

**NOTAS PARA UNA CRITICA  
DE LA «FILOSOFIA CRITICA» DE KANT  
con especial referencia a la *Crítica del Juicio*  
(y con señalamientos sobre Hume y el budismo)**

**Elías Capriles**

**(trabajo para curso del prof. Teowaldo D'arago)**

**Introducción:**

**Algunas notas sobre proyecto el crítico de Kant en general y  
sobre mis críticas al a las dos primeras *Críticas* en particular**

Se ha dicho que el proyecto crítico de Kant surge de la lectura de la obra de Hume, la cual —según confesión del mismo Kant— «lo despertó de su sueño dogmático».

No hay duda de que fue la lectura de Hume lo que desencadenó el proyecto crítico de Kant. Ahora bien, lo que señala Richard H. Popkin<sup>1</sup> con respecto a Descartes y a la mayor parte de la metafísica europea puede aplicarse también a Kant: si bien éste (como Descartes con su método de la «duda metódica») parte del escepticismo y emplea en cierta medida los métodos de los escépticos, lo hace a fin de refutar el escepticismo y demostrar las creencias y los valores del sentido común en su cultura (teniendo así un objetivo metafísico e incluso ontológico, como lo entendieron Heidegger, Bilharz, Ortega, G. Martin, H. Heimsoeth, etc.), que eran puestos en duda por el escepticismo, y proporcionar una base sólida a las ciencias, que permitiese fundamentar el proyecto moderno de conocimiento y manipulación de la naturaleza —incluyendo los segmentos mineral, vegetal, animal y humano de ésta— (y teniendo así un objetivo gnoseológico, como lo reconocerían Cassirer y los neokantianos).

A fin de mostrar en qué sentido digo lo anterior y, al mismo tiempo, refutar el proyecto de la *Crítica de la razón pura* (a la que me referiré como CRP, mientras que a la *Crítica de la razón práctica* me referiré como CRPr y a la *Crítica del juicio* como CJ), copio lo que he escrito con respecto al problema de la substancia:

---

<sup>1</sup>Popkin, Richard, *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (Traducción de Juan José Utrilla), Fondo de Cultura Económica. México. 1983.

Debo advertir que Popkin hace sus señalamientos en pro de la ideología positivista, que rechaza toda metafísica por medio de argumentos escépticos, pero luego concluye que aunque no podamos saber ni siquiera si hay una realidad externa y todo problema metafísico esté más allá de nuestra capacidad de conocimiento (pues a tales respectos ni siquiera podemos saber si podemos o no saber algo), sin embargo sí es válido observar regularidades y así establecer leyes probabilísticas (aunque no absolutas) y así «hacer ciencia».

Yo, en cambio, sigo sus lineamientos en este respecto en la medida en la que coinciden con una interpretación budista de la filosofía europea, según la cual casi toda la metafísica surge de la necesidad de sustentar nuestra errónea creencia en ficciones a las que nos aferramos impulsados por el terror de la «vacuidad» (shunyata) y de la insubstancialidad del «sí-mismo» (anatman).

Hume parte de las impresiones o de la experiencia como del único lugar desde el cual es posible construir una auténtica ciencia del hombre, pero sin embargo hacia el final de su obra reconoce que de lo menos que podría fiarse sería de sus sentidos.

Ahora bien, el problema del empirismo humiano no es que los sentidos no sean dignos de confianza, sino sobre todo el hecho de que, para pasar de la mera asociación de impresiones a concepciones tales como la de substancia, de una conciencia substancial distinta de sus impresiones, etc., se requiere un «salto» de un nivel conceptual a otro (el cual probablemente podría ser considerado, en términos de la teoría de tipos lógicos de Russell y Whitehead (Russell y Whitehead, XXXX), como un «salto» desde un tipo lógico «inferior» o menos general a un tipo lógico «superior» o más general). Quizás podríamos también decir que la transición en cuestión consiste en la invención de un nuevo concepto (comprensión) cuyo contenido no tiene nada que ver con aquello de lo cual partimos para inferirlo (o sea, las impresiones). Hume nos dice que, puesto que no hay impresiones a las que puedan corresponder las ideas de substancia, identidad, etc., éstas no son más que ficciones. Ahora bien, con extraer conclusiones simplistas a partir de los axiomas del empirismo no se explica cómo ni por qué surgen las ideas (en tanto que comprensiones) que Hume desecha como ficciones por el mero hecho de no aceptar la existencia de ideas que no sean sólo imágenes mentales y por no aceptar la existencia de ninguna idea (concebida a su manera) que no se derive de una impresión. El verdadero problema filosófico del empirismo es precisamente éste: cómo se puede pasar de la mera asociación de impresiones a concepciones tales como la de substancia, de una conciencia substancial distinta de sus impresiones, etc., si ello requiere un «salto» de un nivel conceptual o tipo lógico «inferior» a otro «superior»; cómo se puede inventar un nuevo concepto (comprensión) cuyo contenido no tiene nada que ver con aquello de lo cual partimos para inferirlo (o sea, las impresiones).

Para que se entienda más claramente en qué consiste el problema, tomemos el ejemplo de la substancia. Esa idea no puede provenir de impresión alguna, pues podemos asociar impresiones para construir un dragón, que no es más que una colección de impresiones (tales como la de lagartija, la de animal volador, la de fuego y así sucesivamente), pero la idea de substancia no puede ser producida por la asociación de impresiones, ya que no se sigue ni de la suma ni de la asociación de éstas, y su naturaleza y tipo lógico son radicalmente distintos a los de las impresiones.

Lo mismo sucede con la creencia en un sujeto de las impresiones: ese sujeto tiene una naturaleza tan distinta de todo lo que aparece como objeto, que no podría ser producido por la mera asociación de impresiones-que-aparecen-como-objeto.

En particular, con respecto al problema de la substancia, en del capítulo anterior se afirmaba que es necesario tener en cuenta la diferencia entre la atribución de mera causalidad a una sucesión de impresiones y la atribución de substancialidad, identidad o ser a los objetos de las percepciones. Aunque en la discusión en cuestión parecía que la causalidad fuese suficiente para producir la concepción de identidad personal, o de la substancialidad de un «yo», Cassirer<sup>2</sup> nos dice que Hume separa y distingue radicalmente entre el proceso mediante el cual la mente desarrolla la ilusión de causalidad —proceso basado en la costumbre y en la trasposición de las percepciones pasadas a las futuras— y el proceso por el cual la misma atribuye identidad, existencia continua o ser a los objetos de las percepciones.

---

<sup>2</sup>Cassirer, *Op cit.*

Para Hume (aunque no para Kant), en el primer caso —el de la causalidad— podemos decir que basta la memoria; sin embargo, en el caso de la identidad o ser no es suficiente la memoria, pues ella estaría traspasando más allá de lo que las impresiones sensibles nos revelan. De alguna manera Hume aquí está a un paso de la fundamentación apriorística del conocimiento: hay, para él, una *tendencia natural* del espíritu a postular la substancialidad y la identidad allí donde las percepciones no nos dan más que un cúmulo desordenado e inconexo de sensaciones. Como ya dijimos, para Cassirer ésta es la derrota y muerte del esquema sensacionista como fundamento del conocer —derrota y muerte que lleva en sí el germen de un nuevo nacimiento filosófico basado en distintas pautas valorativas (la anunciación de Kant)—.

Cuando Hume reconoce que no hay en los objetos de las sensaciones nada de lo cual podamos derivar las ideas de causalidad (o conexión necesaria), substancia e identidad personal y, por lo tanto, que las mismas *surgen o se producen debido a una tendencia natural del espíritu*, nuestro empirista está introduciendo ideas metafísicas en sus argumentos. En efecto, para poder explicarse a sí mismo, el empirismo necesita recurrir a las herramientas que son precisamente el objeto de su crítica: el uso y establecimiento de nociones de carácter metafísico, abstracto y racional. El empirismo alcanza su límite y no tiene más remedio que insinuar su propia derrota, abriéndole paso a la posibilidad del conocimiento *a priori* —o sea, de categorías, conceptos y juicios sintéticos *a priori*— que fue postulado por Kant. Este (CRP B5,6) escribe:

«Eliminemos gradualmente de nuestro concepto empírico de cuerpo todo lo que tal concepto tiene de empírico: el color, la dureza o blandura, el peso, la misma impenetrabilidad. Queda siempre el espacio que dicho cuerpo (desaparecido ahora totalmente) ocupaba. No podemos eliminar este espacio. Igualmente, si en el concepto empírico de un objeto cualquiera, corpóreo o incorpóreo, suprimimos todas las propiedades que nos enseña la experiencia, no podemos, de todas formas, quitarle aquélla mediante la cual pensamos dicho objeto como substancia o como inherente a una substancia, aunque este concepto sea más determinado que el objeto en general.<sup>3</sup> Debemos, pues, confesar, convencidos por la necesidad con que el concepto de substancia se nos impone, que se asienta en nuestra facultad de conocer *a priori*.»

Para Kant, este carácter *a priori* de conceptos (categorías) tales como el de substancia justifica la verdad de los mismos. Es en ello que Kant se equivoca, y que debemos retomar la idea de Hume según la cual, en un sentido muy especial, conceptos como el de substancia carecen de verdad (para Hume, en la medida en que no corresponden a una impresión; para los budistas mahayana, por ejemplo, en la medida en que no corresponden al verdadero carácter de la realidad). En *Individuo - sociedad - ecosistema* escribí:

«Kant, interesado en demostrar las condiciones de posibilidad de la experiencia, de los objetos, de la verdad y de la ciencia, intentó resolver el problema planteado por empiristas críticos como Hume postulando juicios sintéticos *a priori*, cuyo carácter *a priori* garantizaría su verdad y permitiría que ellos garantizaran a su vez la verdad de la experiencia que el sentido común considera «verdadera», en los dos sentidos kantianos de

---

<sup>3</sup>Esta es la diferencia de tipo lógico a la que me referí con anterioridad.

«verdad»: en el que respecta a la verdad lógica del juicio y en el que respecta a la verdad de la cosa (como contrario a su ser mera apariencia). Dichos conceptos garantizarían la existencia de leyes predecibles de la experiencia y, al ser confrontados con nuestras experiencias y con los conceptos empíricos originados de estas confrontaciones, nos permitirían obtener nuevos conocimientos que no tendrían su origen en la inducción (y que, en consecuencia, no serían por naturaleza dudosos). Así, pues, para Kant afirmar la existencia de los conceptos *a priori* significaba afirmar la posibilidad de la ciencia.

«Ahora bien, el mero hecho de que ciertos juicios o conceptos fuesen *a priori* y de que hubiere una conciencia trascendental de dichos conceptos *a priori* no implicaría que éstos tuviesen que ser verdaderos. El mito tántrico del *lila* representa la vida humana como un «juego de escondite de la Cognoscitividad Unica Universal Inmanente consigo misma»: la ilusión de ser intrínsecamente una criatura separada con una conciencia propia es ilusión de no ser Cognoscitividad Unica Universal Inmanente y puede ser representada alegóricamente como el «autoesconderse» de esta Cognoscitividad, mien-tras que la desaparición de la mencionada ilusión, que corresponde a la manifestación de *sophía*, puede ser representado alegóricamente como un «redescubrirse» de la Cognoscitividad en cuestión. Así, pues, si la vida fuese como la representa el mito del *lila*, los conceptos *a priori* no serían base de verdad, sino que serían, por el contrario, base del error constituido por la ilusión de pluralidad intrínseca, de sustancialidad, de causalidad, etc. Y aunque haya traído a colación el mito en cuestión sólo a fin de mostrar que los supuestos de Kant no son los únicos posibles y que en consecuencia sus argumentos no prueban nada, debo decir también que dicho mito es más compatible con las concepciones unitarias de la física contemporánea que los supuestos de Kant: si todo es, como sugiere la física actual, un principio único, el creernos entidades intrínsecamente separadas en un mundo de entes intrínsecamente separados constituye un error, y este error es el resultado de creer que nuestros conceptos de pluralidad y unidad, causa y efecto, etc., corresponden exactamente a lo dado y son absolutamente ciertos, cuando en verdad —como lo demuestra la física— ni corresponden a lo dado ni son absolutamente ciertos. Más aún, si no hay nada diferente o separado del principio único que pueda ser agente del error, dicho principio tiene necesariamente que ser el agente del mismo —que es precisamente lo que ilustra el mito del *lila*—.

«Esto significa que, si hubiere juicios *a priori*, su carácter *a priori* sólo sería garantía de verdad en caso de que Dios hubiese puesto esos juicios en nosotros y de que, como afirmó Descartes, Dios no pudiese querer engañarnos. Pero eso no fue lo que postuló Kant, quien no recurre a Dios, «porque no podemos recurrir a Dios antes de haber efectuado la crítica». En efecto, ya en la época de Kant, no era considerado filosóficamente aceptable sustentar una tesis filosófica sobre un dogma teológico.»

Por supuesto, los budistas no basan sus refutaciones de la sustancialidad del sí-mismo o de los entes que aparecen como objeto en los supuestos anteriores (los cuales, sin embargo, hoy en día son implicados por las teorías físicas de vanguardia, que apuntan a la inexistencia de una pluralidad intrínseca de sustancias), sino en base a argumentos lógicos muy complejos, algunos de los cuales se asemejan a los de Hume, otros a los de Zenón de Elea y así sucesivamente.<sup>4</sup> Aquí, sin embargo, me parece más útil citar una explicación de

---

<sup>4</sup>En *Individuo - sociedad - ecosistema* escribí:

«...una vez depuradas de algunas de las contradicciones que ha señalado en ellas la filosofía analítica, algunas de las «pruebas» de Zenón de Elea pueden ser utilizadas para mostrar, no la inexistencia del mundo

la forma en que la física actual apunta a la desconstrucción del concepto de «sustancia» que reproducir los argumentos de los antiguos budistas. En *Individuo - sociedad - ecosistema* escribí:<sup>5</sup>

«La física de nuestro siglo, al investigar dimensiones cada vez más pequeñas, fue descubriendo una multiplicidad siempre creciente, la cual, cuando parecía tender a hacerse infinita, desapareció en el redescubrimiento de la unidad. Después de que Rutherford revelara la pluralidad interna del átomo, Einstein descubriría que las partículas subatómicas eran concentraciones negativas, positivas y neutras de un campo electromagnético único que abarcaba el universo entero. Así, pues, el «espacio vacío» en el que según Rutherford giraban las partículas subatómicas, en verdad no era vacío, sino un continuo de energía. Aún más, Einstein destruiría el antiheraclíteo concepto aristotélico de «sustancia» —el cual, a diferencia de la filosofía de Heráclito, sí implicaba hasta un cierto punto una pluralidad intrínseca— al descubrir que las partículas subatómicas se reconstituían a cada instante con la energía de la zona del «campo único de energía» por la que «estaban pasando» y, por ende, que los entes intercambiaban su «materia» con lo que los rodeaba.

«Esto significa que nuestra impresión de que los entes existen independientemente de nosotros y del resto del universo, de manera sustancial y autoexistente, es errónea. Los entes no están en sí mismos separados de lo que los rodea, pues a su alrededor no hay ni una capa de espacio vacío ni una capa de una sustancia distinta del resto del campo de energía postulado por Einstein, que pueda separarlos de su «medio ambiente». Más aún, ni siquiera están constituidos siempre por una misma porción de materia (lo cual les proporcionaría autoidentidad y justificaría que los consideremos como entidades intrínsecamente separadas del resto del universo físico), pues, como hemos visto, Einstein mostró que la materia-energía que los constituye se intercambia constantemente con la de aquello que los rodea. Así, pues, los entes son separados de su «medio ambiente» por nuestra percepción, que puede distinguirlos y abstraerlos porque en el nivel de «dimensiones intermedias» que percibimos directamente por los sentidos ellos conservan en cierta medida su configuración durante el pasar del tiempo, y porque nosotros tenemos memoria, que permite a nuestras funciones mentales y perceptivas reconocerlos, identificarlos y abstraerlos. Cuando los experimentamos o entendemos como entes que existen como tales independientemente de nosotros estamos en un error, ya que ellos

---

físico, de la pluralidad, etc. (que es lo que se supone que intentaba demostrar Zenón), sino el hecho de que nuestra comprensión es unilateral y sin embargo se cree la verdad única y total acerca de lo que comprende — y, por ende, adolece de un error—.

Esto último puede ser ilustrado por la prueba de Q del primer argumento contra la pluralidad. Según Gregory Vlastos, ésta afirmaría que todo lo que tiene tamaño es divisible en partes, y que lo que es divisible en partes no constituye en sí mismo una unidad. Esto puede ser ilustrado con un argumento utilizado por los filósofos madhyamika de la India a fin de refutar la ilusión de autoexistencia de los entes: si una carreta es la suma de las ruedas, los ejes, la plataforma principal, las sillas, las riendas, etc., entonces no constituye en sí misma una unidad, sino un agregado de unidades, y, en consecuencia, no debe ser considerada como un ente autoexistente. Vlastos y otros han objetado a este tipo de argumento que la multiplicidad de lo que consideramos uno no niega su unidad. Ahora bien, cuando captamos un ente, lo entendemos como intrínseca y absolutamente uno, y no hay en nuestra mente ninguna comprensión de que él es también multiplicidad. Es este error nuestro lo que, en verdad, revela la prueba de Q. Para superarlo, sería necesario acceder a la develación del Logos heraclíteo y a su función cognoscitiva libre de error.

<sup>5</sup>Capriles, Elías, *Individuo, sociedad, ecosistema*, Parte I.

dependen de nuestros procesos mentales para aparecer como entidades separadas con una identidad propia.

«En nuestro tiempo, la física ha ido mucho más allá de Einstein en la «desconstrucción» de los entes. Las separaciones, la pluralidad de entes, el cambio y el flujo dependen del espacio y del tiempo y no podrían ni tan siquiera ser concebidos sin espacio ni tiempo. La física de nuestros días ha asestado otro duro golpe a la creencia en una pluralidad y un cambio intrínsecos, independientes de nuestra percepción, al descubrir que el espacio y el tiempo sólo existen como los conocemos en nuestra experiencia. Para la Teoría de la Relatividad, el tiempo era ya una dimensión más —en el mismo nivel que las tres del espacio— de ese «continuo de cuatro dimensiones» que era el universo. En nuestros días, la física de reconocimiento parte del supuesto de que el tiempo y el espacio sólo existen en el nivel fenoménico en el que transcurre nuestra experiencia cotidiana, e intenta determinar cómo surge la dimensionalidad a partir de una «realidad» *dada* que no sería en sí misma dimensional.

«Entre las teorías físicas que podríamos ubicar en el campo de la «física de reconocimiento» se encuentran el holomovimiento u holoflujo de David Bohm (cuya síntesis con las teorías neurofisiológicas de Karl Pribram ha producido el famoso «paradigma holográfico»), las hipótesis de John Wheeler y de Alain Aspect y, en gran medida, el bootstrap de Geoffrey Chew.

«Para Bohm, la conciencia y sus objetos «materiales» se encuentran indiferenciadamente unidos en una «realidad básica» que no es dimensional, y sólo se separan en el nivel fenoménico manifiesto gracias a un proceso de aparente espaciotemporalización. Así, pues, si consideramos el nivel básico no-dimensional, tendremos que concluir —como Heráclito— que todo *parece ser* uno. Si consideramos el nivel manifiesto desde un punto de vista ingenuo, tendremos que concluir —también con Heráclito— que todo *parece ser* múltiple. El primer nivel nos daría la unidad que exige la razón, pero no anularía el cambio que nos da nuestra experiencia y que caracteriza al orden que Bohm llamó *explicate* o «manifiesto»: la razón nos daría una unidad, mientras que la experiencia inmediata nos daría una multiplicidad.»

Bien, por supuesto que el problema de la substancia pertenece a la CRP y en este trabajo no debemos ocuparnos de ella, sino de la CJ. El problema es que las tres críticas son inseparables como partes de un mismo proyecto, de modo que es imposible considerar una de las posteriores sin tomar posición con respecto a la primera de las tres. En efecto, cada una de las críticas tiene por objeto salvar una parte diferente de las facultades del psiquismo o ánimo humano, y con ella de un tipo de valor y de axiomas y proyectos culturales: la CRP intenta salvar la facultad de conocer y, con ella, el conocimiento científico y los supuestos metafísicos del sentido común en la base del conocimiento; la CRPr intenta salvar la facultad de desear y, con ella, los valores éticos y, en particular, la ética que imperaba en la cultura en la que se formó Kant, y la CJ intenta salvar la supuesta universalidad de los juicios de reflexión y así, a la vez, completar su fundamentación del conocimiento científico (y de la tecnología que de éste se deriva) y la universalidad y la «dignidad» de los juicios estéticos —y, en particular, de los gustos que imperaban en la cultura en la que se formó el filósofo—.

Es probable que la división del psiquismo o ánimo en «facultad de conocimiento», «facultad de desear» y «sentimiento de placer y displacer» —que se encuentra en la raíz de la división del proyecto crítico en tres tomos— la haya tomado Kant de Mendelssohn,

quien a su vez la tomó de Shaftesbury (de quien también podría haberla tomado directamente Kant). En todo caso, Herder tiene la razón cuando señala que la división tan radical que hace Kant entre las distintas facultades del psiquismo o ánimo humano es algo arbitrario. Ya en la CRP Kant había establecido tres esferas del psiquismo o ánimo que parecían radicalmente separadas las unas de las otras: la sensibilidad, el psiquismo y la razón. Aunque si comparamos a Kant con Leibniz y Wolff encontraremos que Kant rescata en cierta medida la dignidad de la sensibilidad (y de la imaginación, etc.), sigue siendo ésta una «facultad inferior» del psiquismo o ánimo (que no merece un tomo de la *Crítica*, aunque posea sus propios principios a priori, que son las formas a priori de la sensibilidad). Los tomos de la *Crítica* serán consagrados sólo al entendimiento (CRP), a la razón (CRPr) y a esa facultad que se encuentra entre estas dos «facultades superiores del conocimiento» y que es ella misma una facultad superior: la facultad de juzgar (*Urteilstkraft*).

Tomemos como ejemplo el budismo mahayana. El término samjña, que se traduce por lo general como «concepto», puede también ser traducido como «percepción». En efecto, el término en cuestión indica la comprensión de algo que tiene una base sensoria (bien sea a través de la sensibilidad en su empleo de «primera mano» constituido por lo que normalmente consideramos como «nuestra percepción directa del mundo», bien sea a través de las representaciones de la imaginación que tienen su base en el empleo «de primera mano» de la sensibilidad). Yo veo un libro, y al verlo —independientemente de que venga o no a mi mente la palabra que indica este tipo de entes— de inmediato entiendo que se trata de un libro (o sea, comprendo su esencia, entiendo qué es lo que el objeto es). Esto es samjña. Pero también es samjña cuando, en el empleo del pensamiento discursivo, manejo lo que Kant designa como concepto, con todos los requisitos que para este filósofo debe implicar el uso del término.

En ambos casos hay una comprensión de esencia que está basada en la sensibilidad. Si, por medio del «sentido externo» de Kant, «veo una puerta», samjña es mi comprensión de que eso es una puerta: algo que tapa un hueco en el muro y que puede ser abierto para dejar pasar a la gente o los animales (etc.) o cerrado para impedir su paso. En este caso la base sensoria es principalmente visual, aunque puede tener sus aspectos táctiles, etc. —y lo mismo ocurre cuando hago lo que Kant llamaría «representarme la puerta por medio de la imaginación»— Si pienso la puerta como objeto, empleando el pensamiento discursivo, lo que me estoy representando por medio de la imaginación no es ya la imagen visual (y táctil, etc.) de la puerta tal como la capta el sentido externo, sino el nombre «puerta», que por ser auditivo pertenece para Kant al sentido interno. Al representarme esta palabra por medio de la imaginación, independientemente de que también me represente o no la puerta en términos visuales o en general en términos del sentido externo, entenderé que se trata de una puerta: algo que tapa un hueco en el muro y que puede ser abierto para dejar pasar a la gente o los animales (etc.) o cerrado para impedir su paso. Así, pues, samjña indica la comprensión de una esencia, independientemente de que ésta tenga lugar en el campo de la sensibilidad o del entendimiento. Más aún, es absurdo decir que la comprensión puede tener lugar en el campo de la sensibilidad o del entendimiento, pues ya hemos mostrado que el entendimiento no puede funcionar sin una base sensible (como en el caso de la representación por la imaginación del sonido —o de la forma escrita— de una palabra dada) y, del mismo modo, las formas de la sensibilidad sólo son esto o aquello si el entendimiento las entiende como tales. Y todavía podemos dar un paso más: ¿podemos en verdad decir que el entendimiento se sirve de la sensibilidad por medio de la imaginación para poder pensar, o que la sensibilidad sólo puede tener sentido cuando el entendimiento la

interpreta (en el reconocimiento), como si éstas fuesen dos facultades independientes y radicalmente distintas la una de la otra, cuando hemos visto que sólo pueden funcionar juntas? A mi juicio, sólo podemos decir que la sensibilidad y el entendimiento son dos facultades diferentes en un sentido análogo a aquél en el cual decimos que el oído y la vista son dos facultades diferentes —y, en este caso, no podemos decir que una sea superior a la otra—. (En efecto, la idea de que lo inteligible es superior a lo sensible se deriva del dualismo platónico y de la asimilación de éste por San Agustín, quien había sido maniqueo y había conservado el prejuicio de que lo sensible era malo —el mal que debe ser superado finalmente por la superación de toda manifestación en la destrucción final del mundo— y quien integró el dualismo en cuestión y su asimilación a los prejuicios maniqueos al dualismo bíblico, que luego fue transformado por Descartes en el dualismo de las dos *rerum* creadas —*cogitans* y *extensa*— y en la base del proyecto de dominio de la naturaleza.)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>En el *satyayuga* o Era de la Verdad, los seres humanos vivían gran parte del tiempo en un estado que podríamos llamar «de comunión», pues la sobrevaluación conceptual no se había desarrollado hasta el grado de producir una creencia ininterrumpida en individualidades autoexistentes y autosuficientes. La fractura de la sociedad y de la psiquis de cada uno de sus miembros introduce, tanto en el plano político como en el psicológico, la separación entre un aspecto que gobierna y otro que es gobernado (la cual establece las condiciones para el desarrollo de la propiedad privada y de las jerarquías económicas, que introduce diferencias similares en el plano económico). Esta división en un aspecto o principio que gobierna y otro que es gobernado es la condición del posterior desarrollo de las relaciones instrumentales.

Ahora bien, las relaciones en cuestión no se desarrollan de inmediato. Una vez perdida la comunión de los seres humanos en la vivencia del Logos o Tao que constituye nuestra naturaleza común, durante largo tiempo los mismos se relacionan entre sí y con todos los entes de manera «horizontal» y comunicativa: la estructura de las relaciones «internas» del ser humano, de las relaciones entre los seres humanos y de las relaciones entre éstos y la naturaleza es horizontal y comunicativa, como lo evidencia el panteísmo animista extremadamente respetuoso de los fenómenos naturales que por tanto tiempo imperó en comunidades «salvajes». Es sólo después de un largo proceso de desarrollo de la fractura que corresponde a la «caída» de los seres humanos y del error fundamental en general, así como de la consiguiente degeneración de las relaciones sociales y de la psiquis humana que, en todos los planos, aparecen, se desarrollan y se van exacerbando gradualmente las relaciones instrumentales, hasta alcanzar una increíble tasa de desarrollo en la última etapa del final del *kaliyuga* o Era de la Oscuridad.

Puesto que las relaciones instrumentales pertenecen al proceso primario, en el cual el énfasis está en la estructura de la relación y no en «quién es quién» en ella, dichas relaciones se desarrollan simultáneamente en todos los campos, sin que puedan ser limitadas a uno u otro de ellos. Y, puesto que en el proceso primario no existe la negación, ese desarrollo no puede ser contenido y ha de continuar hasta que se alcance el «nivel umbral» en el cual se haya completado la reducción al absurdo de las relaciones en cuestión y éstas puedan ser superadas. En efecto, dichas relaciones se han ido desarrollando por milenios en todas las «civilizaciones» que la cultura imperante reconoce como tales —en las cuales, por lo general, una clase o grupo dominó a otros, y los individuos fueron «utilizados» como medios para lograr el bienestar económico de un grupo de privilegiados—<sup>6</sup> sin que su desarrollo haya podido ser detenido y sin que se haya podido poner límite al ámbito de su aplicación.

Ahora bien, dichas relaciones se desarrollaron en mayor medida y de manera particularmente destructiva entre los europeos y sus descendientes. Luego, gracias a la preponderancia económica, política y cultural de Europa y sus extensiones (entre las cuales la más importante es los EE. UU.) y al desarrollo de los medios de difusión de masas y los medios de transporte rápido, las formas más extremas de las relaciones en cuestión se extendieron en mayor o menor medida casi a la totalidad de la humanidad.

Esto nos hace preguntarnos por qué se desarrollaron esas relaciones en mayor medida y de manera particularmente destructiva en Europa. Una posible respuesta sería que ese mayor desarrollo fue hecho posible, entre otras cosas, por la influencia de la interpretación popular de la tradición judeocristiana, basada en ciertas traducciones de la Biblia —la cual habría podido imponerse *quizás* porque en general en Europa el poder religioso estuvo en manos de hombres menos sabios que los que lo ejercieron en el Oriente—.

---

Las traducciones a lenguas modernas occidentales de las palabras del libro del *Génesis* acerca de la creación dan ya la impresión de que la naturaleza ha de ser empleada como un útil por los seres humanos. Como anotó Thomas A. Sancton en la revista *Time* del 2-1-89:

«La actual relación predatoria de la humanidad con la naturaleza refleja una visión del mundo centrada en el hombre, que se ha ido desarrollando por eras enteras. Casi todas las sociedades han tenido sus mitos acerca de la tierra y sus orígenes. Los antiguos chinos representaban el Caos como un huevo enorme cuyas partes se separaron, produciendo el cielo y la tierra, el yin y el yang. Los griegos creían que Gaia, la tierra, había sido creada inmediatamente después del Caos y había dado lugar a los dioses. En muchas sociedades paganas, la tierra era vista como una madre, una fértil dadora de vida. La naturaleza —el cielo, el bosque, el mar— estaba dotada de divinidad, y los mortales estaban subordinados a ella.

«La tradición judeocristiana introdujo un concepto radicalmente diferente. La tierra era la creación de un Dios monoteísta quien, después de darle forma, ordenó a sus habitantes, en las palabras del Génesis: «Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra y *subyugadla*: y tened dominio sobre los peces del mar y sobre las aves del aire y sobre todas las cosas vivientes que se muevan sobre la tierra». La idea de dominio podía ser interpretada como una invitación para usar la naturaleza como un útil. Así, la difusión del cristianismo, que en la opinión general preparó el terreno para el desarrollo de la tecnología, pudo al mismo tiempo haber contenido las semillas de la desenfrenada explotación de la naturaleza que a menudo acompañó al progreso técnico.

«Esas tendencias fueron combinadas por la noción que abrigó la Ilustración, de un universo mecánico que podía ser moldeado por el hombre para sus propios fines a través de la ciencia. El optimismo exuberante de esa visión del mundo estuvo detrás de algunos de los más grandes logros de los tiempos modernos: la invención de máquinas que ahorran trabajo, el descubrimiento de anestésicos y vacunas, el desarrollo de sistemas eficientes de transporte y comunicación. Pero, cada vez más, la tecnología ha tenido que enfrentar la ley de la consecuencia inesperada. Los avances en el cuidado de la salud alargaron el tiempo de vida y redujeron las tasas de mortalidad infantil, agravando así el problema de la población. El uso de plaguicidas aumentó el rendimiento de los cultivos pero ha contaminado las aguas (de consumo humano y animal). La invención de los automóviles y los aviones jet produjo una revolución en el viajar pero ha ensuciado la atmósfera.»

Una mala interpretación de la doctrina cristiana también ha difundido la idea de que la naturaleza es fuente de mal y de pecado, a tal punto que el historiador Jules Michelet escribía ya en el siglo XIX:

«Algunos autores afirman que, poco tiempo antes de la victoria del cristianismo, a través de las costas del mar Egeo corrió una voz misteriosa que decía «el gran Pan ha muerto».

«El antiguo dios universal de la Naturaleza había dejado de existir, lo cual dio lugar a una gran alegría, pues se creía que, puesto que la Naturaleza había muerto, la tentación había muerto. Finalmente el alma humana, azotada tanto tiempo por la tempestad, iba a descansar.

«¿Fue ése el fin del antiguo culto, su derrota, el eclipse de las antiguas fórmulas religiosas? En absoluto. Podemos verificar en cada línea de los primeros monumentos cristianos la esperanza de que la Naturaleza desapareciera, de que la vida llegara a su fin, de que el fin del mundo estuviera cerca...

«...Los primeros cristianos, en conjunto e individualmente... maldicen a la Naturaleza. Ellos la maldicen como un todo, al extremo de ver en una flor la encarnación del mal o del demonio. Puedan llegar, tan pronto como sea posible, los ángeles que arruinaron las ciudades del Mar Muerto, y plegar con una vela la vana faz de la Tierra, de modo que para el santo todas las tentaciones del mundo puedan perecer.

«Si el evangelio dice «el día está cerca», los Padres dicen «ahora, ya.»»

No podemos generalizar tanto como lo hace Michelet. Algunos cristianos interpretaron erróneamente las enseñanzas de su religión, pero otros vivieron por ellas y las encarnaron en su experiencia. San Francisco de Asís es uno de los más notorios ejemplos universales de comunión con la Naturaleza y respeto del mundo no-humano, constituido por el «hermano lobo», los «hermanos animales» en general, la flora y el mundo mineral. Del mismo modo, muchas comunidades de órdenes religiosas cristianas se distinguieron por sus actitudes ecológicas. Como señalan Fritjof Capra, David Steindl-Rast y Thomas Matus (Capra, F., D. Steindl-Rast y T. Matus, 1991):

«THOMAS: Pienso que la tradición benedictina tiene un historial más bien bueno en esta área (de la «sostenibilidad»). Tomemos, por ejemplo, la ermita de Camaldoli en los Apeninos italianos. Muy temprano en la historia de esa comunidad, que se remonta al siglo once, la constitución contenía reglas precisas en relación al cultivo del bosque. Se requería una reunión solemne, en la cual se votaba, a fin de cortar cualquier árbol, y los árboles que eran cortados tenían que ser remplazados. Esta regla estaba escrita en la constitución

Hume tiene la ventaja sobre Kant de no crear falsos abismos en el psiquismo o ánimo humano. En particular, lo que Hume llama «ideas» es algo sensible, que podría hacerse corresponder a lo que Kant designaría como las representaciones de la imaginación. Sin embargo, en vez de haber mostrado la unidad de las «facultades» que luego separaría Kant (y en particular de lo sensible y lo inteligible, que ya habían sido separados por Platón y de desde éste por toda una serie de pensadores), lo que hizo Hume fue eliminar lo inteligible y ocuparse exclusivamente de lo sensible. Así, pues, Hume divide las percepciones en «impresiones» e «ideas» (entre otras clasificaciones), entendiendo por «impresiones» lo que el sentido común realista considera como nuestra percepción directa de un «mundo externo», y por «ideas» las imágenes con las que reproducimos mentalmente dichas impresiones (que son menos vívidas que éstas y que no están sujetas a lo que normalmente consideramos como las leyes espaciotemporales, causales y físicas en general—pues en cualquier momento puedo imaginarme en París, por ejemplo, sin necesidad de tomar un avión para llegar allí—). Esto significa que lo que Hume llama «idea» no es más que lo que Kant designaría como las representaciones de la imaginación, con lo cual Hume excluyó el aspecto inteligible, en vez de mostrar su inseparabilidad con respecto al aspecto sensible (que es lo que hace el budismo y lo que yo estoy intentando hacer en este y otros trabajos).

Este problema es el problema del nominalismo en general, que excluye los universales afirmando que siempre que pensamos en algo pensamos en algo particular—no en «la puerta» sino en esta o aquella puerta— y afirma que lo único que unifica y conecta los distintos particulares —las distintas puertas— es el nombre común a todos los miembros de una clase (o género, especie, etc.) —en el ejemplo que nos concierne, la palabra «puerta»—. Si bien es cierto que al pensar en una puerta la imaginación se representa una puerta particular, no es cierto que esto implique que no haya conceptos universales, ni tampoco que lo único que unifique a todas las puertas sea el nombre «puerta». El nominalismo en general y Hume en particular simplemente obvian, ignoran y dejan a un lado la *comprensión* de lo que una puerta es. Esta comprensión puede venir a nuestra mente cuando vemos una puerta, independientemente de que con nuestra imaginación nos representemos o no la palabra «puerta», o al escuchar o leer la palabra puerta, inde-

---

de la comunidad monástica no sólo porque el bosque era un recurso económico, sino también porque los monjes sentían que tenían raíces en la Tierra, sentían que pertenecían a un lugar particular, lo cual implicaba la responsabilidad de hacer el lugar humanamente habitable para el futuro. La comunidad no estaba limitada a una generación, sino que se esperaba que continuara a través de los siglos.

«DAVID: René Dubos, el abuelo de la conciencia ecológica, escribió en uno de sus libros un capítulo entero sobre el manejo de las comunidades benedictinas y acerca del papel que los monásticos jugaron en este respecto a través de los siglos.

«FRITJOF: Otra cosa que viene a mi mente es que con anterioridad en la conversación, cuando hablamos acerca de la naturaleza del espíritu, tu dijiste que toda la vida está animada por el espíritu de Dios. Muchas tradiciones afirman que el espíritu de Dios sostiene toda la vida.

«DAVID: Eso lo encuentras expresado en forma literal en el Libro de la Sabiduría y en el Salmo 104.

«FRITJOF: Si el espíritu de Dios, o la danza de Shiva, como dicen los hinduistas, sostiene toda la vida y lo hace también en el tiempo y a través del tiempo, entonces actuar contra la vida es en realidad actuar contra el espíritu de Dios. Es en verdad una actitud no espiritual. Entonces actuar con la sostenibilidad en mente sería actuar dentro del espíritu de Dios.»

Ahora bien, la gran mayoría de los cristianos fue afectada por la perniciosa interpretación dualista de las enseñanzas judeocristianas, que se manifestó en términos de una relación instrumental de dominio: la conciencia, entendida como principio inmaterial y puramente espiritual, superior y sublime, debía dominar al cuerpo, a las pasiones (que eran consideradas como algo «del cuerpo») y al resto de la naturaleza, considerados como inferiores, abyectos e indignos de confianza.

pendientemente de que con nuestra imaginación nos representemos o no la imagen visual de una «puerta» particular. Es la comprensión en cuestión, independientemente de que ella entre en juego en el reconocimiento de un ente sensible o de que lo haga a nivel del concepto en el sentido kantiano (que pertenece al pensamiento abstracto), lo que los budistas llaman samjña.

Imaginemos que un indio amazónico jamás ha visto una puerta y no tiene idea de cuál es la función o la esencia de una puerta, pues en su cultura no existen tales objetos (y ni siquiera hay paredes, sino que los techos se levantan sobre pilares de madera). Le vendamos los ojos al indio y lo introducimos en una habitación, cerrando la puerta. Entonces le mostramos lo que llamamos «puerta» y le repetimos el nombre «puerta» varias veces. Bien, el indígena asociará la imagen visual de la puerta al sonido «puerta» y, cuando escuche el sonido en cuestión con su imaginación, se representará la puerta. Sin embargo, es muy probable que todavía no tenga una idea de «puerta», pues es muy posible que no sepa lo que la puerta es, cuál es su función, cuál es su esencia. Ahora bien, si abrimos la puerta y salimos, entonces la cerramos impidiéndole salir, y luego volvemos a abrirla permitiéndole hacerlo, el indio habrá entendido sin duda alguna lo que una puerta es y, cuando vea la puerta o escuche la palabra, entenderá de qué se trata. Esto es lo que los budistas llaman samjña y que, según la escuela madhyamika prasangika, el dzogchén, el zen y otros sistemas, entra en juego un instante después de que se nos halla presentado el segmento de nuestro continuo de sensación que corresponde al ente que llamamos «puerta»: primero vemos la puerta y de inmediato (una mínima fracción de segundo luego) entendemos que se trata de una puerta (claro está, este proceso también implica tomar la puerta como figura dejando el resto de nuestro campo visual como fondo contra el cual la figura se destaca, etc.).

Nos estamos deteniendo demasiado en el camino, antes de llegar al territorio que debíamos explorar, que era el de la CJ. Sin embargo, antes de introducirnos en él, debemos hacer unos pocos señalamientos más acerca del camino recorrido (y, en particular, sobre la CRP). Para Kant, el concepto implica la unidad de la apercepción, la cual a su vez implica la conciencia de que se está percibiendo, así como la conciencia de la unidad de la conciencia que percibe y de la unidad del objeto percibido (no estando presente, por lo tanto, en lo que Hegel luego llamaría «certeza sensible», sino en la autoconciencia y en todo lo que sigue a partir de la autoconciencia y que la contiene, en el desarrollo del espíritu tal como el autor en cuestión describe en la *Fenomenología del espíritu*)<sup>7</sup> —unidad que a su vez es posible gracias a la unidad de la apercepción como tal—. Para el budismo, en cambio, el concepto en el sentido kantiano no es mejor que el reconocimiento de lo que es intuido sensorialmente: lo discursivo-abstracto no es mejor que lo intuitivo, y ambos resultan en un error básico —llamado avidya— cuando se toma sus contenidos por algo absolutamente verdadero o falso y se le atribuye un valor positivo, negativo o neutro.

Ya vimos (en una cita tomada de *Individuo, sociedad, ecosistema*) que la existencia de las categorías no prueba la verdad de éstas. Del mismo modo, la unidad de la apercepción, del sujeto o conciencia trascendental y del objeto trascendental (que no existen sino como condición de posibilidad de la conciencia empírica y el objeto empírico) no significa que éstos sean algo más que una ilusión. En el trabajo en desarrollo que he

---

<sup>7</sup>Para una crítica exhaustiva de la visión que Hegel presenta en la *Fenomenología del espíritu*, cfr. el segundo ensayo de mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema*, titulado «Filosofía de la historia y teoría de la evolución social, política, económica y global de la humanidad».

titulado *Kant y el budismo* (al cual luego se integrarán las ideas más importantes de este trabajo preparado para la materia «La crítica del Juicio», y que finalmente pienso sintetizar con el trabajo *Hume y el budismo* para producir el libro *Hume, Kant y el budismo*) he dedicado un capítulo entero a mostrar que la deducción trascendental, de ser vista como una prueba de la verdad del sujeto sobre la base de la verdad de las categorías y vice versa, no es más que una *petitio principii* —lo que Sexto Empírico llamó un «círculo»— y, de no ser vista como tal, no constituye ninguna prueba de nada ni tiene sentido alguno. No voy a entrar en este problema aquí, pues ya lo he hecho en el trabajo en cuestión, pero el asunto está íntimamente relacionado con la utilización (en «La dialéctica trascendental» de la CRP) de las tres clases de silogismos para establecer la unidad incondicionada de (1) las condiciones subjetivas de todas las representaciones en general (del sujeto o alma), (2) las condiciones objetivas en la esfera del fenómeno, y (3) las condiciones objetivas de la posibilidad de los objetos en general [asunto que todavía no he desarrollado —hasta ahora tengo sólo el esbozo del proyecto— y que constituye el próximo paso del proyecto en desarrollo *Kant y el budismo*]. Para concluir con estas demoras en el sendero, baste con decir que la dualidad sujeto-objeto es, para el budismo, lo que en términos kantianos podría ser designado como una «ilusión trascendental» mucho más básica, importante, todoabarcadora y engañosa que las ilusiones metafísicas de la razón a las cuales Kant aplicó el término en cuestión, y la cual entra en juego no sólo en las operaciones de lo que Kant (abriendo ilusorios pero insuperables abismos en la unidad del psiquismo o ánimo) designó como la razón, sino también en las de lo que el mismo autor llamó entendimiento, e incluso en las de lo que llamó sensibilidad (ya que en todas las operaciones de las tres supuestas «facultades» en cuestión entra en juego la dualidad sujeto-objeto y ésta adquiere la apariencia de una realidad dada, absolutamente verdadera, cuando no se trata más que de una ilusión). Por qué tiene esta dualidad un carácter ilusorio es algo que he explicado en el capítulo «La otra ilusión trascendental» de la obra de desarrollo *Kant y el budismo*.

Antes de llegar a la CJ deberíamos pasar por la CRPr; sin embargo, esto es algo que no puedo hacer, pues no he estudiado ese texto, sino que tan sólo he investigado cuáles son sus ideas generales. Mi crítica se inscribe en el marco de mi filosofía de la historia y está muy relacionada con las reflexiones que hago en la sección «El valor ético» del tercero y último de los ensayos de *Individuo, sociedad, ecosistema*, titulado «Teoría del valor—crónica de una caída». Baste aquí con citar una crítica a la concepción antieudemonista del imperativo categórico que desarrolla Kant y la concepción que éste tiene de la acción moral como algo que sólo puede realizarse en contra de la propia inclinación. La breve cita a la que me refiero es la siguiente:

Heráclito decía que no existiría la justicia sin la injusticia.<sup>8</sup> Los valores negativos no son mera ausencia de valor, pues son el resultado de un interés valorizador con signo negativo y no simplemente de la ausencia de interés. Ellos surgen interdependientemente con los valores positivos, pues no puede haber posición sin contraposición, concepto sin contraconcepto, valor positivo sin valor negativo: si el valor positivo depende de un *interés* positivo, el valor negativo dependerá de un *interés* negativo y no de una falta de interés (que sería sólo ausencia de valor). El imperativo de hacer el bien implica el imperativo de

---

<sup>8</sup>Fragmento DK 23, traducido por Kirk, en Kirk y Raven, *opere citato*. En la traducción del fragmento en Cappelletti, Angel J., 1972a, no se menciona la injusticia:

«No conocerían el nombre de la justicia, si tales cosas no existieran.»

evitar el mal, mientras que el anhelo de bien y el amor a éste implica el temor del mal y la repulsión hacia éste.

La paradoja radica en que la búsqueda de lo «positivo» y la lucha contra lo «negativo» engendran una mecánica invertida. Al afirmarnos como entes separados y autónomos que son fuentes de acción y decisión, y que deben alcanzar y/o adecuarse a los valores de los cuales se suponen separados, afirmamos y mantenemos nuestra ilusoria separación con respecto a lo que el valor y los valores representan. En consecuencia, el intento de alcanzar los valores y adecuarnos a ellos hace que nos sea cada vez más difícil encarnarlos. Por otra parte, lo que intentamos alcanzar no es ya la totalidad infragmentada y sus virtudes inherentes, sino una imagen de esa totalidad y/o de sus virtudes —la cual, como tal, constituye una deformación de lo que representa—. Así, pues, somos presa del principio de acción y reacción: todo esfuerzo por dirigirnos en la dirección de los valores produce una reacción que nos empuja en el sentido contrario, alejándonos de ellos.

Algo similar sucede con nuestros intentos de mantener a raya los antivalores o valores negativos: mientras más nos obsesionamos con mantenerlos a raya, más pensamos en ellos, manteniéndolos presentes y, por ende, haciéndonos susceptibles a su influencia. En términos de la relación entre proceso primario y proceso secundario, podríamos decir que, puesto que el proceso primario carece de negativos, lo que en el proceso secundario es negación, equivale en él a una afirmación: en el proceso primario lo que se produce es un *interesarse por el objeto*, y ese interesarse no distingue entre afirmación y negación. Es por esto que se dice que, una vez que valoramos algo, sea positiva o negativamente, ya no podemos ser indiferentes hacia ello: valorar es interesarse, lo cual pertenece al proceso primario, mientras que el signo de la valoración pertenece al proceso secundario. Y, siendo ello así, al negar algo en el proceso secundario, en el proceso primario sólo estamos haciendo presente lo que negamos y sometiéndonos a su influencia. Como sugirió Bateson (aunque sin referirse al problema de los valores), la única forma de superar la negación que nos ata a lo que negamos es desarrollándola hasta el extremo en el cual alcanza su reducción al absurdo y, no pudiendo ser «estirada» aún más, se revienta, como una liga que es estirada más allá de su máxima resistencia.<sup>9</sup>

Esto también puede ser explicado en términos de las impresiones e imágenes que tenemos de nosotros mismos. Como hemos visto en los ensayos anteriores, cuando el infante es castigado, él o ella aprende a percibirse a sí mismo como el objeto vergonzoso y maligno que el adulto que lo castiga percibe como ella o él. Así surgen la *sombra* de Jung y la *phantasia inconsciente* de Laing y Cooper —y éstas, incluso si el individuo aprende a identificarse con una autoimagen positiva a medida que se desarrolla, permanecerán siempre subyacentes en su psiquis, condicionando todos sus actos—. El monstruo subterráneo que de esta manera llega a instalarse en las profundidades del individuo contaminará subsiguientemente todos los intentos por hacer el bien que realice el ángel con el cual ella o él se identifica conscientemente.

En general, el hecho de que tengamos que estar siempre pendientes de evitar el mal y de hacer el bien, y de que debamos esforzarnos constantemente por ello, implica que si nos descuidamos y nos abandonamos a la espontaneidad de nuestra propia naturaleza haremos el mal. A su vez, el que al descuidarnos y abandonarnos a la espontaneidad de nuestra propia naturaleza hagamos el mal, implica que somos por naturaleza malos. Así, pues, el imperativo de hacer el bien y evitar el mal implica que somos por naturaleza malos

---

<sup>9</sup>Bateson, Gregory, recopilación 1972.

y, puesto que los seres humanos obramos según lo que sentimos que somos, si sentimos que somos malos tendremos una tendencia natural a obrar mal y grandes obstáculos para hacer el bien. El texto taoísta conocido como *Huainanzi* nos advierte:<sup>10</sup>

«Al actuar de acuerdo a la naturaleza se le llama la Vía (Tao); al alcanzar la naturaleza celestial se le llama la virtud (Te). Cuando se pierde la naturaleza, se valora el humanismo; cuando se pierde la Vía, se valora el deber. Por lo tanto, cuando el humanismo y el deber se instauran, la Vía y su virtud se desvían; cuando la música y el ritual adornan (la Vía), se pierde la simplicidad pura. Cuando se formulan lo correcto y lo incorrecto, los campesinos van a ciegas; cuando el jade y las perlas son apreciados, todos compiten.»

El mismo texto también nos dice:

«Los moralistas de hoy prohíben lo que se desea sin saber (cuáles son) las razones fundamentales (que hacen que surja) el deseo; prohíben lo que se disfruta sin saber (cuáles son) las razones básicas (que hacen que se produzca) el disfrute. Ello es semejante a tratar de detener un río haciendo un dique con las manos.

«Los moralistas no pueden conseguir que la gente no tenga deseos, pero pueden prohibir lo que la gente desea; no pueden conseguir que la gente tenga paciencia, pero pueden prohibir lo que complace a la gente. Incluso si el miedo al castigo provoca el temor de robar, ¿cómo va a compararse esto con liberar a la gente del deseo de robar?»

Y también:

«En un tiempo no existían las recompensas como método de persuasión, ni se utilizaban los castigos como amenazas. Las costumbres, los deberes y la conciencia no estaban definidos; no existían ni la censura ni el elogio, ni la amabilidad ni la mezquindad. Pero las personas no eran agresivas, tramposas, violentas o crueles las unas con las otras. Todavía carecían de autoconciencia.<sup>11</sup>

«Cuando las sociedades se deterioraron, había muchas personas y pocos bienes; se trabajaba duro para un vivir que siempre era insuficiente. En ese instante aparecieron la ira y la disuasión, por lo que empezó a valorarse la amabilidad.

«Al existir una gente amable y otra mezquina, se desarrollaron el partidismo y el favoritismo. La gente empezó a practicar deliberadamente el engaño y a utilizar el ingenio. La naturaleza se perdió y empezó a valorarse el deber.»

La dinámica de la interacción entre el proceso primario y el proceso secundario que ya hemos considerado, así como entre la *sombra* o *phantasia inconsciente* y la identidad consciente, explica por qué lo verdaderamente maligno emana del odio hacia el mal. Siendo odio, que es mal, el odio hacia el mal refuerza el mal en nosotros, haciéndolo doblemente malo y perverso. Y, lo que es peor, entonces, en contra del «pecador» y el «perverso» — como anota Patrick Ravnant—<sup>12</sup>

«las peores violencias se convierten en actos de piedad.»

En consecuencia, todos están dispuestos a apedrear a la adúltera. Como señala Michel Foucault,<sup>13</sup> en épocas pasadas la »justicia« permitía al pueblo cometer con el

---

<sup>10</sup>Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, pp. 20, 31 y 47.

<sup>11</sup>Como se señaló en «Filosofía de la historia», la autoconciencia (que representé con el punto «B» de la «espiral de simulaciones» de Laing) constituye el núcleo del error humano básico, que es la causa última del mal.

<sup>12</sup>Ravnant, Patrick, 1972; español 1978.

<sup>13</sup>Foucault, Michel, español, 1976.

condenado atrocidades peores que las que éste supuestamente había cometido con sus víctimas. ¿Qué efecto puede tener esto sobre la psiquis colectiva? Ronald D. Laing escribió:<sup>14</sup>

«Cuando la violencia se disfraza de amor, una vez que se produce la fisura entre sí-mismo y ego, interior y exterior, bien y mal, todo lo demás es una danza infernal de falsas dualidades. Siempre se ha reconocido que si partes el Ser por el medio, si insistes en tomar *esto* sin *aquello*, si te aferras al bien sin el mal, negando el uno por el otro, lo que sucede es que el impulso maligno disociado, ahora maligno en un sentido doble, regresa para impregnar y poseer el bien y transformarlo en sí mismo (o sea, en mal. Laing cita a Lao-tse:)

«Cuando el gran Tao se ha perdido, aparecen la benevolencia y el moralismo.  
Cuando surgen la erudición-inteligencia y la sagacidad, hay grandes hipócritas.  
Cuando las relaciones familiares ya no son armoniosas, tenemos la piedad filial y los padres devotos.  
Cuando una nación está en confusión y en desorden, los patriotas son reconocidos.»

La aparición de los valores nos aleja cada vez más de aquello que hemos transformado en ideal y en valor. Y cuánto más no será ello así si creemos que el ideal y el valor no serán alcanzados por el método que enseñaban los antiguos y que retomó Hume — o sea, porque ellos nos atraen naturalmente hacia sí, proporcionándonos felicidad en la medida en la que nos les acercamos— sino por el método que planteó Kant, para quien debemos adecuarnos a los valores morales: «porque es nuestro deber, que no implica en sí nada agradable que halague el gusto, sino que exige sumisión, dicta la ley, acalla los apetitos y se granjea el respeto en el alma». Esto no corresponde ni tan siquiera a los planteamientos más exotéricos del cristianismo, pues, para Santo Tomás, el individuo no puede imponer una ley a sus propios actos:<sup>15</sup>

«...nullus proprie loquendo actibus suis legem imponit.»

Por esto, Schopenhauer exclama ante la propuesta kantiana: «¡Ser mandado!, ¡qué moral de esclavo!», y dice que la moral kantiana es todo un artificioso castillo de naipes, tan ineficaz para tener a raya las pasiones humanas como una jeringa para apagar un incendio. En términos del ejemplo del incendio, nosotros diríamos más bien: «tan eficaz como la gasolina». Sin duda alguna, la ética kantiana se merece la burla de que Schiller la hace objeto:<sup>16</sup>

«Gustoso vine en ayuda de mis amigos; lástima que lo hice por inclinación natural, y por ende me molesta el escrúpulo de que no fui en ello virtuoso. No hay más remedio que tratar de despreciarlos y hacer con asco lo que te manda el deber.»

Para ilustrar la mecánica invertida que emana del imperativo moral, quizás lo mejor sea considerar los efectos de una de sus instancias más extremas, como lo es el imperativo de amar a alguien. El amor no depende de la voluntad, sino de la espontaneidad: o bien surge espontáneamente, o bien no surge. El imperativo de amar a alguien se transformará en un impedimento para amar a esa persona, pues el ejercicio de la voluntad bloqueará la espontaneidad, que es lo único que podría hacer brotar el amor que la voluntad intenta producir. Así, pues, el imperativo de amar a alguien es lo que Gregory Bateson llamó un

---

<sup>14</sup>Laing, Ronald David, 1968.

<sup>15</sup>S. T. I-II, 93, 5. En Hirschberger, español, 1954; décima edición, 1979.

<sup>16</sup>Citado en Hirschberger, *op. cit.*, p. 213.

«doble constreñimiento patógeno», aunque de un tipo más o menos benigno. Comprendiendo esto, en vez de decirnos que *debemos* amar a Dios, las religiones teístas deberían recomendarnos que pidamos Su gracia para lograrlo.

Como hemos visto, los valores —y, aún más, el imperativo de realizar el valor por fuerza del deber— nos alejan cada vez más de aquello que hemos transformado en ideal y en valor. A medida que nos alejamos de aquello que hemos transformado en ideal y en valor, nos alejamos aún más de la sabiduría y la perfecta espontaneidad que emanan del Logos o Tao. Y, a medida que nos hacemos menos sabios y nos «alejamos» más y más del Logos o Tao, vamos creando nuevos valores cada vez más inauténticos, los cuales nos alejan aún más de la perfección y producen, cada vez en mayor medida, lo contrario de la plenitud, la satisfacción y la conducta que beneficia a todos los seres. Finalmente, el autoengaño alcanza su extremo lógico y así llegan a imperar valores que son el absoluto contrario de lo que indican sus nombres.

Este proceso es el de sucesión de Edades o Eras que plantearon los Antiguos, tanto en Oriente como en Occidente. En términos de la versión triádica de la teoría de las eras, podríamos decir que en el *satyayuga* o «Era de la Verdad» —cuyo equivalente grecorromano es la Edad de Oro— los seres humanos (son) lo que el valor representa. Luego, en el *dharmayuga* o «Era de la Ley», los seres humanos han llegado a sentirse separados del estado que el valor representa y han producido los valores al reificar los varios aspectos de dicho estado. Finalmente, en el *kaliyuga* o «Era de la Oscuridad», que corresponde a la Edad de Hierro grecorromana, los valores más o menos objetivos que imperaban en la época posterior a la «caída» son remplazados por falsos valores que no corresponden a la reificación de las características de la Edad de Oro, y que cada vez producen en mayor medida el mal y la infelicidad y nos alejan en mayor medida del bien y la felicidad.

Sucede que, como se señaló al considerar la verdad y el valor, después de la caída los seres humanos conservan una memoria del Logos o Tao: de esa verdad que se encuentra por encima de su ilusoria «inteligencia particular», de la cual esta última es en verdad una función. Por ende, tienen fe en una verdad superior a su «intelecto» o «razón particular», y respetan y honran esa verdad, sin rebelarse contra ella. Así, pues, se acogen a los valores más «objetivos» y no experimentan tanto sufrimiento, pues no experimentan el dolor que emana del rechazo que surge de la rebelión. Esto, no obstante, permitirá que más adelante —cuando la ilusoria separación de los seres humanos con respecto al Logos se acentúe— algunos individuos sean asociados por las masas a la verdad que han aprendido a venerar y respetar y, en consecuencia, éstas depositen en ellos una especial autoridad. Si los individuos en cuestión han sido poseídos por el egoísmo, la «autoridad» depositada en ellos impulsará la división entre gobernantes y gobernados, así como la explotación económica.<sup>17</sup> Y, puesto que la gente respeta profundamente lo que asocia a lo sagrado, se dejará gobernar y explotar sin poder rebelarse para impedirlo.

---

<sup>17</sup>El marxismo tiende a derivar las divisiones de poder de las divisiones económicas, mientras que el pensamiento ácrata —reforzado recientemente por trabajos antropológicos y de la prehistoria de la economía como los de Clastres, Lizot y Sahlins— tiende a considerar las divisiones económicas como un desarrollo tardío de las divisiones de poder. La mitología prebudista bönpo (*bon-po*) del Tíbet, que coincide en esto con el marxismo, considera que la aparición de la propiedad privada engendra la necesidad de una autoridad, la cual es a su vez fuente de divisiones económico-sociales más pronunciadas.

Más adelante, una vez que la memoria de esa verdad superior se haya perdido, los seres humanos se rebelarán contra el orden imperante. Por un lado, intentarán imponer a la naturaleza el orden que concibe su ilusorio «entendimiento privado», desarrollando la ciencia y la tecnología, y así producirán a la larga la crisis ecológica. Por el otro, intentarán transformar el injusto orden social imperante, lo cual les dará la posibilidad de restablecer el orden perfecto de la Edad de Oro o Era de la Verdad, siempre y cuando, habiendo logrado transformar al mismo tiempo su propia psiquis —lo cual implica haber recuperado la «sabiduría sistémica» que disuelve la ilusión de un «entendimiento privado» en el Logos del cual todo entendimiento es una función, y haberse liberado de toda estructura jerárquica y opresiva— eviten reproducir el gobierno externo al individuo, las diferencias de clases y el resto de los males propios del kaliyuga.

## Notas sobre la *Crítica del juicio*

Bien, ahora podemos finalmente entrar en nuestra meta: la CJ de Kant, que es el tema del curso.

La *Crítica del juicio* llena un vacío dejado por las dos primeras críticas —un vacío que se encuentra entre ellas en la medida en la que la Facultad de Juzgar (*Urteilkraft*), que de ahora en adelante indicaré con las iniciales FJ, «tiene su lugar» entre el entendimiento —núcleo de la Facultad de conocimiento— y la razón —núcleo de la Facultad de desear—. Así, pues, aunque cronológicamente la CJ es la tercera de las críticas, en este sentido ella es la segunda —y, según Pablo Oyarzún, «es la primera en el orden menos visible de lo crítico»—.

No es que los juicios no hubiesen sido considerados por Kant antes de que éste escribiese la CJ; ya en la CRP, Kant se había ocupado de los juicios determinantes. Ahora bien, estos juicios no funcionan, para Kant, en base a una facultad propia, pues los mismos se basan en principios a priori que radican para él en el entendimiento y que, al ser aplicados por medio de juicios determinantes, organizan, tanto nuestra experiencia misma, como nuestra investigación de la naturaleza. Los juicios determinantes determinan lo particular en base a principios generales, siguiendo una *dirección* deductiva pero al mismo tiempo siendo fuente de una organización dada de la experiencia. Si no pusiésemos en nuestra experiencia las categorías que radican en el entendimiento, organizándola en base a éstas, nuestra experiencia sería un verdadero caos en el que sería imposible encontrar o poner sentido alguno.

Para que la FJ pueda ser para Kant una «facultad superior del psiquismo o del ánimo», ella tiene que proceder en base a principios a priori que le sean propios y que no tome prestados de ninguna otra facultad. Y esto sucede sólo en los juicios reflexionantes —jamás en los determinantes—. Los juicios reflexionantes tienen que encontrar las leyes empíricas en las que debe enmarcarse a las experiencias particulares y, en este sentido, siguen la dirección de la inducción (y sin más pueden ser considerados inductivos). ¿Por qué debe la FJ tener sus propios principios a priori para poder aplicar juicios reflexionantes? Porque de otro modo no intentaríamos siquiera buscar tales leyes; las buscamos porque tenemos la idea a priori de que para todas las cosas naturales pueden hallarse conceptos empíricamente determinados<sup>18</sup> y de que la multiplicidad de la experiencia constituye una naturaleza en el sentido de «sistema regido por leyes empíricas» y, en particular, un sistema regido por principios (igualmente empíricos) que hacen posible la ciencia —tales como la *lex parsimoniae*, la *lex continui in natura*, la *principia praefer necessitatem non sunt multiplicanda* y otras por el estilo—. <sup>19</sup> Esto implica que debemos tener un concepto a priori de naturaleza que nos permite buscar tales leyes y, del mismo modo, que este principio no puede radicar en el entendimiento. En efecto, Kant nos dice que, si bien la experiencia constituye un sistema según *leyes trascendentales*, que contienen la condición de posibilidad de la experiencia en general, es posible una *tan infinita diversidad* de leyes empíricas y una *tan grande heterogeneidad de formas* de la naturaleza que pertenecerían a la experiencia particular, que el concepto de un sistema con arreglo a estas leyes (empíricas) tiene que serle completamente ajeno al entendimiento, y no se puede concebir ni la posibilidad, ni menos aún la necesidad, de un todo semejante. Si,

---

<sup>18</sup>Primera versión de la Introducción, p. 17 de la versión original alemana.

<sup>19</sup>Introducción, p. A-XXIX/B-XXXI (A se refiere a la 1a ed. y B a la 2a) de la versión original alemana.

como acabamos de ver, los presupuestos del uso de la FJ reflexionante tienen que ser a priori y por otra parte no pueden radicar en el entendimiento, deben radicar en otra facultad superior del ánimo o psiquismo. ¿Radicarán en la razón? Para Kant, el entendimiento es la facultad del conocimiento de lo universal —o sea, de las reglas—, que proporciona a priori leyes de la naturaleza; en cambio, la razón es la facultad de la determinación de lo particular por lo universal —o, lo que es lo mismo, de la derivación de principios—, que proporciona a priori leyes de libertad (mientras que la facultad de juzgar es la facultad de subsunción de lo particular bajo lo universal). Puesto que ya hemos visto que los principios a priori a los que nos hemos referido y que sirven para el funcionamiento de la FJ reflexionante no son categorías del entendimiento puro y no se encuentran de ningún modo en el entendimiento, y puesto que los mismos no pueden ser derivados de principios de libertad, Kant establece que la FJ tiene sus propios principios a priori [«Esta conformidad a ley contingente en sí misma (según todos los conceptos del entendimiento), que la facultad de juzgar (sólo en favor de sí misma) presume de la naturaleza y presupone en ésta, es una conformidad formal a fin de la naturaleza, que nosotros sin más *admitimos* en ella, pero por la cual no se funda ni un conocimiento teórico de la naturaleza, ni un principio práctico de la libertad, no obstante se da un principio para el enjuiciamiento e investigación de la naturaleza, a fin de buscar leyes universales para experiencias particulares, un principio según el cual las hemos de llevar a cabo, para obtener aquella vinculación sistemática que es necesaria a una experiencia coherente, y que tenemos razón de admitir a priori].<sup>20</sup> (Del mismo modo, cuando observamos entes de la naturaleza —desde los cristales hasta los animales— que no podemos explicar en los términos mecanicistas de una mera sucesión de causas efectivas y sus efectos, sino que necesariamente traen a nuestra mente la idea de una causa final en base a la cual los mismos están estructurados y organizados —aunque no incurramos en la ilusión trascendental suponiendo que algún Dios o algún principio intencional de la naturaleza los estructuró y organizó— esta idea no se deriva de la experiencia y debe por lo tanto ser a priori.)<sup>21</sup>

Este «principio para el enjuiciamiento e investigación de la naturaleza, a fin de buscar leyes universales para experiencias particulares, un principio según el cual las hemos de llevar a cabo, para obtener aquella vinculación sistemática que es necesaria a una experiencia coherente, y que tenemos razón de admitir a priori», es el principio a priori de la *Urteilkraft* que, para Kant, hace posible las ciencias empíricas,<sup>22</sup> permitiendo —en beneficio del propio uso de la FJ— que podamos suponer que es siempre posible ascender de lo particular empírico a lo general que es igualmente empírico, en pos de la unificación de las leyes empíricas (y no es posible atribuir el origen de este principio a la experiencia, pues sólo bajo su suposición es posible llevar a cabo experiencias de modo sistemático);<sup>23</sup> al establecerlo, queda establecida la división tripartita de las «facultades superiores del ánimo o psiquismo» (aunque, como ya hemos visto, no se trata de tres facultades separadas, independientes y autosuficientes, sino más bien de una forma de dividir un único psiquismo que, por la forma misma en que fue concebida, tiende a hacernos ver lo uno como múltiple y a crear ilusorios abismos donde no los hay).

---

<sup>20</sup>Primera versión de la Introducción, p. 9 de la versión original alemana.

<sup>21</sup>El empirista idealista Berkeley exclamó: «qué previsión la que hay en el cuerpo del vegetal y del animal».

<sup>22</sup>*Ibidem*, pp. 14-15.

<sup>23</sup>*Ibidem*, pp. 15-16.

Mientras que los principios de los juicios determinantes son principios para la naturaleza, el ya mencionado principio de la FJ reflexionante —por el cual es pensada la naturaleza según leyes empíricas— es sólo un principio para el uso lógico de la FJ —que es ciertamente trascendental en cuanto a su origen, mas solamente para considerar a priori la naturaleza en cuanto cualificada para un *sistema lógico* de su diversidad bajo leyes empíricas—. En efecto, el mismo no sirve en ningún sentido a la naturaleza ni la determina, y sólo sirve a la FJ para su propia actividad reflexionante (por ejemplo, para «hacer ciencia» y establecer sistemas científicos). Mientras que la FJ determinante *especifica*, la FJ reflexionante *clasifica*; ahora bien, para poder *clasificar*, la FJ reflexionante tiene que suponer que la naturaleza misma *especifica* sus leyes universales con acuerdo a algún principio. Y esta suposición es parte esencial del principio a priori de la FJ reflexionante.<sup>24</sup>

La primera división que encontramos en la CJ reflexionante es la que distingue los juicios teleológicos de los juicios estéticos. Ambos son juicios reflexionantes, pero mientras que los primeros tienen una referencia objetiva, la de los segundos es subjetiva. En vez de proceder de la manera sistemática que se espera en un trabajo de esta índole y comenzar explicando la división entre uno y otro tipo de juicio reflexivo, comenzaremos señalando cómo es que Kant supera los conceptos de juicio estético y de belleza que habían predominado hasta Leibniz y Wolff, mostrando que los mismos se aplican a los juicios teleológicos —los cuales suponen una finalidad objetiva en la naturaleza y en aquellos de sus objetos que constituyen todos orgánicos, aunque no afirmen la existencia de dicha finalidad en la naturaleza (o sea, aunque no afirmen que la naturaleza sea un ser inteligente que conciba fines, ni tampoco que los productos de ésta sean productos de un ser supramundano que crea la naturaleza y sus objetos con arreglo a fines)— y no a los juicios estéticos propiamente dichos. En particular, esto se aplica al concepto de una «perfección» en el objeto de apreciación estética.

En su famosa obra *La béatitude* (1710-1), Leibniz definió el placer que se encuentra indisolublemente ligado al juicio estético (y a algunos otros tipos de juicio) en una forma enteramente intelectual: como el sentimiento de la perfección que se percibe, ya sea fuera de nosotros, ya en nosotros mismos. En esto, el autor alemán de la *Monadología* seguía una larga tradición de emisión de lo que Gregory Bateson designó como «hipótesis dormitivas» —aquellas hipótesis que, como la explicación según la cual el opio induce sueño porque «contiene un principio dormitivo», no dicen nada nuevo, constituyendo así juicios analíticos (tautologías) que pasan por juicios sintéticos, y «durmiendo» nuestra capacidad de obtener verdaderos conocimientos—. En efecto, identificar la belleza con la perfección no era algo esencialmente diferente de afirmar —como el padre del racionalismo, Descartes—<sup>25</sup> que un objeto es tanto más bello cuanto menos diferentes sean unos de otros sus elementos y cuanto mayor sea la proporción entre ellos (siendo esta proporción aritmética y no geométrica). Y, lo que es peor, tales afirmaciones, además de constituir juicios analíticos que no aportan ningún conocimiento nuevo, están mal referidas

---

<sup>24</sup>*Ibidem*, p. 20; en dicha página también se definen los conceptos de «especificación» y «clasificación».

<sup>25</sup>En la CRP, en la «Refutación del idealismo» uno de los tipos de idealismo que se intenta refutar es el «idealismo problemático» de Descartes.

a su objeto, de modo que lo que se dice de éste no es sólo tautológico, sino que no se refiere a su objeto (el juicio estético) sino a otro diferente (el juicio teleológico).<sup>26</sup>

Al referir el juicio de gusto en general y, en particular, el juicio estético de reflexión<sup>27</sup> a una conformidad a fin con respecto a nuestras facultades y disposiciones —en cierta medida partiendo de la idea de Diderot según la cual la belleza era la conformidad de la imaginación con el objeto— Kant superó las hipótesis dormitivas y obtuvo el tipo de «conocimiento nuevo» que debe surgir de los juicios sintéticos —aunque, como veremos, en el fondo Kant haya errado y no haya hecho más que intentar encontrar una sustentación de sus propios gustos culturalmente condicionados y de las ideas metafísicas que surgían de su propia «ilusión trascendental»—.

A fin de refutar a Leibniz, Kant se pregunta:

«¿Acaso no significa nuestro concepto de una conformidad a fin de la naturaleza precisamente lo mismo que dice el concepto de *perfección*, y no es, por lo tanto, la conciencia empírica de conformidad a fin subjetiva, o el sentimiento de placer por ciertos objetos, la intuición sensible de una perfección, como quisieran algunos que se definiese en general el placer?»

Y su respuesta es:

«La perfección, como mera completud de lo mucho, en la medida en que, junto, constituya algo uno, es un concepto ontológico que es idéntico al concepto de la totalidad (*Allheit*) de un compuesto (por medio de la coordinación de lo múltiple en un agregado, o, al mismo tiempo, en la subordinación de aquélla al modo de principios y consecuencias en una serie), y que no tiene que ver en lo más mínimo con el sentimiento de placer y displacer. La perfección de una cosa en la referencia de su multiplicidad a un concepto de ella es solamente formal. Pero si hablo de *una* perfección (de las cuales puede haber muchas en una cosa bajo el mismo concepto de ésta), siempre se halla como fundamento el concepto de algo en cuanto fin, al cual es aplicado el concepto ontológico de la concordancia de lo múltiple con respecto a algo uno. Este fin, empero, no ha de ser siempre un fin práctico, que suponga o incluya un placer por la existencia de un objeto, sino que también puede pertenecer a la técnica y por lo tanto atañe meramente a la posibilidad de las cosas, siendo *la conformidad a ley de un enlace contingente de lo múltiple* (que hay) en el objeto. De ejemplo puede servir la conformidad a fin que a propósito de un exágono regular es necesariamente pensada en cuanto a su posibilidad, cuando es enteramente casual que seis líneas rectas se topen en un plano (formando) precisamente ángulos iguales, pues este enlace legal supone un concepto que, como principio, lo hace posible (Nota de E.C.: lo cual no implica que la naturaleza o un Dios hayan pensado este concepto; es la FJ la que siente la necesidad de introducirlo, *como si* fuese algo objetivo).»

Ahora bien, lo anterior se refiere al juicio teleológico, pues:

---

<sup>26</sup>Una tautología no puede ser falsa en tanto que esté bien estructurada como silogismo; sin embargo, si la aplicamos a un objeto al que la misma no conviene, no hay duda de que habrá una falla en nuestro razonamiento.

<sup>27</sup>Kant distingue entre el agrado y la belleza, pues, como veremos en la cita que sigue, el agrado requiere para él mero sentido, mientras que la belleza requiere (también mera) reflexión, sin concepto alguno. En esto ambas operaciones —la que hace posible el agrado y la que aprecia la belleza— se distinguen del juicio teleológico, que requiere razón en la medida en la que se piensa la conformidad a fin como algo objetivo (aunque no se atribuya finalidad a la naturaleza o algún Dios que la produzca a ella y a sus entes, lo cual constituiría ya una manifestación de la ilusión trascendental).

«Una conformidad a fin objetiva de esta índole, observada en las cosas de la naturaleza (principalmente en seres organizados), es pensada como objetiva y material y lleva necesariamente en ella el concepto de un fin de la naturaleza (uno efectivo o uno {que meramente} se le inventa a ésta), en referencia al cual atribuimos también perfección a las cosas; el juicio sobre ello se llama teleológico y no conlleva ningún sentimiento de placer, al igual que no cabe que se lo busque de ningún modo en el juicio sobre el mero enlace casual.

«En suma, pues, el concepto de perfección como conformidad a fin objetiva no tiene nada que ver con el sentimiento de placer, ni éste con aquél. Al enjuiciamiento de esa conformidad a fin pertenece necesariamente un *concepto* del objeto; al enjuiciamiento a través del placer, al contrario, no le es necesario ése, y la simple intuición empírica puede procurar tal placer. En cambio, la representación de una conformidad a fin subjetiva del objeto es incluso idéntica con el sentimiento de placer (sin que para ello fuese requerible el concepto abstracto de una relación final), y entre esta conformidad a fin subjetiva y aquella otra hay un muy grande abismo. Pues {para saber} si lo que es subjetivamente conforme a fin lo es también objetivamente, se requiere una investigación la más de las veces extensa, no sólo de la filosofía práctica, sino también de la técnica, sea de la naturaleza, sea del arte, es decir, que para hallar conformidad a fin en una cosa se requiere razón; para hallar agrado, mero sentido, y para encontrar belleza en ella, nada más que la mera reflexión (sin concepto alguno) sobre una representación dada.»<sup>28</sup>

Por esto, Kant piensa que Leibniz se equivocaba cuando entendía el juicio estético en términos de *conocimiento*.<sup>29</sup> El juicio estético no implica mero conocimiento como tal

---

<sup>28</sup>Primera versión de la Introducción, pp. 34-6 de la versión original alemana.

<sup>29</sup>Para Leibniz, el placer era la fase sentimental de un trabajo intelectual; el *conocimiento* de la perfección del objeto, y esta perfección misma, constituían el fenómeno primario. En sus Cartas Kallias, Schiller compara las posiciones de los «perfeccionistas» con las de Burke, las de Kant y las suyas propias:

«Es interesante darse cuenta de que mi teoría es una cuarta forma posible para definir lo bello. Lo bello se explica o bien de manera objetiva o subjetiva; esto es, o bien de manera sensible-subjetiva (como Burke y otros), o racional-subjetiva (como Kant), o bien de manera racional-objetiva (como Baumgarten, Mendelssohn y toda la muchedumbre de los amantes de la perfección [incluyendo a Wolff y los «wolffainer»]), o finalmente, de manera sensible-objetiva: un término que sin duda te resultará en principio difícil de entender, a no ser que compares las otras tres formas entre sí. Cada una de las teorías mencionadas tiene a su favor una parte de la experiencia y contiene evidentemente una parte de la verdad. El error parece haber consistido en haber tomado únicamente aquella parte de la belleza correspondiente a cada teoría concreta, por la belleza misma. El discípulo de Burke tiene toda la razón frente al de Wolff, al afirmar la inmediatez de lo bello, su independencia con respecto a los conceptos; pero no tiene razón frente al kantiano, porque sitúa lo bello en el mero carácter emocional de la sensibilidad. El hecho de que la mayoría de las bellezas de la experiencia que tienen en mente no sean ni con mucho completamente libres, sino seres de naturaleza lógica sometidos al concepto de una finalidad, como es el caso de todas las obras de arte y de la mayor parte de las bellezas naturales, este hecho parece haber inducido a error a todos aquéllos que consideran la belleza como una perfección de carácter intuitivo, puesto que, de este modo, lo que era lógicamente bueno pasó a confundirse con lo bello. Kant pretende solucionar el problema estableciendo la hipótesis de una pulchritudo vaga y fija, de una belleza libre e intelectualizada, y afirma, un tanto singularmente, que toda belleza que se halle sometida al concepto de finalidad no es una belleza pura. Y que, por lo tanto, un arabesco y todo aquello que tenga un carácter semejante, considerado en cuanto a belleza, es más puro que la más elevada belleza humana. pienso que su puntualización puede ser muy útil para separar lo lógico de lo estético, pero en realidad me parece que equivoca por completo el concepto de belleza. Pues la belleza se muestra justamente en todo su esplendor cuando supera la naturaleza *lógica* de su objeto y, ¿cómo puede superarla si no encuentra resistencia alguna? ¿Cómo puede dar su forma a una materia enteramente informe? Yo tengo cuando menos la convicción de que la belleza es sólo la forma de una forma, y de que

(entendimiento) ni la proyección de la idea de una libertad como algo objetivo que haya concebido un fin (razón —incluso si, como en el juicio teleológico, se está consciente de que la atribución de finalidad no implica la atribución de ésta a la naturaleza como si ésta fuese un ser libre, ni a un Dios u otra libertad supramundana, evitando con ello la ilusión trascendental—). Más aún, el juicio estético es para Kant *desinteresado* en la medida en la que no persigue otra finalidad más allá del placer que para Kant «es idéntico al mismo».<sup>30</sup> Kant continúa:

«La facultad estética de reflexión juzga, pues, solamente sobre esa conformidad a fin subjetiva (no sobre la perfección) del objeto: y cabe preguntarse entonces si {ello ocurre} sólo *por medio* del placer o displacer que allí se siente, o si {ocurre} incluso a través del mismo, de modo que el juicio determine a la vez que con la representación del objeto *tiene* que ir ligado placer o displacer.»<sup>31</sup>

Más adelante, Kant nos dirá que los juicios de gusto o juicios estéticos, si bien pretenden tener necesidad, no dicen que cada cual deba juzgar así (lo cual plantearía un problema para la psicología empírica y no para la filosofía trascendental), sino que *se debe*

---

aquello que denominamos su materia ha de ser decididamente una materia ya formada. La perfección es la forma de una materia; la belleza es, en cambio, la forma de esa perfección, la cual se comporta, pues, frente a la belleza como la materia con respecto a la forma.»

Siguiendo la tradición filosófica occidental, Schiller basa su crítica a Kant y su propia concepción de la belleza en la distinción entre materia y forma, que es menos «real» que la distinción kantiana entre las facultades del psiquismo o ánimo humano. Mi propia teoría es que los primeros entes que tuvieron valor estético eran los que eran capaces —en términos de la frase de Blake en *The Marriage of Heaven and Hell*— los que tenían la propiedad de «limpiar las puertas de la percepción» de modo que pudiésemos apreciar todo en su infinita maravilla, y que, más adelante, después de la «revolución neolítica» y sobre todo después del ascenso de la «razón» en la Grecia del siglo VI a.J.C., se valoró las formas que —en parte por su concordancia con las disposiciones naturales del psiquismo en esa misma época, en parte debido a condicionamientos culturales que se fueron desarrollando de diversas maneras en distintas culturas, eran fuente de «placer estético». Sin embargo, no me interesaría definir la belleza, pues el tipo de arte que me interesa es el visioanario y, en lo que respecta a la naturaleza, no me interesa definir qué es lo que gusta en ella, a menos que se trate justamente de la potencialidad de algunos de ellas de «limpiar las puertas de la percepción». Como no puedo explicar aquí mi propia teoría estética, que depende de una filosofía de la historia particular, pido que se haga una lectura rápida de mi ponencia «Aesthetics for a New Age» y de la sección sobre el valor estético en el último de los tres ensayos de mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema* (el titulado «Teoría del valor—crónica de una caída»).

<sup>30</sup>Cabe señalar que el desinterés es un elemento con el cual Kant se propuso enfrentar las pretensiones utilitaristas de los ingleses; Heidegger y Gadamer (entre otros) están en lo cierto cuando afirman que este desinterés es desinterés con respecto a algo ulterior pero no con respecto a la obra de arte que es contemplada, pues el interés por lo bello es un interés en su máximo grado (cfr. el capítulo «Kants Lehre vom Schönen. Ihre Missdeutung durch Schopenhauer und Nietzsche» en las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche de 1936/7, así como el artículo de Gadamer «Anschauung und Anschaulichkeit»).

Del mismo modo, cabe señalar que la utilización del concepto de «desinterés» y de «finalidad sin fin» como base para las teorías del «arte por el arte» contradice la afirmación de Kant según la cual la belleza es coincidencia de forma y contenido, denotación y connotación.

<sup>31</sup>Primera versión de la Introducción, p. 36 de la versión original alemana.

Como hemos visto, Kant dice que el sentimiento de placer es *idéntico* a la representación de una conformidad a fin subjetiva (primera versión de la Introducción, p. 64 de la versión original alemana), que es interna en el caso de la belleza y relativa en el caso de la sublimidad (primera versión de la Introducción, p. 66 de la versión original alemana). Sin embargo, la verdad es que el placer es el resultado del juicio estético; en *Individuo, sociedad, ecosistema*, en «Steps to a Comparative Evolutionary Aesthetics—China, India, Tibet and Europe» y en «Aesthetics for a New Age» he mostrado que el sentimiento de placer en el juicio estético es el resultado de la aceptación que surge al enjuiciar algo como bello.

juzgar así, lo que equivale a decir que tienen por sí mismos un principio a priori. Y, puesto que para Kant los principios a priori son la base de la validez objetiva de los productos de las operaciones de nuestro psiquismo o ánimo, lo que Kant pretende es establecer la validez objetiva de sus propios juicios de gusto, ignorando con ello el hecho de que los mismos están en gran medida condicionados por su propia educación dentro de una cultura dada. En efecto, en la Introducción definitiva a la CJ (A-XLIV-XLV/B-XLVI-XLVII) Kant escribe:

«Un juicio de experiencia singular, por ejemplo, de alguien que percibe en un cristal de roca una gota de agua móvil, exige con derecho que a cada uno de los demás le parezca de igual modo, porque ha emitido este juicio según las condiciones universales de la facultad de juzgar determinante bajo las leyes de una experiencia posible en general. Igualmente tiene derecho a pretender el asentimiento de todos aquél que siente placer en la mera reflexión sobre la forma de un objeto, sin atención a concepto alguno, aunque este juicio sea un juicio empírico y singular; porque el fundamento para este placer se encuentra en la condición universal, aunque subjetiva, de los juicios reflexionantes, a saber, la concordancia conforme a fin de un objeto (sea éste un producto de la naturaleza o del arte) con la relación recíproca de las facultades de conocimiento que se requiere para todo conocimiento empírico (la imaginación y el entendimiento). En el juicio de gusto, pues, el placer depende ciertamente de una representación empírica y no puede ser enlazado a priori con ningún concepto (no se puede determinar a priori cuál objeto será o no adecuado al gusto; se tiene que hacer la prueba); pero es el fundamento de determinación de este juicio solamente porque se es consciente de que reposa meramente en la reflexión y en las condiciones universales, aunque sólo subjetivas, de la concordancia de ésta con el conocimiento de los objetos en general, para los cuales es conforme a fin la forma del objeto.»

Así, pues, para Kant quien aprecia estéticamente la *Venus* de Milo y *La reflexión del filósofo* de Rembrandt, tiene derecho a pretender asentimiento del yanomami, el esquimal, el bosquímico, el japonés, el hindú, el zulú, el tibetano y el individuo humano del paleolítico en cualquier región del mundo. Sin embargo, es evidente que no todos éstos asentarán a la extraordinaria belleza de tales obras de arte —tal como antes de la exposición de París que inspiró a varios de los que desarrollarían el movimiento impresionista, casi absolutamente todos los europeos eran incapaces de apreciar la pintura china (a tal grado, que los cuadros chinos que se expusieron en esa ocasión llegaron a París como envoltorios de piezas de porcelana)—. Del mismo modo, los primeros impresionistas fueron rechazados en el salón oficial de París precisamente porque nadie era capaz de apreciar su pintura —y, sin embargo, hoy en día prácticamente todos los franceses son capaces de apreciar (o por lo menos simulan que son capaces de apreciar) la pintura de los impresionistas—.

Algo similar ocurre con el juicio teleológico. Kant nos dice que:

«...la unificabilidad descubierta de dos o más leyes empíricas heterogéneas bajo un principio que las abarca a ambas es el fundamento de un placer muy notorio, y aún a menudo e admiración, e incluso de una tal que no cesa, por harto familiarizados que estemos con su objeto. Es verdad que ya no sentimos placer notorio alguno a propósito de la aprehensibilidad de la naturaleza y de la unidad de su división en géneros y especies, por medio de la cual la conocemos según sus leyes particulares, pero de seguro que lo hubo en

su momento, y sólo porque hasta la experiencia más vulgar sería imposible sin ella, se ha mezclado paulatinamente con el mero conocimiento y ya no se lo nota particularmente.»<sup>32</sup>

Kant implica, pues, que el individuo humano del paleolítico tiene que obtener placer, por ejemplo, del descubrimiento de «leyes empíricas superiores y más universales» a partir de «leyes empíricas inferiores y menos universales» —mientras que, en cambio, no es posible un principio a priori que haga que los seres humanos perciban como sujetos a tales entidades naturales como los árboles, los lagos, los ríos, etc.—. En otras palabras, habría que subrayar la enorme medida en la que a Kant se aplica lo que Heidegger del humanismo: que para éste «*homo humanus = homo romanus*». Del mismo modo, cuando se producen muchas de las que Kant llama «patologías» —por ejemplo, el tomar el honor y/o la fama como objetivos en sí mismos— para las cuales no encontramos base en la experiencia, por el mero hecho de que Kant las considere como indeseables y patológicas, nuestro autor ni siquiera se atreve a sospechar que las mismas puedan también estar basadas en principios a priori. (Claro está, dichas patologías no existían en el paleolítico, sino que surgen en una era determinada, pero lo mismo se aplica a la capacidad de apreciar estéticamente muchas de las grandes obras de arte de Europa. Si Kant piensa que lo segundo tiene que estar basado en un principio a priori pero lo primero no puede estarlo, es precisamente porque todavía conserva ideas metafísicas que surgen de la ilusión trascendental —tales como la idea de que Dios está en el origen de todo y un ser perfecto no podría haber puesto patologías en nosotros—. Se trata, pues, del mismo error que se señaló al comienzo de la Introducción en una cita de *Individuo, sociedad, ecosistema*: aunque «no podemos recurrir a Dios hasta no haber efectuado la crítica», sus hipótesis filosóficas implican la referencia a un *Deus non deceptor* externo a nosotros, como el de la teología cristiana, y serían absurdas frente a la hipótesis *lila* a la que me referí en la ya mencionada cita.)

En el Prefacio a la primera edición (1790), Kant dice que el enjuiciamiento lógico según conceptos (de los cuales jamás se puede extraer una consecuencia inmediata para el sentimiento de placer y displacer) podría haber sido en todo caso anexada a la parte teórica de la filosofía, junto a una limitación crítica del mismo, pero que lo enigmático en la FJ, que hace necesaria una sección especial para esta facultad, es el sentimiento de placer y displacer. Por lo tanto, quizás sea éste el núcleo de la CJ.

De ser así, quizás lo más importante de la CJ sea la Primera Parte —la «Crítica de la FJ estética»— y en particular la «Analítica de la FJ estética» con sus dos libros: «Analítica de lo bello» y «Analítica de lo sublime» (La «Deducción de los juicios estéticos puros» es algo que no tuve tiempo de considerar; sin embargo, incluyo el trabajo sobre Kant en el cual rechazo la Deducción trascendental de la CRP; de seguir adelante con el proyecto de producir el libro *Hume, Kant y el budismo*, tendría que ocuparme de la «Deducción de los juicios estéticos puros» en base a lineamientos semejantes a los seguidos en mi refutación de la Deducción trascendental de la CRP.

Las ideas de Kant sobre lo sublime bien podrían tener su base en las ideas de Burke y de Mendelssohn (aunque difiere en gran medida de ambos; en particular, cabe mencionar que, a diferencia de los dos autores en cuestión, Kant no acepta que el terror pueda pertenecer a experiencia estética alguna —y, por ende, para él no podría ser un elemento propio de lo sublime—). En efecto, Kant destaca la diferencia entre el carácter finito, acabado y mesurable de lo bello, en contraste con el carácter infinito, inacabado e in-

---

<sup>32</sup>Introducción definitiva a la CJ, p. A-XXXVIII/B-XL.

conmensurable de lo sublime —que ofrece a su vez dos aspectos: lo sublime matemático y lo sublime dinámico—. Lo sublime matemático es engendrado por la experiencia de «lo que no puede medirse» (las pirámides, la catedral de San Pedro, la Vía láctea) —es decir, de lo que medimos sólo antropomórficamente a fin de darnos cuenta de la impotencia de la medida—. Lo sublime dinámico es engendrado por la presencia de la fuerza y el poder inconmensurables (y por lo tanto está íntimamente relacionado con lo que en su obra *Lo santo* Rudolph Otto designa como «lo numinoso»).

Las siguientes son las principales tesis de Kant con respecto a las diferencias entre lo bello y lo sublime:

1) La satisfacción en lo bello surge de la representación de la cualidad; la satisfacción en lo sublime, de la cantidad.

2) La contemplación de lo sublime no es necesariamente incompatible con el encanto y con el juego de la imaginación.

3) Lo sublime proporciona sólo un placer indirecto y en ello no interviene, como en lo bello, el sentimiento de un propósito.

4) Lo bello es coincidencia de forma y contenido; lo sublime surge por divergencia entre forma y contenido, quedando abolida la armonía entre la imaginación y el entendimiento que funcionaba todavía en el sentimiento de lo bello.

5) Lo sublime no lo es en sí mismo, sino en el modo como se refleja en el espíritu; nuestra imaginación no puede comprender lo sublime.

6) Siendo lo sublime grande sin comparación posible, el hombre se eleva por encima del reino de los sentidos en la contemplación de lo sublime.

Con respecto a la teoría del arte, quizás el aporte principal de Kant sea el de haber descubierto que la *poiesis* —y no ya la *mímesis*— era la esencia de toda creación artística. En efecto, para Kant el arte no es considerado desde la perspectiva de una teoría de la imitación (reproducción de modelos artísticos, carácter canónico de la belleza natural), sino más bien, en consonancia con el juego libre de la *imaginación productiva*, en cuanto producción autónoma. En efecto, el arte ha de ser como la naturaleza, no en cuanto que la imite, sino más bien en el sentido de que, al imitar su proceso de creación, el arte ha de arrogarse el valor o el lugar de la naturaleza, *como si* fuera un producto natural libre: «el arte es arte en cuanto que parece que sea naturaleza». Y esto, a su vez, está íntimamente con la teoría del genio, cuya facultad fundamental es la capacidad para producir en el arte «ideas estéticas» —las cuales están situadas entre las intuiciones sensibles y los conceptos inteligibles (división cuyo carácter radical, como Herder hace ya mucho tiempo, ya hemos rechazado, pues «no hay abismos en el psiquismo o ánimo humano que separen unas facultades de otras»).

Por último, es bien sabido que la «teoría de la oposición real» que desarrolla Kant en la CRP (Doctrina trascendental de los elementos, Segunda parte, Primera división, Apéndice al Libro segundo, «Anfibología de los conceptos de reflexión») tiene las más importantes consecuencias en la teoría del valor, la estética, la ética, etc., en la medida en la que por primera vez permite considerar los valores negativos, no como mera ausencia de valor positivo, sino como una fuerza contraria a la del valor positivo pero igualmente activa. En la CRP, Kant nos dice que, cuando la realidad es representada sólo por medio del entendimiento puro (*realitas noumenon*), no puede concebirse oposición alguna entre realidades: no pueden ellas anularse numéricamente como en  $3-3=0$ . En cambio los fenómenos sí pueden halarse en oposición (que entonces se llama «real»). Si un objeto es empujado con 3 Kgs de fuerza en una dirección y con otros 3 Kgs en la dirección

absolutamente contraria, ambas fuerzas se anulan (incluso aplicada al pasado, esta concepción puede hacer de ciertas teorías algo más razonable, como sucede en el caso de la escala de valores de estoicos como Cleantes: si el bien y la virtud fuesen valores positivos y el mal y el vicio fuesen ausencia de valor, no podría haber actos que no tengan ni valor positivo ni valor negativo: ¿cómo podría haber algo entre algo y nada? En cambio, sí puede haber algo en la zona en la que las fuerzas negativas y las positivas se anulan o balancean mutuamente.) Esta doctrina se encontraba ya en germen en la concepción de la fealdad desarrollada por Lessing; para mayores explicaciones de sus implicaciones psicológicas, filosóficas, etc., cfr. *Individuo, sociedad, ecosistema*, parte III, «Teoría del valor, crónica de una caída».

## Bibliografía

### (a) Libros

Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York, Ballantine, y Londres, Paladin, recopilación 1972. Hay versión española de mala calidad: *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.

Bayer, Raymond, *Historia de la estética* (traducción de Jasmin Reuter). Fondo de Cultura Económica, México, 1965/93.

Bréhier, Émile, *Historia de la Filosofía* (Traducción de Juan Antonio Pérez Millán y María Dolores Morán). Editorial Tecnos, Madrid, 1988.

Capriles, Elías, *The Direct Path. providing a Background for Approaching the Practice of rDzogs-Chen*. Kathmandú, Mudra Publishing, 1976.

Capriles, Elías, *Qué somos y adónde vamos. Sobre la crisis mundial y la problemática individual. Ontología, filosofía de la historia, ecología, física, psicología y el «sendero directo» del tantrismo tibetano*. Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, 1986.

Capriles, Elías, *El rugido de león que afirma la inseparabilidad del método y el resultado y contrasta el punto de vista y el método del dzogchén y los de la escuela Guelugpa*. Caracas, Ediciones Tigre, León, Garuda y Dragón, 1986.

Capriles, Elías, *Percepción unitaria y dzogchén/El paradigma holográfico*. Caracas, Ediciones Tigre, León, Garuda y Dragón, 1987

Capriles, Elías, *Autoliberación de los seis bardo o modos de experiencia*. Caracas, Ediciones Tigre, León, Garuda y Dragón, 1987.

Capriles, Elías (publicado bajo el seudónimo «Kunzang Namdröl»), *The Source of Danger is Fear: Paradoxes of the Realm of Delusion and Instructions for the Practice of the Dzogchen Upadesha*. Mérida y Buenos Aires, Asociación Civil Editorial Reflejos, 1989.

Capriles, Elías, *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Consejo de Publicaciones de la U.L.A., Mérida, 1994.

Capriles, Elías, «Steps to a Comparative Evolutionary Aesthetics: China, India, Tibet and Europe». En *Aesthetics East & West*, compilado por Grazia Marchianò, Presidenta de la Asociación Italiana de Estética y Vicepresidenta de la Asociación Internacional de Estética (el cual contiene, además del mencionado trabajo, otros por Hubert Dethier, Noriko Hashimoto, Tomonobu Imamichi, Michale M. Mitias, Andrei Oisteanu, Francesco Piselli, Sonya Servomaa, Göran Sorbom y Ananta C. Sukla). *Proceedings* de la Sociedad

Internacional de Estética (XII Congreso Internacional, realizado en Lahti, Finlandia, en agosto de 1995), actualmente en prensa.

Capriles, Elías, «Aesthetics for a New Age». Ponencia para el congreso «Aesthetics for the Future» que tendrá lugar en el Instytut Filozofii, Uniwersytetu Jagiellońskiego (31-044 KRAKÓW, ul. Grodzka 52) en Cracovia, Polonia, del 4 al 8 de septiembre de 1996, bajo los auspicios de las Asociaciones de Estética de Polonia y el Reino Unido.

Capriles, Elías (en colaboración con Mayda Hocevar), *Hume y el budismo*. Sin publicar.

Capriles, Elías, *Kant y el budismo*. Sin publicar.

Capriles, Elías (en preparación), *Psicología metatranspersonal y fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia*. A ser publicado por el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

Capriles, Elías (en preparación, conjuntamente con el profesor Angel J. Cappelletti), Cursos y conferencias dictados en la Cátedra de Estudios Orientales (Fac. Hum. y Ed., ULA, Mérida). A ser publicado por el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

Cassirer, Ernst, *El Problema del conocimiento* (Traducción de Wenceslao Roces), Tomo II, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Épiméthée—Essais philosophiques (collection fondée par Jean Hyppolite), Presses Universitaires de France, Paris 1953 (3a edición 1980).

Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad. Las Bases Filosóficas del Anti-Edipo*. Traducción Hugo Acevedo. Granica Editor, Barcelona 1977.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía (4 vol.)*. Alianza Editorial. Madrid. 1984.

Guenther, Herbert V., *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Motilal Banarsidass, Nueva Delhi, 1971.

Heidegger, Martin, Lecciones de Heidegger sobre Nietzsche de 1936/7, capítulo «Kants Lehre vom Schönen. Ihre Missdeutung durch Schopenhauer und Nietzsche». En *Nietzsche* (2 vol.), 1961.

Gadamer, Hans Georg, «Anschauung und Anschaulichkeit» (artículo en *Neue Hefte für Philosophie* 18/9 (Anschauung als ästhetische Kategorie), 1980, pp. 1-14.

Hegel, G. W. F. (1807; español 1966), *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature. Second Edition*. Edited by L.A. Selby-Bigge with Text Revised and Notes by P. H. Nidditch. Oxford University Press, Oxford. 1978

Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana. Traducción, Introducción y notas de Félix Duque*. Editora Nacional, Madrid, 1981

Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Second Edition*. Edited by L.A. Selby-Bigge. Oxford University Press. 1902.

Huxley, Aldous, *Heaven and Hell*. Chatto & Windus, Londres 1956.

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo, Traducción, Notas e Indices por Pedro Ribas. Segunda Edición. Editorial Alfaguara, Madrid 1983.

Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción, introducción, notas e índices por Pablo Oyarzún. Monte Avila Editores, Caracas 1992.

Kemp Smith, Norman, *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its origins and central doctrines*. Londres, 1941 (reproducido en Nueva York en 1966).

Norbu, Namkhai (prefacio, notas, compilación y traducción: Elías Capriles), *Semzñ. Practices for Inducing Experiences which May Serve as a Basis for Discovering Rigba*. Mérida y Buenos Aires, Asociación Civil Editorial Reflejos, 1989.

Norbu, Namkhai (traducción al español, notas agregadas y modificaciones: Elías Capriles), *La jarra que colma los deseos*. Mérida, Editorial Reflejos, 1994.

Norbu, Namkhai (traducción al español, notas agregadas y corrección general: Elías Capriles), *El cristal y la vía de la luz*. Barcelona, España, Editorial Kairós, en prensa.

Norbu, Namkhai (prefacio, notas, compilación crítica y traducción al español de las conferencias que sirvieron de base para la compilación: Elías Capriles), *La vía de autoliberación y la gran perfección*. Enseñanzas sobre la tradición dzogchén (*rDzogs-chen*) de los lamas tibetanos. Barcelona, España, Editorial Kairós, a aparecer en 1996/97.

O'Connor, D. J. (Comp.) *Historia Crítica de la Filosofía Occidental. Tomo IV (El Empirismo Inglés)*, Ediciones Paidós Ibérica, 1982.

Popkin, Richard, *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (Traducción de Juan José Utrilla), Fondo de Cultura Económica. México. 1983.

Price, H. H., *Pensamiento y experiencia* (traducción de María Martínez Peñaloza), Fondo de Cultura Económica. México. 1975 (1a edición en inglés 1953; 2a edición en inglés 1969, de donde se realizó la traducción).

Schiller. Friedrich, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre* (traducción y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca; estudio introductorio de Jaime Feijóo), Anthropos, Barcelona y Madrid, 1990.

Schiller, Friedrich, *Poesía ingenua y poesía sentimental, y De la gracia y la dignidad* (trad. de Juan Probst y Raimundo Lida; estudio preliminar de Juan Probst). Hachette, Buenos Aires, 1954.

*The Encyclopædia of Philosophy*. Macmillan y Free Press, Londres y Nueva York, 1967; reimpresión 1972.

Trungpa, Chögyam. *Abhidharma. Psicología Budista*. Traducción por Ricardo Gravel. Editorial Kairós, Barcelona, 1988.

## (b) Artículos

Berkeley, George (Introducción y traducción: Elías Capriles), 1993, Tratado sobre los principios del conocimiento humano (traducción parcial). Mérida, revista Filosofía del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No. 5.

Capriles, Elías, 1988: Resumen de la ponencia «Sabiduría, equidad y paz» presentada en el Primer Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida, publicado en inglés e italiano en la revista trimestral *Rivista Meri Gar/Meri Gar Review*, octubre de 1988. Arcidosso, Grosseto, Italia.

Capriles, Elías, 1990: «Las aventuras del fabuloso hombre-máquina. Contra Habermas y la *ratio technica*». Mérida, Venezuela, revista *Actual* (tercera época) de la Universidad de Los Andes, N° 16-17, pp. 77-90.

Capriles, Elías, 1990: «Ciencia, chamanismo y metachamanismo.» Ponencia presentada en el Congreso sobre Etnomedicina y Religión realizado en 1990 en Mérida, Venezuela. Mérida, Boletín Antropológico, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, N° 19, agosto-septiembre de 1990, pp. 139-46.

Capriles, Elías, 1990: «Sabiduría, equidad y paz». Ponencia presentada en Primer Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida realizado en mayo de 1988 en Mérida, Venezuela. Mérida, Venezuela, revista *Actual* (tercera época) de la Universidad de Los Andes, N° 18-19, pp. 77-90.

Capriles, Elías, 1990: «Faces in the Mirror: Elías Capriles». La sección «Faces in the Mirror» de la revista mensual *The Mirror* presenta en cada número la autobiografía resumida, en lengua inglesa, de algún tibetólogo occidental o algún practicante occidental de las disciplinas orientales; en este número se presenta la de Elías Capriles. Número de septiembre de 1990 de la revista mensual *The Mirror*, p. 10. Arcidosso, Grosseto, Italia.

Capriles, Elías, 1990: «Hegelian and Tibetan Philosophy of History». Artículo publicado en inglés en el N° 5 de la revista mensual *The Mirror*. Arcidosso, Grosseto, Italia.

Capriles, Elías, 1990: «The 21 Semzìn?? In Reply to an Anonymous Critical Review». Elías Capriles responde las críticas que al libro por él compilado, *Semzìn. Practices for Inducing Experiences which May Serve as a Basis for Discovering Rigba*, hizo un comentador anónimo en Inglaterra. Londres, número de invierno 1990-91, *Newsletter Dzogchen Community U. K.*

Capriles, Elías, 1991: «Presence and Awareness». Artículo publicado en inglés en el N° 10 de la revista mensual *The Mirror*, correspondiente a julio de 1991. Arcidosso, Grosseto, Italia.

Capriles, Elías, 1991 (en colaboración con Mayda Hocesvar): «Enfoques sistémicos en sociología. Discusión de algunas de las tesis de Capra, Luhmann y Habermas». San

Sebastián (Euskadi, España), *Anuario Vasco de Sociología del Derecho (Eskubidearen Soziologiako Euskal Urtekaria)*, N° 3 (correspondiente al año 1991), pp. 151-86.

Capriles, Elías, 1993 (en colaboración con Mayda Hocevar): Versión ampliada y corregida del artículo «Enfoques sistémicos en sociología. Discusión de algunas de las tesis de Capra, Luhmann y Habermas». Mérida, *Trasiego* (revista de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes).

Capriles, Elías, 1993: «La Inversión hegeliana de la historia». Mérida, revista *Filosofía del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes*, No. 4.

Capriles, Elías, 1993: «El valor y los valores como resultado de la caída (parte I)». Mérida, revista *Filosofía del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes*, No. 5.

Capriles, Elías, 1994: «El valor y los valores como resultado de la caída (parte II)». Mérida, revista *Filosofía del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes*, No. 4.

Capriles, Elías, 1995: «Fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia - Parte I». Mérida, revista *Filosofía del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes*, No. 8.

Capriles, Elías, 1995: «Guardians and Popular Cults of Venezuela». Artículo publicado en inglés en el N° 30 de la revista mensual *The Mirror*, correspondiente a julio de 1991. Conway, Mass., USA.

Capriles, Elías, 1995: «La filosofía de Angel Cappelletti» (versión ampliada y corregida del trabajo leído para la presentación del libro de Angel J. Cappelletti *Textos y ensayos sobre filosofía medieval*. Mérida, *Trasiego* (revista de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes).

Capriles, Elías, 1995: «El libro: Una visión mítica». Mérida, *Versal*, revista del Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, No. 1.

Capriles, Elías, En prensa: «Upadesha for an Initiated Western Girl» (poema). Vermont, USA., Garuda Press.

Capriles, Elías, Por aparecer en 1996: «Fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia - Parte II». Mérida, revista *Filosofía del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes*, No. 9.

Capriles, Elías, Por aparecer: «El arjé, el ser y la verdad en Heidegger, Heráclito y el budismo mahayana. Parte I: *Arjé* y ser, *aletheia* y *letheia*.» Mérida, revista *Filosofía del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes*, No 10.

Capriles, Elías, Por aparecer: «El *arjé*, el ser y la verdad en Heidegger, Heráclito y el budismo mahayana. Parte II: Heidegger y el budismo.» Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No 11.

Capriles, Elías, Por aparecer: «La escritura: visión mítica de la evolución de los medios y sus mensajes». Mérida, *Versal*, revista del Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, No. 2.

Capriles, Elías, Por aparecer: «The Concept of the Base (*gZhi*) in the Dzogchen Teachings and the Concept of Being (*Das Sein*) in the Philosophy of Martin Heidegger». Revista mensual *The Mirror*, Arcidosso, Grosseto, Italia.

Capriles, Elías, En consideración: «La escuela madhyamika y el resto de las escuelas del budismo del Norte». Los directores de la Revista de Estudios Budistas (Los Angeles/México/Buenos Aires), Fernando Tola Y Carmen Dragonetti, lo han enviado, de acuerdo a las normas de la R.E.B., a un especialista relacionado con la revista para que de su apreciación.

Chandrakirti, el filósofo hindú perteneciente a la escuela madhyamaka-prasangika de budismo (introducción, traducción y notas: Elías Capriles), 1994: «Análisis del ir y del venir». Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No. 7.

### (c) Tesis de Postgrado

Hocevar, Mayda (asesor y orientador de la tesis: Elías Capriles; tutor: Angel Cappelletti), 1994: *La desconstrucción del «yo» en David Hume*. Tesis con la cual la tesista obtuvo el título de *Magister Scientiæ* en Filosofía en la Maestría de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela. Sin publicar; será sintetizada con el presente trabajo para la producción del primero de los ensayos del libro *Hume, Kant y el budismo* (autor: Elías Capriles, con la colaboración de Mayda Hocevar en el trabajo sobre Hume).