

JUICIO REFLEXIONANTE, SUPERSTICIÓN Y ESCEPTICISMO

ABRAHAM ANDERSON

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

En este artículo me propongo defender dos tesis. La primera es que la doctrina del juicio reflexionante supone que no hay en la filosofía de Kant una refutación definitiva del escepticismo respecto a la validez de las categorías, y que Kant mismo no creía que la hubiera. La segunda es que la ausencia de esta refutación nos da la clave para entender la respuesta más fundamental de Kant al escepticismo, ya que nos permite ver que esta respuesta no es teórica, sino práctica y estética.

La doctrina del juicio reflexionante en la *Crítica del juicio* supone que no hay una respuesta definitiva al escéptico. ¿Por qué? Porque implica que no hay ninguna prueba de que las categorías pueden ser aplicadas a lo dado de manera tal que hagan posible el conocimiento empírico. Paul Guyer ha afirmado que la doctrina del juicio reflexionante suscita la pregunta de si Kant puede seguir sosteniendo, como lo hizo en su primera *Crítica*, que la objetividad de las categorías está garantizada por la Deducción Transcendental.¹ Me parece que la respuesta final de Guyer es que a pesar de todo Kant sí puede seguir sosteniendo la objetividad de las categorías. Quisiera radicalizar la propuesta de Guyer, pues creo que Kant nunca sostuvo, ni siquiera en la Deducción Transcendental, que tales categorías están garantizadas de manera incondicional. La Deducción muestra la aplicación de las categorías a los objetos sólo bajo el supuesto de la experiencia posible; y

¹ Más específicamente, la doctrina de que un principio subjetivo de la sistematicidad es una condición del conocimiento empírico. Véase Paul Guyer: "Reason and reflective Judgment", *Nous*, vol. 24, 1990, p. 19: "Si se requiere el concepto de sistematicidad para completar la aplicación de las categorías a la intuición empírica y, por consiguiente, constituir la unidad de la experiencia, entonces la aplicación de las categorías queda más bien como una tarea inacabada que como una condición que puede ser completamente satisfecha en la intuición, pero entonces, ¿no debería la propia unidad de la experiencia convertirse en un ideal regulativo más bien que en un concepto constitutivo?". Le agradezco a Pedro Stepanenko llamar mi atención sobre este artículo y este pasaje en particular en su texto "El juicio reflexivo y la unidad de la experiencia en Kant", en este mismo volumen.

la posibilidad de la experiencia descansa, como indica Kant en el Apéndice de la Dialéctica, en la aplicación de un principio subjetivo de unidad positiva.² Por consiguiente, la doctrina del juicio reflexionante meramente hace explícito lo que ya estaba implícito en la doctrina de las máximas de la primera *Crítica*: no hay ninguna garantía objetiva de que las categorías se apliquen a lo dado. La posibilidad de la experiencia descansa en un principio subjetivo, es decir, en un principio que no puede ser demostrado como objetivamente válido.

La doctrina del juicio reflexionante parece estar, por lo tanto, en favor del escepticismo acerca de las categorías y acerca de la capacidad de las facultades humanas para alcanzar conocimiento. Esta sorprendente implicación de la doctrina kantiana del juicio no nos sorprendería si consideráramos el argumento inicial de Kant, en el prefacio a la tercera *Crítica*, en favor de la necesidad de un principio subjetivo del juicio, el cual podría haberse inspirado en la versión de Montaigne del viejo problema escéptico del “instrumento”, tal como fue expresada en su “Apología para Raimundo Sabunde”. El argumento de Montaigne es el siguiente:

Para juzgar acerca de las apariencias que recibimos de los objetos, necesitaríamos un instrumento; para verificar dicho instrumento, necesitaríamos una demostración; y para verificar la demostración requeriríamos de un instrumento. Nos encontramos dando vueltas en un círculo [*au rouet*].³

El argumento de Kant es más complejo, pero su etapa final contiene un argumento muy relacionado con el de Montaigne, a pesar de que las conclusiones de Kant sean muy diferentes de las conclusiones escépticas que parece sacar Montaigne en su “Apología”. Cito:

Pero de la naturaleza del Juicio (cuyo uso correcto es tan necesario y generalmente exigido, que por eso, bajo el nombre de entendimiento sano, no se piensa ninguna otra cosa sino justamente esta facultad), puede inferirse fácilmente que han de acompañar grandes dificultades a la empresa de encontrarle

² Como señala Paul Guyer, la necesidad de dichos principios regulativos no entra en conflicto con el *status* constitutivo de las categorías; las categorías son necesarias para la posibilidad de la experiencia. Pero hay que añadir que la “validez” o fuerza legal de las categorías no se puede demostrar de manera incondicional, en la medida en que está derivada por reflexión del hecho de la experiencia. Pero este hecho es indemostrable y está expuesto a dudas escépticas, ya que es posible —por ejemplo— que nuestra experiencia fuera una mera ficción divina.

³ Michel de Montaigne, “Apologie de Raimundo Sabunde”, en *Les essais de Michel de Montaigne*, Pierre Villey, vol. II, París, 1922, p. 366; citado en el francés original por Richard Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes* (edición revisada), Van Gorcum, Assen, 1960, p. 52.

un principio característico (pues el Juicio tiene que encerrar en sí algo *a priori*, porque de otro modo, aun para la crítica más vulgar, no sería puesto como facultad particular de conocimiento): este principio característico no debe ser, sin embargo, derivado de conceptos *a priori*, pues los conceptos pertenecen al entendimiento y el Juicio se ocupa tan sólo de su aplicación. Él mismo debe dar un concepto por medio del cual propiamente ninguna cosa sea conocida, pero que le sirva a él mismo de regla, aunque no de regla objetiva a la que pudiera conformar su juicio, porque entonces otro Juicio sería necesario para poder decidir si el caso de la regla es dado o no.⁴

Como dijimos atrás, hay diferencias importantes entre los dos argumentos, pero tienen también algo esencial en común: ambos concluyen que es imposible garantizar las operaciones del juicio sobre la base de que cualquier garantía debería ser aprobada por el propio juicio. Si la doctrina del juicio reflexionante parece abrir la puerta al escepticismo (o mostrar que ya estaba abierta), la observación del *Prefacio* sobre la imposibilidad de un principio objetivo del juicio parece enfrentarnos con una dificultad incluso más radical: no es simplemente la aplicación de las categorías a lo dado la que no puede ser objetivamente garantizada, tampoco puede ser objetivamente garantizada la operación del juicio determinante (el juicio que aplica conceptos previamente poseídos). El problema escéptico con el que nos enfrenta la doctrina del juicio en Kant no es tan sólo que la aplicación de las categorías es una tarea gradual, bajo un principio regulativo y sin garantía objetiva, sino asimismo que cualquier aplicación de reglas depende de una facultad (el Juicio) que no admite garantía objetiva alguna.

Sin embargo, al contrario de Montaigne, Kant no parece obtener conclusiones escépticas de su afirmación de que los actos del juicio dependen del seguimiento de reglas. ¿Por qué no? Para obtener una respuesta, puede ser útil leer una parte del § 40 de la *Crítica del juicio*, un pasaje que, como dice Kant, es una digresión sobre la crítica del gusto, pero que puede ayudar a iluminar su posición fundamental. En este pasaje discute tres máximas del entendimiento humano común. “Pensar por sí mismo” [*Selbstdenken*], “Pensar en el lugar de cada otro”, y “Pensar siempre de acuerdo consigo mismo” —es decir, considerar las cosas, al mismo tiempo, desde el propio punto de vista y desde el punto de vista de los otros. La primera, dice:

es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*; la segunda, del *extensivo*; la tercera, del *consecuente*. La primera es la máxima de una razón nunca pasiva. La inclinación a lo contrario, por tanto, a la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio*, y el mayor de todos consiste en representarse la naturaleza como

⁴ Ak. 169. [Las citas de la *Crítica del juicio* están tomadas de la traducción de García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, N. de t.]

no sometida a las reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a la base, es decir, la *superstición*. La liberación de la superstición llámase *Ilustración*, porque aunque esa denominación se da también a la liberación de los prejuicios en general, la superstición puede, más que los otros (*in sensu eminenti*), ser llamada prejuicio, porque la ceguera en que la superstición sume, y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros y, por tanto, más que nada, el estado de una razón pasiva.

Hay una nota a pie de página en este pasaje, particularmente sobre la palabra “Ilustración”:

Pronto se ve que *Ilustración* es cosa fácil *in thesi*, pero *in hypothesi*, es larga y difícil de cumplir; porque no permanecer pasivo con su razón, sino ser siempre legislador de sí mismo, es ciertamente cosa muy fácil para el hombre que sólo quiere adecuarse a sus fines esenciales y no desea saber lo que está por encima de su entendimiento. Pero como la tendencia hacia esto último no se puede casi impedir, y como no faltarán otros que prometan, con gran seguridad, poder satisfacer el deseo de saber, tiene que ser muy difícil conservar o restablecer en el modo de pensar (sobre todo, en el público), lo meramente negativo (que constituye propiamente la *Ilustración*).

Lo que nos importa de estos pasajes es sobre todo la noción de “superstición” y su respuesta: la “Ilustración”. “Superstición” parece significar, simplemente, desconfianza de la validez objetiva de las categorías. Aunque el término sugiere una desconfianza religiosamente motivada, la definición de Kant cubre también, aunque implícitamente, el escepticismo de Hume. Pero, ¿por qué nos interesa la discusión de Kant sobre la superstición? Por dos razones. La primera es que confirma que Kant no está pensando que el escepticismo acerca de las categorías sea refutable. La segunda es que nos muestra cómo replicaría Kant a tal escepticismo ya que no puede refutarlo. Esto último nos ayuda a ver por qué Kant piensa que el círculo del juicio (el hecho de que no admita una garantía externa) no tiene por qué conducirnos al escepticismo; de hecho, como veremos, la imposibilidad de refutar directamente al escepticismo es la base de la respuesta positiva de Kant frente a la actitud escéptica.

Vayamos por partes, ¿por qué las observaciones de Kant acerca de la superstición y la Ilustración confirman que no puede haber una refutación teórica del escepticismo sobre las categorías? La razón es simple. Si el rechazo a la superstición, que niega la validez objetiva de las categorías, descansa en una mera máxima del entendimiento —“Siempre piensa por ti mismo”— entonces no descansa en una demostración teórica. Una demostración teórica parecería volver superfluo el recurso a la máxima. Esta conclusión, en efecto, no es una consecuencia estricta de las observaciones de Kant; des-

pués de todo podríamos contar con una refutación teórica de una posición que también rechazamos con base en una máxima. Pero de hecho, es claro que para Kant la “superstición” no puede ser refutada. Y la razón por la cual no puede ser refutada se debe a que es trascendente —tan trascendente para la razón teórica como el conocimiento práctico de la libertad a través de la ley moral. Kant indica que la superstición no es refutable en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Y aunque Kant no usa allí el término “superstición”, habla de la creencia en milagros en términos que caen bajo la definición de superstición que dio en su *Crítica del juicio*, ya que indica que la creencia en milagros nos sumerge en un “mundo encantado” en el que la naturaleza no está sujeta a reglas y, por consiguiente, en el que no podemos confiar en nuestras categorías para conocer y actuar. Así, tanto la creencia en milagros, como la superstición, socava nuestra confianza en la habilidad para usar nuestras propias facultades, ya sea en el conocimiento teórico o en su aplicación práctica. En este sentido, la creencia en milagros nos vuelve pasivos y, por ende, nos convierte en presa fácil de la manipulación por parte de sacerdotes y otros pretendidos maestros que imparten lecciones sobre lo suprasensible. Además, Kant niega explícitamente que la no ocurrencia de milagros pueda ser una afirmación teórica.⁵ Pero la observación de Kant acerca de la superstición también indica la razón por la cual el carácter no refutable de la superstición no requiere ni tiene por qué llevarnos al escepticismo. La razón es práctica: la superstición nos vuelve incapaces de usar activamente nuestra razón, ya sea en cuestiones teóricas o en cuestiones prácticas; en resumen, la superstición nos vuelve heterónomos, y la ley moral nos dice que debemos legislarnos a nosotros mismos y rechazar la heteronomía.

La doctrina del juicio reflexionante, que parece promover el escepticismo, tiene su antecedente en la doctrina de que el juicio no tiene un principio objetivo general. No obstante, también hemos visto que Kant no saca consecuencias escépticas de lo anterior, él mismo parece admitir —en los pasajes sobre las máximas y la superstición— que no puede haber una refutación

⁵ Véase *Religión. Ak.* 88 n.–89 n. La actitud de Kant hacia la superstición, ya sea que se entienda simplemente como escepticismo o se entienda como la creencia de que tanto la naturaleza como nuestras facultades están gobernadas por Dios, ha sido anticipada en B 128, donde habla del propósito de la segunda edición de la Deducción como el de encontrar un pasaje seguro entre el escepticismo y el “entusiasmo”, y no como el propósito de refutar al escepticismo. La superstición es ella misma un producto del entusiasmo, en tanto que de ella resulta la creencia de que los seres humanos pueden tener conocimiento de lo suprasensible, como Kant indica en sus observaciones a la superstición. La misma actitud hacia el escepticismo y la superstición supranatural está implícita en B 166–168, donde Kant rechaza el “sistema de preformación” de Crusius como una forma de “superstición” sobre la base de que conduce al escepticismo. En otras palabras, Kant no pretende refutarlo.

teórica del escepticismo, pero no considera que esto sea una buena razón para volverse escéptico (ni supersticioso). Al contrario, Kant invoca, en vista de la ausencia de una refutación teórica del escepticismo, una respuesta práctica, una llamada a la autonomía. Podría decirse que esta respuesta es sólo un acto de desesperación, pero también podríamos verla como un reconocimiento positivo que nos lleva a descubrir nuestra autonomía, nuestra capacidad de resistir la superstición y optar por la Ilustración que nos invita al libre seguimiento de la máxima "piensa por ti mismo".

¿Qué relación tiene, si es que tiene alguna, la discusión de Kant acerca de la superstición con su doctrina del juicio reflexionante? Una primera respuesta surge si volvemos a Montaigne. Montaigne en su "Apología para Raimundo Sebunde"⁶ usa el círculo del juicio como un argumento en favor del escepticismo y de la fe: en tanto no podamos garantizar las operaciones de nuestro propio juicio, no podemos confiar en nuestras facultades; y en tanto no podamos confiar en nuestras facultades, requerimos la ayuda de la gracia divina. En otras palabras, Montaigne usa el círculo del juicio no meramente como un argumento en favor del escepticismo, sino también en favor de la sumisión a la autoridad religiosa que, de acuerdo con Kant, es consecuencia de la superstición. Es verdad que Montaigne no se refiere al "prejuicio" particular que Kant llama "superstición", ya que no niega que la naturaleza está sujeta a reglas que el entendimiento tiene en su base. No obstante, al argumentar que no podemos juzgar adecuadamente porque no podemos garantizar nuestro propio juicio, Montaigne afirma algo que se sigue directamente de la superstición, y que es la fuente de sus consecuencias prácticas. Montaigne de hecho argumenta que debemos someternos a la autoridad externa, y particularmente a la autoridad divina, lo cual es para Kant una consecuencia inmediata que la superstición "impone incluso como obligada".

Por consiguiente, Montaigne nos indica una conexión directa entre el círculo del juicio y la superstición: el círculo puede usarse como un argumento, si no de la superstición *qua* duda de las categorías (de las que, naturalmente, no habla), sí de la ciega pasividad de la razón y del sometimiento a una autoridad externa. Pero esta conexión entre el círculo del juicio y la superstición no parece ayudarnos. Queríamos usar las observaciones de Montaigne acerca del juicio para ayudarnos a entender la relación que hay entre la doctrina kantiana del juicio reflexionante y su *rechazo* de la superstición, pero Montaigne parece mostrarnos sólo una relación entre el círculo del juicio y la *aceptación* de la superstición. Si ésta fuera la única conclusión que Montaigne saca del círculo del juicio, sería difícil recurrir a él para ayudarnos a entender a Kant. Sin embargo, puede argumentarse

⁶ *Op. cit., Ibid.*

que el fideísmo recomendado en su “Apología a Raimundo Sabunde” no es la única conclusión que Montaigne extrae del círculo.

En un párrafo de los *Ensayos*, en el capítulo “Sobre la amistad”, Montaigne nos dice que originalmente él intentó publicar, como una pieza central de sus *Ensayos*, un texto de su difunto amigo, Etienne de la Boetie. El texto en cuestión es el discurso “Sobre la servidumbre voluntaria”. La doctrina de dicha obra es que la servidumbre es voluntaria; los seres humanos son siempre los libres autores de su servidumbre, ya sea que se sometan a un tirano o a un código de leyes. Este discurso —nos dice Montaigne— ha sido publicado en una colección de tractos u opúsculos escritos por “aquellos que buscaron crear problemas y cambiar el estado de nuestra organización política o forma de gobierno”, es decir, ya sea por antimonárquicos calvinistas, o por meros republicanos. Por eso Montaigne “desistió de la idea de incluirlo”. El propio de la Boetie, admite libremente Montaigne, habría preferido nacer en Venecia que en Sarlac (es decir, mejor en una república que en una monarquía); “y con razón”. Pero siguió la máxima de someterse a las leyes del lugar donde había nacido, y no hubo nadie como él, que fuera un enemigo más acérrimo de las innovaciones y conmociones de su tiempo.⁷

El hecho de que Montaigne no publique el *Discurso* en sus *Ensayos* revela su propia sumisión a la autoridad monárquica. Pero el hecho de que esta omisión sea una elección libre confirma la tesis de la Boetie de que la servidumbre es siempre voluntaria. De aquí que la exclusión del texto de la Boetie pueda incluso leerse como una muestra de la adhesión de Montaigne a dicha tesis. Pero, ¿la doctrina de la servidumbre voluntaria —una doctrina que originalmente Montaigne se propuso poner en el centro de sus *Ensayos*— tiene alguna relación con el círculo del juicio?

Claramente tiene una relación. La doctrina de la sumisión voluntaria es una consecuencia particular del círculo del juicio. Nuestro seguimiento de reglas no puede garantizarse por ninguna regla adicional ya que seríamos nosotros mismos quienes tendríamos que aplicar dicha regla; de la misma manera, nuestra sumisión a una ley o autoridad externa no puede exigirse con base en ninguna ley o autoridad externa, por el hecho de que tendríamos que someternos primero a esta última. Y nuestro sometimiento a cualquier autoridad es siempre un acto de libertad, así como, más generalmente, nuestro seguimiento de reglas es un ejercicio de nuestro propio juicio.

La doctrina de la servidumbre voluntaria sugiere una manera en la cual podría darse una relación positiva entre el círculo del juicio y el rechazo a la superstición. Si ninguna regla puede garantizar la operación de nuestro juicio, entonces, tampoco puede hacerlo la gracia divina; ya que nosotros

⁷ Véase *Ensayos*, libro I, cap. xxvii.

seríamos quienes tendríamos que juzgar qué es lo que viene por gracia divina, y por consiguiente no escapamos del uso del juicio. Si nuestra sumisión a una autoridad religiosa, como nuestra sumisión a una autoridad política, es siempre un acto libre, entonces es absurdo buscar una garantía para las operaciones de nuestra razón remitiéndonos a la gracia divina: ni una sumisión como ésta podría librarnos de los peligros del juicio y la elección, ya que toda sumisión es un ejercicio del juicio y la elección, de los cuales nosotros somos responsables. Así entonces, la reflexión sobre la irrefutabilidad de la superstición, que en un principio podría parecer un argumento en favor del escepticismo y la propia superstición, nos provee de un argumento en contra de ambas y en favor de la autonomía.

Ahora entendemos mejor por qué Kant no saca consecuencias escépticas de la inexistencia de una regla objetiva del juicio en general. No las saca porque cree que la insuficiencia de la doctrina del juicio apunta a la necesidad de remitirse a la Ilustración, a la autonomía mental que no posee, pero tampoco requiere, garantías especulativas. La imposibilidad de tal garantía muestra la necesidad de la autonomía mental para la fundamentación de la racionalidad en general —incluso de la racionalidad teórica. El rechazo a tal garantía es condición de posibilidad de esta racionalidad: si tenemos la ilusión de poder refutar el escepticismo, nunca podremos descubrir nuestra responsabilidad moral o defender nuestra autonomía, que se muestra renunciando a todo intento de conocimiento suprasensible.

Hemos estado hablando acerca del círculo del juicio de Montaigne que, como sugerí atrás, se asemeja al argumento de Kant de que necesitamos un principio del juicio distinto de todos los pertenecientes al entendimiento y la sensibilidad. He hecho esto para entender por qué las tendencias aparentemente escépticas de la doctrina del juicio no conducen a Kant a conclusiones escépticas. Pero comenzamos hablando no sólo acerca del juicio en general, sino particularmente acerca de la doctrina del juicio reflexionante, y de las consecuencias escépticas que parecerían originarse de ella. ¿Nuestras observaciones tienen consecuencias especiales sobre la doctrina del juicio reflexionante, en tanto distinta de la doctrina del juicio en general? Si la intención de la doctrina del juicio en general es —en parte— mostrar que la confianza en la razón no descansa en pruebas dogmáticas sino en la autonomía, ¿cómo se aplica esta intención a la doctrina del juicio reflexionante en especial?

El juicio reflexionante es un juicio que busca lo universal para lo particular, un concepto para una intuición. Esto lo distingue del juicio determinante, el cual simplemente aplica una regla ya dada. El problema escéptico que plantea el círculo del juicio se origina tanto para el juicio determinante como para el reflexionante, aunque está planteado respecto al primero por

Montaigne. No obstante, la dificultad que se origina respecto al juicio en general se origina más claramente respecto del juicio reflexionante en la medida en la que el juicio reflexionante es el que busca y no, meramente, el que aplica reglas. La imposibilidad de garantizar sus operaciones por una regla externa es mucho más evidente en el caso del juicio reflexionante, en tanto él es el legislador, más bien que el ejecutor de nuestros conceptos.

Pero también hay una relación respecto a la autonomía, a pesar de que Kant caracteriza generalmente el juicio reflexionante como un acto de la espontaneidad y no como un acto voluntario. De cualquier manera, nuestro libre ejercicio del juicio es un ejercicio de nuestra autonomía, como Kant indica en su discusión del prejuicio y la superstición. Aquel que piensa por sí mismo, piensa por sí mismo no sólo en asuntos morales sino también en asuntos teóricos y en la vida ordinaria. En particular, piensa por sí mismo en cuestiones de gusto. Y aquel que piensa por sí mismo en cuestiones de gusto manifiesta de manera particularmente clara su autonomía de pensamiento.

Ahora quizá podemos ver por qué Kant eligió iluminar su *Crítica* del gusto hablando de superstición y "*Selbstdenken*". El juicio reflexionante es, por así decirlo, el caso más puro o más claro de juicio en general, porque en el juicio reflexionante vemos el juicio operando, no sólo para aplicar los conceptos del entendimiento, sino como el creador de sus propias reglas: lo vemos, por consiguiente, operando de manera independiente. Pero lo que es el juicio reflexionante respecto al juicio en general, es el juicio de gusto respecto al juicio reflexionante. El juicio reflexionante está usualmente ocupado en encontrar una regla o un concepto apropiado para un caso particular. Pero en el juicio del gusto, el juicio reflexionante no está buscando un concepto o regla particular, más bien, está buscando establecer y ordenar lo general aunque sólo subjetivamente, busca una "regla" del juicio como tal: el sentido de armonía o de acuerdo entre el entendimiento y la imaginación. El juicio del gusto es el más puro ejercicio del "*sensus communis*" tal como fue definido por las tres máximas: la combinación del pensar por uno mismo y del pensar desde el punto de vista de los otros. Cultivar el gusto es, pues, cultivar uno de los modos de pensar exigido por la autonomía y la Ilustración. No es sorprendente entonces que el juicio del gusto sea el enemigo de la superstición. Veamos por qué. La superstición surge del "ansia de conocimiento" [*Wissbegierde*] que nos lleva a buscar conocer lo que está más allá de los alcances de nuestro entendimiento. Es esta búsqueda por conocer el misterio y lo suprasensible la que, de acuerdo con Kant, nos induce a creerles a los que afirman ser capaces de mostrarnos el reino de lo suprasensible, y los cuales fomentan aquella pasividad mental que la superstición convierte en una obligación. Esta abdicación del juicio, o sumisión frente a la autoridad de sacerdotes y metafísicos, es entonces

un producto de nuestro afán de conocimiento “más allá de nuestro entendimiento”, o un reflejo del ciego enamoramiento de una autoridad que ni siquiera comprendemos.

Al hacernos ver que nuestro juicio se origina en un sentimiento subjetivo de acuerdo, y que nuestra formulación de juicios es una llamada al acuerdo con los demás, el juicio del gusto cuestiona nuestra confianza en aquella supuesta autoridad a la cual habríamos de someternos, ya que hace manifiesto que nuestra sumisión es el producto de nuestra propia elección y de nuestro sentido de conveniencia. Vemos entonces, que dicho sentimiento de acuerdo está inextricablemente ligado con nuestro placer de lo bello o de lo sublime. (La creencia en milagros y visiones, en particular, parecería resultar de nuestro amor a lo sublime. Véase *Ak.* 274–275.) Pero no hay nada más subversivo respecto de la sumisión ciega a la autoridad, que saber que es el producto de mi placer estético —que mi sometimiento a la autoridad es el producto de mi propia curiosidad y deseo por lo maravilloso. De nuestro *eros*, para hablar en términos platónicos. Por tanto, el juicio del gusto, al hacernos ver que la sumisión a la autoridad se deriva de nuestro propio deleite en lo maravilloso, opera socavando esa misma sumisión a la autoridad dogmática y a otras mistificaciones. Si dicha adhesión a tal autoridad es el producto de nuestra libertad y nuestro sentimiento de acuerdo, entonces nuestra resistencia a dicha autoridad tiene las mismas raíces. El juicio de gusto nos recuerda, aun cuando no muestra las razones teóricas por lo cual esto debe ser, que la Ilustración es fundamentalmente práctica, una voluntad de autonomía, y no la posesión de una certeza dogmática. La autonomía, por consiguiente, no está en conflicto con la observación de que la superstición no puede ser refutada, sino al contrario, se apoya en esta idea; ya que si la superstición fuera refutable, no habría lugar para el acto autónomo con el cual expresamos nuestro rechazo. La propia libertad, podríamos quizá decir, depende de la imposibilidad de refutar la superstición, en tanto descansa sobre la imposibilidad de un conocimiento teórico de lo noumenal.

Traducción de ISABEL CABRERA