imaginación y entendimiento: la libertad de la imaginación postula una finalidad idónea del objeto de acuerdo con su forma, y el entendimiento complementa la aprehensión de este al comparar dicha forma con su facultad de sintetizar intuiciones y conceptos [KU, AA V: 190] (Kant, trad. 2012: 229). De esta manera, en lo bello hay una finalidad carente de fin: la finalidad es supuesta por la imaginación, y el entendimiento se encarga de comparar la forma con la presunta finalidad, en cuya concordancia se genera el sentimiento de placer. De manera que, aunque sea posible encontrar objetos bellos, el fundamento de lo bello no se encuentra en el objeto, sino en el juicio que de ello realiza el sujeto como resultado del libre juego de las facultades.

Resulta evidente que en el sentimiento de placer no hay conocimiento, pero sí se esconde en él una pretensión de verdad que se expresa a través del gusto, en tanto facultad de juzgar lo bello [KU, AA V: 203] (Kant, trad. en 2012: 248); por ello, Kant enfatizará el carácter universal del *juicio de gusto*, que únicamente tiene relevancia para el sujeto en tanto este se sabe parte de una comunidad; el gusto no se reduce a la afectación del sentimiento de placer, la cual queda atrapada en el ámbito individual, sino que este es tal —gusto— solo en la medida en que pretende ser comunicado y compartido. El juicio de gusto transmite una verdad que no compete al discernimiento determinante, sino al reflexionante: aspira a una verdad subjetiva pero comunicable. Lo bello va más allá de lo que es simplemente agradable, cuyo fundamento se encuentra en la satisfacción de los sentidos; es decir, lo agradable, al igual que lo bueno, responde a un interés. Es definido por Kant a partir de cuatro momentos que responden a los cuatro grupos de la tabla de categorías presentada en la *Crítica de la razón pura* (1781/2009) —cualidad, cantidad, relación y modalidad—, pero la definición no es obtenida mediante juicios lógicos, sino mediante juicios estéticos. De modo que lo bello queda definido como lo que place sin interés y sin concepto, su

forma es percibida sin la representación de un fin y, pese a no tener concepto, es reconocido como objeto de satisfacción necesaria [KU, AA V: 203-240] (Kant, trad. en 2012: 247-309).

No solo lo bello, sino también lo sublime, destaca Kant, suscita en el sujeto la disposición de elevarse del interés sensible, la diferencia es que en lo sublime en lugar de que exista una adecuación con el discernimiento, ocurre un movimiento violento del ánimo que provoca la resistencia por parte de las facultades. Lo sublime es un placer indirecto “que se produce por medio del sentimiento de un refrenamiento momentáneo de las fuerzas vitales y a continuación, de inmediato, por un derramamiento de las mismas que se sigue con tanta más virulencia” [KU, AA V: 245] (Kant, trad. en 2012: 317-318). Kant acota que aquí la labor de la imaginación no es, como en la de lo bello, un juego, sino que se reviste de cierta seriedad que resulta en un rechazo hacia el objeto por parte del ánimo, en lo que el filósofo prusiano denomina *un placer negativo*.

En lo sublime el sujeto experimenta su propia capacidad para ir más allá de lo dado a la sensibilidad; propiamente no es sublime objeto alguno de la naturaleza, sino el ánimo capaz de ver lo terrible como adecuado a fines y placentero, pues

lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a ideas de la razón, las cuales, a pesar de la imposibilidad de exhibirlas adecuadamente, se hacen sentir y se hacen presentes en el ánimo, precisamente por esta inadecuabilidad que cabe exhibir sensiblemente. [KU, AA V: 245] (Kant, trad. en 2012: 319)

Lo sublime está en el sujeto que juzga, no en el objeto, y dependiendo de la disposición del ánimo del sujeto, este podrá experimentar más profundamente tal placer negativo. Kant compara la experiencia de lo sublime con la del respeto y la de los sentimientos morales, donde existe placer en actos que son contrarios a los intereses de los sentidos. Si es posible educar a los hombres en esa disposición hacia lo sublime, se avanzaría un paso fundamental en su moralización, sospecha el autor.

Según se lee en el apéndice a la segunda sección de la *Crítica del discernimiento* (1790/2012), la “Metodología del discernimiento teleológico”, si ha de admitirse un *fin final* —aquel que no requiere de ningún otro como condición de su posibilidad— que la razón ha de suministrar *a priori*, “éste no puede ser otro que el *ser humano* (cualquier ser racional del mundo) *bajo leyes morales*” [KU, AA V: 448] (Kant, trad. en 2012: 660)<sup>5</sup>. “Ante el poder que le enfrenta la naturaleza, el

---

<sup>5</sup> En la postulación de este *fin final*, Kant rescata la noción de *Sumo bien* desarrollada en la *Crítica de la razón práctica* (1788/2005), para recordar que el fin de un ser racional no puede ser la felicidad, sino el perfeccionamiento de su naturaleza racional, que es la que le ha permitido plantearse el sistema de fines como principio heurístico, no como algo determinado.

sujeto penetra en sí mismo y, reflexionando, encuentra dentro de él el poder de resistir: el propio espíritu se muestra así como más poderoso que el poder de lo sensible” (Grave, 2002: 51).

Al carecer de un juicio determinante como fundamento, tanto el juicio de lo sublime como el de lo bello son juicios estéticos que, al ser expresados, pretenden comunicar universalmente, no lo que es el objeto juzgado, más bien el estado de ánimo que provoca. Es decir, en ellos se busca comunicar un estado totalmente subjetivo, hablar de algo que es imposible conocer. No hay una regla para comprobar que es realmente bello aquello de lo cual se enjuicia *esto es bello*. El riesgo de caer en una estéril discusión al respecto es alto si no se tiene en cuenta que no es el discernimiento determinante el que está detrás del enjuiciamiento del gusto, y que lo que está en juego no son conceptos susceptibles de ser conocidos, sino lo que Kant denomina *ideas estéticas*.

Así como en la *Crítica de la razón pura*, las ideas de la razón son expuestas como conceptos carentes de anclaje empírico, es decir, conceptos sin intuiciones adecuadas, en la *Crítica del discernimiento* (1790/2012) las *ideas estéticas* refieren a intuiciones para las cuales no hay conceptos adecuados. Ni unas ni otras aluden a objetos susceptibles de ser conocidos, ya que carecen de uno de los elementos necesarios para el conocimiento: intuición o concepto. Kant define la idea estética como “aquella representación de la imaginación que ofrece ocasión para pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado ningún pensamiento determinado, esto es, un concepto” [KU, AA V: 314] (Kant, trad. en 2012: 435). Son ideas que, a pesar de tener como punto de partida una intuición, aspiran hacia algo que se sitúa más allá de los límites de la experiencia, se encaminan hacia los conceptos de la razón, pero no desde una construcción del entendimiento, sino desde el juego de este con la imaginación.

Las ideas estéticas adquieren una relevancia capital en el sistema crítico de la razón, ya que en ellas se manifiesta distancia con respecto a la inmediatez de los sentidos, del mero agrado y de la satisfacción de los apetitos; se trata de un placer mediado por el gusto, el cultivo de las facultades del ánimo y un proceso de formación. En ellas radica la posibilidad de hacer comunicable lo incognoscible sin caer en subjetivismos insalvables, además de que, al no referir a un concepto determinado y completo, el pensamiento que genera no se agota y mantiene en constante movimiento a las capacidades cognoscitivas. Mediante las ideas estéticas, el sujeto se conserva en actividad intelectual, pensando lo inefable como añadido al objeto que provoca tales ideas. De tal manera que, incluso en el encuentro con aquello que place sin la presencia de un interés, como lo es la experiencia de lo bello, el sujeto trabaja en el cultivo de su naturaleza racional y se encamina hacia el *fin final* que legítimamente puede presumir en su observación del mundo y sus fenómenos: la subordinación libre y autónoma de los seres racionales a leyes morales; propósito que se encuentra en consonancia con el lema de la ilustración y los postulados teleológicos que se pueden leer en los textos de la época, dedicados a la filosofía de la historia.

Al filósofo de Königsberg le interesa mostrar que la experiencia de lo bello y de lo sublime no es una contemplación pasiva, sino una acción de búsqueda por parte del discernimiento reflexionante, el cual, al no encontrar concepto adecuado para la intuición, se ve orillado a simbolizar, a emplear analogías y metáforas; en el afán de hacer comunicable tal experiencia, la imaginación se torna especialmente creadora. Cabe recordar que este movimiento de las facultades de conocer (entendimiento, discernimiento y razón) es posible gracias al principio de la finalidad de la naturaleza que se ha supuesto, sin el cual ningún orden sería posible para el conjunto de las facultades del ánimo (facultad de conocer, sentimiento de placer y displacer, y facultad de desear); por lo que no se afirma que la naturaleza de hecho actúe para que el ser humano se realice en un mundo de fines, pero se presume que esta crea sus productos de manera libre mediante una técnica. Para Kant, el arte aspira a ser productor de ideas, de influir movimiento en el ánimo; no a ser un añadido que ayude a la tranquilización y apaciguamiento de las facultades del ánimo a través de la mera contemplación. El arte no es abordado por la sensación, sino por el discernimiento reflexionante; el arte no se encuentra exclusivamente en el campo del sentimiento, sino en el del pensamiento, no se limita al agrado.

En esta medida, si el arte aspira a provocar ideas estéticas, ha de producir de manera libre, como si fuera naturaleza, defiende Kant. “La naturaleza era bella cuando al mismo tiempo parecía arte y el arte sólo puede ser llamado bello cuando somos conscientes de que es arte y, sin embargo, parece naturaleza” [KU, AA V: 306] (Kant, trad. en 2012: 423). Ello no significa que no exista una intención detrás de la actividad genuinamente artística, solo que esta no debe aparecer, ha de permanecer oculta. Esto es posible gracias a la intervención del *genio*.

“*Genio* es el talento (don natural) que da la regla al arte” [KU, AA V: 307] (Kant, trad. en 2012: 424). Para sostener que el arte no es ajeno al principio de la finalidad de la naturaleza en cuya conformidad se da la experiencia de lo bello, Kant apela a la figura del genio, quien funge como puente entre la naturaleza y el arte. El genio puede ser visto como si hubiera sido creado por la naturaleza con una finalidad: dotar a la producción artística de la regla que la auténtica libertad necesita. Cabe recordar que, según los planteamientos de las primeras dos *Críticas*, la libertad no es ausencia de reglas, leyes o principios, sino la subordinación autónoma a ellas. En este caso, para lograr provocar ideas estéticas, el arte requiere ser libre conforme a la naturaleza y a la razón:

ante un producto del arte bello se debe ser consciente de que es arte y no naturaleza. Sin embargo, la finalidad en su forma debe parecer tan libre frente a toda coerción de reglas arbitrarias como si tratara de un producto de la mera naturaleza. [KU, AA V: 306] (Kant, trad. en 2012: 422)

En la regla que la naturaleza da al arte mediante el genio radica la armonía entre libertad y necesidad, permaneciendo oculta en los objetos del arte bello, no porque no sea perceptible, sino

porque, una vez más, no se trata de un concepto susceptible de ser conocido, sino que lo que se encuentra detrás es un ejercicio del discernimiento reflexionante que busca generalidades, analogías y regularidades.

Cuando Kant hace del genio un elemento del que se vale la naturaleza, abre la puerta al enriquecimiento de la realidad dada, a través de los productos geniales: la naturaleza se expande en sentidos cada vez más lejanos para los alcances del entendimiento humano. En el arte, lo que se multiplica de la naturaleza es la representación sensible de lo suprasensible mediante símbolos; lo que obtiene el genio de la naturaleza es su fuerza creadora, por lo que no se limita a ser una copia de los productos naturales, es por ello por lo que es posible la existencia de arte sin forma y también la representación bella de cosas informes, como lo sublime. En este sentido, Kant atribuye la noción de *espíritu* a los productos del genio: el espíritu es lo que permite la exposición de las ideas estéticas [KU, AA V: 314] (Kant, trad. en 2012: 435).

El genio va más allá de ser una predisposición habilidosa que pueda ser aprendida siguiendo una regla, pues el propio genio es incapaz de explicar de manera prescriptiva cómo dotar de espíritu a una obra. Es mediante la ejemplaridad únicamente que la regla que la naturaleza da al arte puede ser imitada por otros artistas, los cuales ponen a prueba su propia genialidad. Sin embargo, para el filósofo de la crítica, el genio es un regalo innato de la naturaleza para algunos individuos, sus favoritos, por lo que un artista no genial puede ser un gran imitador, pero nunca proporcionar él la regla al arte; además de ejemplar, el genio es original, no se puede aprender mediante alguna fórmula [KU, AA V: 308] (Kant, trad. en 2012: 425).

No obstante, y para Kant es importante señalarlo, los productos del genio no son ficciones desbocadas producidas por una imaginación sin freno; sino que son representaciones de la imaginación que, de acuerdo con los principios del entendimiento, elevan el pensamiento más allá de lo que se puede contener en un concepto. El genio se sitúa en la síntesis entre imaginación y entendimiento previamente señalada; en lugar de encontrar conceptos determinados, el genio crea símbolos para expresar ideas. En el arte genial se expone lo indemostrable y

Expresar lo inefable del estado del ánimo y hacerlo comunicable universalmente, consista la expresión en lenguaje, pintura o plástica, exige una capacidad para aprehender el juego efímero de la imaginación y unificarlo en un concepto susceptible de comunicarse sin coerción de ideas. [KU, AA V: 317] (Kant, trad. en 2012: 441)

Esta capacidad es dada por el cultivo del gusto, que viene a ser la disciplina del genio: le recorta las alas y lo hace civilizado al tiempo que clarifica las ideas y las hace susceptibles de ser heredadas dentro de una cultura en continuo progreso. El gusto unifica imaginación, entendimiento y

espíritu, dentro del arte [KU, AA V: 319] (Kant, trad. en 2012: 445); es lo que posibilita la continuidad cultural donde las ideas estéticas son comunicables.

Para Kant, el papel del arte no es ni una explicación de la naturaleza, ni tampoco un motivador de sentimientos. El arte es un generador de pensamientos, el arte *obliga a pensar* gracias a las ideas estéticas; pensar sin encontrar conceptos, pensar metáforas y símbolos que, pese a su carácter subjetivo, son comunicables. De ello se encarga el discernimiento reflexionante, que mantiene en movimiento las facultades del ánimo y con ello el constante acto de pensar por uno mismo, lo que redondea algunos de los planteamientos tratados en ensayos como *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* (1784/1999) o *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784/2010), sobre el fin que el sujeto racional supone en la naturaleza de manera subjetiva. *Tener el valor de hacer uso del propio entendimiento*, es el lema de la ilustración que se enriquece cuando Kant introduce la distinción entre el juicio determinante y el reflexionante: pensar más de lo que se puede expresar en un concepto.

De esta manera, en la experiencia artística, Kant encuentra un puente legítimo para acceder a lo suprasensible, a aquello que más frecuentemente interesa al ser humano en un sentido práctico, aunque solo pueda dar cuenta de ello mediante símbolos. Y para que toda esa carga que reside en el símbolo sea comunicable se requiere del cultivo, de un largo ejercicio de formación, en el que los sujetos pertenecientes a una comunidad acceden a las manifestaciones vitales de la misma, mediante elementos míticos y poéticos, que son producto de un ejercicio de reflexión que presupone finalidad en la naturaleza.

El individuo reproduce las manifestaciones vitales de la comunidad en la que se encuentra, al mismo tiempo que se nutre de ellas, en una relación simbiótica de la cual forma parte sin contrato previo y con apenas conciencia de ello. Su formación como ser humano solo es posible mediante la pertenencia a una comunidad cuyas prácticas lo atraviesan y lo mantienen sujetado al mismo tiempo que lo definen como un sujeto. Esta relación entre individuo y comunidad presenta resistencias y confrontaciones que son la condición necesaria para el crecimiento de ambos: solo a través de la disciplina y las limitaciones, el individuo puede desarrollar sus capacidades; y únicamente a partir del rebasamiento de ciertos límites es que aquel es capaz de influir en el enriquecimiento cultural. Bajo esta noción, Kant caracteriza a la educación como “el problema más grande y difícil que puede ser propuesto al hombre” [Ped, AA IX: 446] (Kant, trad. en 2013: 34), pues esta depende de elementos que solo ella puede suministrar,

De aquí que la educación no pueda avanzar sino poco a poco; y no es posible tener un concepto más exacto de ella, de otro modo que por la transmisión que cada generación hace a la siguiente de sus conocimientos y experiencia que, a su vez, los aumenta y los pasa a las siguientes. [Ped, AA IX: 446] (Kant, trad. en 2013: 34)

Tal transmisión generacional no se limita a una colección de datos y prácticas, sino, fundamentalmente, a una forma de asimilarlos. A ello remite el problemático concepto *espíritu*, el cual configura la manera en que el ser humano hace propios los saberes teóricos y prácticos que hereda de la comunidad a la cual está sujeto; es un principio dinámico que convierte al individuo en miembro de un pueblo que ha devenido históricamente.

En la *Crítica del discernimiento* (1790/2012), Kant introduce al espíritu dentro del sistema crítico, como un principio que actúa a través de ideas que ponen en movimiento a la imaginación para generar pensamiento, sin llegar a encontrar un concepto que lo agote [KU, AA V: 313] (Kant, trad. en 2012: 435); es decir, mediante *ideas estéticas*, poseedoras de objeto, pero incapaces de desarrollarse en el ámbito de lo conceptual, sino exclusivamente en el de lo simbólico. Para el filósofo prusiano, el espíritu se desarrolla en el campo de lo inefable, de aquello que afecta al ánimo y a la sensibilidad del ser humano, pero que no es susceptible de ser propiamente conocido, aunque sí comunicado, principalmente a través de manifestaciones artísticas.

El espíritu vivifica el ánimo [KU, AA V: 313] (Kant, trad. en 2012: 435), es insuflado por la imaginación en su actividad creadora, que responde al juego libre con el entendimiento. Es vivificador en el sentido de que no surge de una imaginación limitada a una labor de esquematización, de acuerdo con la función que se describe en la primera *Crítica*, sino que es generadora de ideas al carecer de un concepto determinante. La actividad intelectual no cesa en una definición; al contrario, se mantiene en un movimiento perpetuo que posibilita interpretaciones y abre la posibilidad a nuevas representaciones siempre simbólicas [KU, AA V: 316] (Kant, trad. en 2012: 440).

Como se ha señalado, lo que caracteriza a los productos del genio es su capacidad para generar *ideas estéticas*, es decir, el espíritu que poseen; tales ideas producidas por estos productos geniales, que rebasan la habilidad técnica, son lo que se transmite de generación en generación como propio de un grupo humano, y no únicamente del individuo creador, con la complicación de que el arte del genio no se puede enseñar ni aprender mediante fórmulas o argumentaciones [KU, AA V: 308] (Kant, trad. en 2012: 425-426). Así, para Kant, además de conocimientos, la formación se encarga de transmitir ideas y pensamiento insuflados de espíritu; de manera que *lo espiritual* no apela a un elemento metafísico del cual participen las manifestaciones vitales de una comunidad, sino a los objetos y prácticas generadores de ideas. El espíritu es susceptible de experiencia posible, aunque no de conocimiento; es la expresión de lo inefable del estado de ánimo, y es comunicable de manera universal mediante las bellas artes, las cuales exigen, además de *espíritu*, *imaginación*, *entendimiento* y *gusto* [KU, AA V: 317-320] (Kant, trad. en 2012: 440-445).



Así pues, a pesar de no pertenecer al terreno del conocimiento especulativo, lo espiritual no es ajeno al afán sintético de la razón que busca incesantemente encontrar unidad en lo múltiple. A través del espíritu se reproduce una verdad que pertenece a una comunidad y se expresa simbólicamente, lo que hace de él un principio formativo encargado de transmitir saberes que no pueden ser alcanzados de manera puramente teórica, y que no son susceptibles de ser calificados de verdaderos o falsos según el criterio del conocimiento legítimo presentado en la primera *Crítica*; su asimilación no compete al discernimiento determinante, sino al reflexionante que busca encontrar lo general dentro de las distintas particularidades.

Es por lo anterior que, si bien el espíritu es introducido en el sistema crítico, su auténtico rendimiento dentro de la filosofía kantiana se localiza en las consecuencias desatadas por la *crítica*, es decir, en aquellos textos que tratan acerca de una formación del ser humano que concibe a este como parte de un mundo al que él mismo se ve obligado a dotar de orden a partir de sus propias facultades. Entre estos escritos figuran la *Antropología en sentido pragmático* (1798/2014) y la *Pedagogía* (1803/2013), los cuales, a pesar de constituir una parte de los apuntes finales de la obra kantiana, se encuentran compuestos por las lecciones que sobre antropología y pedagogía impartió Kant en la Universidad de Königsberg desde los años correspondientes a la formulación de la filosofía crítica. En ellos se asumen las preguntas propias de las críticas, *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?* y *¿qué me está permitido esperar?*, a las cuales se les agrega una más: *¿qué es el ser humano?*, de la cual se deriva la inquietud por aquello que *puede hacer el ser humano de sí mismo*.

Estos nuevos cuestionamientos a los que se enfrenta el autor no tratan ya puramente de relaciones y condiciones de posibilidad, sino que en ellos se entremezclan objetos y elementos tanto empíricos como simbólicos: entra en juego el movimiento vital del *espíritu*. En la *Antropología en sentido pragmático*, Kant define al espíritu de manera muy semejante a como lo hizo en la tercera *Crítica*: “El principio del ánimo que vivifica por medio de *ideas* se llama espíritu” [ApH, AA VII, 246] (Kant, trad. en 2014: 149). Con ello indica que no es una facultad más del ánimo, como sí lo son el entendimiento, el discernimiento y la razón; es más bien lo que mantiene a estas en continua expansión e interminable formación, mientras evita su atrofiamiento. Al respecto, en su *Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Michel Foucault precisa que:

Tal es, pues, la función del espíritu: no organizar el ánimo de manera tal que se haga de él un ser viviente, o el análogo de la vida orgánica, o aun la vida del Absoluto en sí; sino vivificarlo, hacer nacer, en la pasividad del ánimo, que es la de la determinación empírica, el movimiento hormigueante de las ideas —esas estructuras múltiples de una totalidad en devenir, que se hacen y se deshacen como otras tantas vidas parciales que viven y mueren en el espíritu. Así, el ánimo no es simplemente “lo que él es”, sino “lo que él hace de sí mismo”. (Foucault, trad. en 2009: 77)

A medida que el espíritu vivifica el ánimo, este pone en movimiento sus facultades superiores, agudizando no solo su manera de relacionarse con el mundo, sino también el saber que tiene sobre sí mismo, al cual no le es posible acceder situándose como un observador externo, ya que depende de una experiencia de sí. Kant busca resaltar que el ser humano es tanto sujeto cognoscente como objeto de conocimiento para él, situación que por una parte mantiene el flujo de representaciones y elementos que buscan ser ordenados en las distintas síntesis, pero por otra mantiene al sujeto bajo el influjo variaciones de corte empírico que influyen en la manera en que este se forma, como son el temperamento, el carácter, el sexo, el pueblo y la raza.

### **Antropología y pedagogía**

La *Antropología en sentido pragmático* (1798/2014) y la *Pedagogía* (1803/2013) recogen las lecciones que sobre estas disciplinas dictó Kant en la Universidad de Königsberg desde 1772 hasta 1796; es decir, desde la gestación de la *crítica* hasta su finalización, pasando por las distintas reformulaciones que sufrió. Tales lecciones no son ajenas a la filosofía crítica, sino que asumen la división de las facultades superiores del ánimo que se presenta en aquella, con la diferencia de que en estos textos no se habla ya simplemente de relaciones formales, sino que se incorporan elementos de carácter empírico que muestran la necesidad de haber desarrollado toda una crítica del discernimiento como una facultad flexible capaz de hacer frente a aquello que rebasa al razonamiento especulativo: toma al ser humano como un ser limitado que, no obstante, es constantemente orillado por su propia naturaleza a decidir y actuar ante circunstancias que escapan a su dominio. Con tal caracterización, estas lecciones se preguntan si es posible formar al ser humano para poner en movimiento las facultades superiores y alcanzar el *fin final* al que, de acuerdo con su naturaleza, puede aspirar de manera *a priori* [KU, AA V: 448] (Kant, trad. en 2012: 660).

En ambas lecciones se trata de hacer del ser humano un habitante del mundo al que él mismo va dotando de orden; la estructura *pura* del sujeto es puesta en acción con los condicionamientos del entorno y las estrategias de que se vale para comprender el mundo y actuar en él: creencias, prejuicios, costumbres, por mencionar algunos. El ser humano no nace haciendo un uso óptimo de sus facultades, llegar a hacerlo es producto de un proceso formativo que no parte de un punto carente de contenido, sino que ya se encuentra cargado de elementos que de alguna manera condicionan su relación con el mundo. Así, el ejercicio pedagógico que propone Kant no es tanto un acto de dar forma de manera externa, sino de ir poco a poco puliendo y limando, de quitar excesos y desarrollar habilidades. Se trata en ambos casos de conocer al hombre como habitante del mundo.

Kant anota que la *Antropología es pragmática*, a diferencia de una fisiológica, porque se plantea el conocimiento del ser humano con una finalidad en el horizonte: ver qué se puede hacer de él, cómo

desarrollar sus facultades superiores: “El conocimiento fisiológico del hombre se orienta hacia la investigación de lo que la *naturaleza* hace del hombre; el pragmático, hacia lo que él, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” [ApH, AA VII: 119] (Kant, trad. en 2014: 3). Así, la *Antropología en sentido pragmático* (1798/2014) se encuentra dirigida por una implícita pretensión formativa en concordancia con la noción de sujeto que se ha delineado a lo largo de la *crítica*: un ser que discierne y emplea los conocimientos adquiridos para actuar en el mundo conforme a fines.

Un sistema de fines tal, que se da a sí mismo la razón de manera coherente, se dirige hacia la subordinación autónoma a leyes morales y, con esta base, hacia la búsqueda, como postulado, de una sociedad cosmopolita [LaG, AA VII: 24-28] (Kant, trad. en 2010: 13-20). En consonancia con ello, la *Antropología en sentido pragmático* “encierra un conocimiento del ser humano como *ciudadano del mundo*” [ApH, AA VII: 120] (Kant, trad. en 2014: 4), es decir, como alguien que ha entrado en juego con el mundo, que lo habita y no solo se limita a comprender el juego que ha presenciado. Los principios *a priori* presentados en la *crítica* entran en contacto con lo empírico, por lo que, en la *Antropología*, el sujeto se desenvuelve entre lo práctico y lo pragmático; es decir, como una voluntad autodeterminada por principios puros emanados de la razón, y como una voluntad restringida por condiciones empíricas ante las cuales no puede sino emplear principios regulativos en la búsqueda de alcanzar un fin. La *Antropología* apunta hacia la formación de un ser humano, un *ciudadano del mundo*, en el que confluyan lo práctico y lo pragmático: ser capaz de encontrar los medios más adecuados para actuar de acuerdo con la razón. De manera que la razón no pasa a ser un medio para la consecución de fines, sino el fundamento de estos, ayudada por el entendimiento y el discernimiento. A su vez, la *Pedagogía* (1803/2013) se presenta como afín a esta pretensión: postula la necesidad de trazar un plan de educación de manera cosmopolita, no de acuerdo con el presente, sino conforme a un estado mejor y posible en el futuro [Ped, AA IX: 448] (Kant, trad. en 2013: 36); para conseguirlo resulta necesario no cultivar aisladamente las facultades, sino siempre en relación con el resto y en atención a las facultades superiores: “El entendimiento es el conocimiento de lo general. El discernimiento es la aplicación de lo general a lo particular. La razón es la facultad de comprender la unión de lo general con lo particular” [Ped, AA IX: 472] (Kant, trad. en 2013: 64). De lo que se trata en estas lecciones es de mostrar que el ser humano es capaz de entrar en el mundo al tiempo que desarrolla por sí mismo sus disposiciones encaminadas a un fin.

Lo que caracteriza al ciudadano del mundo es el pluralismo, un modo de pensar orientado hacia la apertura, en el que el sujeto no concibe su propio pensamiento como el criterio absoluto para juzgar, ya sea lógica, práctica o estéticamente [ApH, AA VII: 128-130] (Kant, trad. en 2014: 11-13), sino que es capaz de apelar al juicio de los demás sin por ello dejar de ejercer el propio. Este modo de pensar pluralista es producto de un proceso que consiste en alejar al ser humano de su

natural tendencia al egoísmo, producto de la temprana percepción de sí mismo. Kant resalta que el sentirse a sí mismo precede al pensarse a sí mismo; el conocimiento que sobre sí adquiere el ser humano no es distinto del que obtiene de los objetos del mundo: limitado y dependiente de la experiencia.

Aspirar al pluralismo implica un conocimiento de sí por parte del sujeto que busca, pragmáticamente, los mejores medios para alcanzar un fin. Tal conocimiento inicia en lo empírico, en la autopercepción que desemboca en una representación del *yo*. Esta representación difiere de la unidad sintética de la apercepción, *yo pienso*, en la que se fundamenta la tercera síntesis expuesta en la *Crítica de la razón pura* (1781/2009), y que no es sino una estructura lógica que funciona como condición de posibilidad del ordenamiento del mundo por parte del individuo. El *yo* que se autopercebe es empírico, es un sentido interno que se va construyendo conforme realiza abstracciones a las que puede enlazar en una conciencia que se autoidentifica distinta de los objetos exteriores, y que, por lo tanto, se da en el tiempo como condición pura de la sensibilidad. Esta distinción que hace de sí la conciencia respecto a sus propias representaciones es el punto de partida de la *Antropología*, pues gracias a ella el sujeto se determina como objeto de conocimiento para sí mismo y en consecuencia va aprendiendo a hacer uso de las facultades del ánimo.

Kant advierte que la formación del individuo no es como tal un fin en sí mismo, sino especialmente un medio; no es independiente de la propia formación de la comunidad y de la especie humana en general. La formación del individuo se da en simultaneidad con una pretensión de progreso de la humanidad, progreso como principio heurístico, en consonancia con lo señalado en *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (1784) donde la razón se proyecta la posibilidad de pensar un devenir histórico de acuerdo con fines. El ser humano no es un individuo aislado, pertenece a una especie que en sí misma posee sus propios mecanismos para reproducirse y desarrollarse; entre ellos se encuentra la cultura, cuyo progreso ayuda al perfeccionamiento del sujeto “aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de su vida” [ApH, AA VII: 322] (Kant, trad. en 2014: 235).

La diferencia entre un mero habitante del mundo y un ciudadano del mundo es una diferencia en el autoentendimiento de los agentes. Es la diferencia entre entenderse fundamentalmente como parte de una determinada familia, clan, grupo o nación, por un lado, y entenderse fundamentalmente como parte activa de un mundo de valores más amplio, que incluye potencialmente a cualquier persona que habite la tierra. (Lazos, 2017: 192)

En tanto especie, el ser humano posee tres disposiciones que la formación del ciudadano del mundo no puede evitar considerar: la predisposición técnica para manejar las cosas, la predisposición pragmática para utilizar a otros individuos, y la predisposición moral de actuar respecto de sí y de los demás con arreglo al principio de la libertad bajo leyes. Son ellas, acota Kant, lo característico de la especie, ellas le distinguen de los restantes seres de la naturaleza y su desarrollo deriva en la

cultura, el producto de múltiples generaciones y a la vez el medio para la consecución del destino que la razón se ha trazado. Los esfuerzos de la formación se orientan a dicho fin, del ser humano como fin en sí mismo, pero al mismo tiempo como parte de una finalidad que lo trasciende. Kant resume:

El ser humano está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con seres humanos, y, en ella, por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, *civilizarse* y a *moralizarse*, por grande que sea su propensión animal a abandonarse *pasivamente* a los atractivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad; y a hacerse más bien *activamente* digno de la humanidad, en lucha con los obstáculos que le depare la rudeza de su propia naturaleza. [ApH, AA VII: 324-325] (Kant, trad. en 2014: 238)

La cultura es nutrida por los individuos y el uso que estos hacen de sus propias facultades; en ella caben las manifestaciones que escapan al uso especulativo de la razón pero que, no obstante, poseen significado para el ser humano. La formación se vale de ellas, no para explicarlas, sino para emplearlas como modelos útiles para el individuo que, de acuerdo con su propia razón, se ha propuesto fines prácticos dentro de una comunidad; ellas son resultado del movimiento de las facultades posibilitado por el espíritu. Poseen espíritu, el cual influye en el ánimo de alguien más y pone en movimiento sus facultades; la formación aspira a que el ser humano haga uso de las propias facultades, que las mantenga en movimiento para su desarrollo y el de la humanidad en general. Podría parecer que Kant justifica un modo de ser del hombre en el mundo al hacer de la barbarie un estadio más hacia la ilustración y la consecución del fin último que emana de la propia razón; pero en realidad lo que hace es lanzar principios heurísticos a partir de la naturaleza sintética de la razón donde no hay culpa ni resentimiento hacia el pasado, sino un afán por nutrirse y aprender de él, de superarlo sin negarlo<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> En su *Tercera consideración intempestiva: Schopenhauer como educador* (1874/2016), Nietzsche realiza una crítica a esta concepción kantiana de la formación, por parecerle muy académica, con tendencia a la uniformización de los seres humanos y alejada de una *auténtica vida filosófica*: “Kant se aferró a la universidad, se sometió a los gobiernos, continuó en la apariencia de una fe religiosa y soportó estar entre colegas y estudiantes: es, pues, natural que su ejemplo generara sobre todo profesores de universidad y filosofía de profesores” (Nietzsche, trad. en 2016: 768). Nietzsche acusa que a Kant, y en general a la educación alemana, les faltó asimilar que la tarea de la humanidad es la de “trabajar continuamente para procrear grandes seres humanos únicos” (Nietzsche, trad. en 2016: 790), es decir, la formación de la excepción, del genio. La postura de Nietzsche se enmarca en su *proyecto intempestivo* de crítica sobre aquello que la cultura de su época tiene en más alta estima, en este caso se trata de su noción de *formación*. El filólogo alemán se enfrenta al concepto cuando este ya sufría un desgaste que le impedía mantenerse relevante frente a las emergentes exigencias teóricas de la época, como lo son el materialismo histórico de Marx, la teoría de la evolución de las especies de Darwin, la tesis de *lo inconsciente* en la psicología humana por parte de Schopenhauer y Edward von Hartmann, además de las propias inquietudes culturales de Nietzsche.

Las lecciones de *Antropología y Pedagogía* se encuentran cimentadas en la filosofía crítica, en ellas se encuentra un proyecto formativo dirigido por un pensamiento que asume al ser humano como producto de una razón siempre ambiciosa, pero también limitada. Las lecciones hacen patente la posibilidad de formar al ser humano sobre el vértigo que produce la ausencia de fundamentos últimos de corte metafísico, en ellas el juego de las facultades se mezcla con los elementos empíricos y contextuales, lo que obstaculiza aún más aproximar una definición de lo que es *el ser humano* y su puesto en el *cosmos*, pero que al mismo tiempo muestra que las posibilidades para que este desarrolle sus capacidades se multiplican.

## Conclusión

La noción de formación del ser humano en el pensamiento kantiano se encuentra anclada en la caracterización de la razón presente en el sistema crítico: una razón limitada pero siempre anhelante y condicionada por una necesidad práctica, que se vale de múltiples estrategias para dotar de orden a un mundo que no necesariamente debería tenerlo. No solo lo conceptual, sino también lo simbólico, influyen en la constitución de tal orden que se da en el ámbito del pensamiento y dan lugar a las *ideas de la razón* —conceptos carentes de objeto de experiencia posible—, e *ideas estéticas* —objetos de experiencia posible carentes de concepto— que el discernimiento enlaza con los fines de la razón. El espíritu desempeña una labor fundamental en este proceso, pues es el elemento que mantiene en movimiento las facultades del ánimo al enfrentarse con manifestaciones vitales imposibles de ser reducidas a lo conceptual, a través de la imaginación en su actividad libre, no limitada a una labor de esquematización. El espíritu no es un elemento metafísico, se puede experimentar, pero no conocer propiamente; en él se hace objetivo lo simbólico, y es lo que permite la posibilidad de ejemplaridad en la formación, a partir de las bellas artes. Esta concepción de formación que ofrece Kant, será explotada por el *idealismo alemán* bajo el célebre concepto de *Bildung*, que concibe al ser humano como alguien que ha dejado de ser imagen de Dios y ha pasado a serlo de aquello que se ha presentado como excelente en el pueblo al cual pertenece, es decir, *lo espiritual* de un comunidad. *Bildung* reproduce lo espiritual, lo cual es el fruto de la ruptura con lo inmediato que realiza el sujeto en su afán de realizar su ser racional en el mundo; es un elemento sintético que articula distintas nociones capitales para el desarrollo de las entonces denominadas *ciencias del espíritu*: *genio*, *sensus communis*, *interioridad*, *nueva mitología*, *alta cultura*, *cuidado de sí*, entre otras. En él se perfila un ideal de ser humano que rebasa las caracterizaciones delineadas por el optimismo racional que generó el movimiento ilustrado, un ideal que engloba nociones y manifestaciones incapaces de ser abarcadas con la valoración *verdadero-falso* y que se desenvuelven más bien en el terreno de la *verosimilitud*, ajena a la metodología propia de las ciencias naturales (Gadamer, trad. en 2017: 37-41). La postura kantiana fundamenta una manera de concebir a la formación del ser humano que va más allá de la

acumulación de conocimientos de corte especulativo, que busca incorporar lo simbólico y lo artístico con una pretensión de elevarse de la subjetividad. **P**

## **Bibliografía**

FICHTE, Johann Gottlieb 1808 (1984). *Discursos a la nación alemana*. Acosta, Luis y Varela, María (Trads.). Editora Nacional.

FOUCAULT, Michel 1961 (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Dilon, Ariel (Trad.). Siglo veintiuno.

GADAMER, Hans-Georg 1960 (2017). *Verdad y Método*. Agud, Ana y de Agapito, Rafael (Trads.). Sígueme. Volumen I.

GRAVE, Crescenciano (2002). *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*. Universidad Nacional Autónoma de México.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1838 (1984). *Propedéutica filosófica*. Mues, Laura (Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.

HERDER, Johann Gottfried 1784 (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Rovira Armengol, José (Trad.). Losada.

HUMBOLDT, WILHELM VON 1793 (2023). “Teoría de la formación del hombre”. En *Escritos sobre formación y lenguaje*. Mancebo Pérez, Pilar (Trad.). Guillermo Escolar.

KANT, Immanuel 1766 (1987). *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Chacón, Pedro y Reguera, Isidoro (Trads.). Alianza.

KANT, Immanuel 1781 (2009). *Crítica de la razón pura*. Caimi, Mario (Trad.). FCE-UAM-UNAM.

KANT, Immanuel 1784 (1999). *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* en Kant, I. *En defensa de la ilustración*. Alcorza, Javier y Lastra Antonio. Alba.

KANT, Immanuel 1788 (2005). *Crítica de la razón práctica*. Granja Castro, Dulce María (Trad.). FCE-UAM-UNAM.

KANT, Immanuel 1790 (2012). *Crítica del discernimiento*. Rodríguez Aramayo, Roberto (Trad.). Alianza.

KANT, Immanuel 1784-1797 (2010). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Roldán, Concha y Rodríguez Aramayo, Roberto (Trads.). Tecnos.

KANT, Immanuel 1798 (2014). *Antropología en sentido pragmático*. Granja, Dulce María; Leyva, Gustavo y Storandt, Peter (Trads.). FCE-UAM-UNAM.

KANT, Immanuel 1803 (2013). *Pedagogía*. Luzuriaga, Lorenzo y Pascual, José Luis (Trads.). Akal.

KANT, Immanuel (2017). *Primera introducción de la Crítica del Juicio*. Sánchez, Nuria (Trad.). Escolar y Mayo Editores.

LAZOS, Efraín (2017). “Contextos del cosmopolitismo kantiano”. En Rodríguez Aramayo, Roberto y Rivera Castro, Faviola (Comps.) *La filosofía práctica de Kant*. Universidad Nacional Autónoma de México – Universidad Nacional de Colombia.

MALDONADO, Rebeca (2009). *Kant. La razón estremecida*. FFyL-Universidad Nacional Autónoma de México.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1987). *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*. Visor.

NIETZSCHE, Friedrich 1874 (2016). “Tercera consideración intempestiva: Schopenhauer como educador”. En *Obras completas*. Llinares, Joan; Sánchez Meca, Diego y De Santiago Guervós, Luis (Trads.) Tecnos. Volumen I.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (2012). “Estudio preliminar”. En Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Alianza.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>