

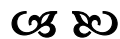


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

ESTÉTICA Y SUBJETIVIDAD
HACIA UNA CRÍTICA DE LA ESTÉTICA KANTIANA

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA
PRESENTA:

KARLA ALEXANDRA VILLEGAS RAMÍREZ



DIRECTOR DE TESIS:
DR. ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI

MÉXICO D. F.

MAYO DE 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Enrique Dussel, por corregir mi conocimiento y enseñarme otro camino.

Al Dr. Mauricio Beuchot

A la Dra. Julieta Lizaola

Al Dr. Pedro Enrique García Ruiz

Al Dr. Jorge Reyes

A mi familia: mi amado hermano, mi padre y especialmente a mi madre, cuyo esfuerzo por entenderme se tradujo en abrirme los caminos.

A Pedro Enrique, por su generosidad, su apoyo y por compartir una preciosa amistad.

*A quienes han formado parte de mi vida y comparten conmigo algunos senderos:
Regina, Humberto, Eduardo, Oweena, Gunalan, Tania, Javier, Laura y Hernando.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	I
CAPÍTULO I	
EL HOMBRE DIVIDIDO: DEL DUALISMO A LA SUBJETIVIDAD	
§ 1. El lugar del cuerpo y el lugar del alma	1
§ 2. La configuración histórica del dualismo	8
§ 3. La constitución moderna de la naturaleza humana	17
§ 4. Culminación de la subjetividad	29
CAPÍTULO II	
LA ESTÉTICA COMO EXPRESIÓN DE LO HUMANO	
§ 1. El lugar de lo sensible en la subjetividad	34
§ 2. Kant y Rousseau sobre la naturaleza humana	46
§ 3. La antropología kantiana: su importancia para comprender la teoría estética	53
CAPÍTULO III	
LA INVENCIÓN DE LO BELLO Y LO SUBLIME	
§ 1. La concepción kantiana de lo bello y las aporías de la experiencia estética	69
§ 2. La invención de la estética. El arte, lo bello y el despliegue de la razón	77
CONCLUSIONES	85
BIBLIOGRAFÍA	90

INTRODUCCIÓN

La estética, como disciplina filosófica, surge en el siglo XVIII. Esto, más que un dato histórico, expresa una determinación fundamental de lo que M. Foucault llamó la “episteme moderna” (Foucault, 1965). Entre los siglos XVI y XVIII se inventa, de mano de los filósofos, una naturaleza humana que se ve a sí misma como universal. Descartes, Locke, Leibniz, Hume, Kant, entre otros, construyeron una gran narrativa en la que buscaron dar cuenta de lo propio de la naturaleza humana como algo referido a una estructura inalterable que subyace a la diversidad de culturas y civilizaciones que posibilita el conocimiento de la realidad y sus diversas determinaciones. Esta idea, cuya formulación canónica se la debemos a Descartes, es, sin embargo, antigua en Occidente. Ya desde los albores de la cultura griega, los poetas y los teólogos se preguntaban por la existencia de un algo en los seres humanos que pudiera trascender la contingencia del orden temporal. La respuesta, como se esbozó a lo largo del primer capítulo, fue asumir un mito, racionalizarlo y colocarlo como el referente antropológico por excelencia de la filosofía occidental: el alma. El llamado “mito del alma caída” (Tresmontant, 1961a), señala, en tanto mito, una de las fuentes no filosóficas de la filosofía pero que permitieron articular un discurso sobre la naturaleza humana que alcanzó los albores de la época contemporánea. Contra esta figura del alma, que supone una antropología dualista, se erigieron las críticas de M. Heidegger a la metafísica de la subjetividad como estructura última de la onto-teología. Esta investigación comienza remontándose a los orígenes del sujeto porque una de las tesis que la guían es que sin una

arqueología de esta figura no es posible comprender adecuadamente la lógica interna que domina la constitución de la estética como un campo de saber diferenciado referido a la experiencia de lo bello y las artes, tal y como lo tematizó Immanuel Kant. Sin embargo, no se realizará una crítica inmanente de la estética kantiana, se tratará más bien del ejercicio de una crítica que podría aventurarme a llamar *geopolítica* en la medida en que me cuestionó por aquellos supuestos culturales, políticos y metafísicos que posibilitaron el discurso de una subjetividad universal como referente de la experiencia estética.

Dar cuenta de la génesis de lo humano que subyace en la concepción filosófica del sujeto implica, mínimamente, intentar comprender cuáles fueron los motivos que llevaron a los distintos sistemas filosóficos de occidente a concebir un orden humano como algo opuesto al orden natural. La naturaleza y el hombre designan así, desde los orígenes del pensamiento occidental que se remontan a oriente y los sistemas indoeuropeos, dos ámbitos separados por un abismo ontológico. Por ello he creído necesario iniciar esta investigación con una reconstrucción del problema de la naturaleza humana para comprender en su correcta magnitud la introducción de un elemento divino, no contingente, ahistórico y perenne como rasgo distintivo de lo humano. La creencia en la inmortalidad del alma era algo propio de culturas como la hindú, los persas, y los griegos, entre muchas otras. Creer que el alma era lo específicamente humano en nosotros llevó, desde sus inicios, a que la filosofía no pudiera valorar el cuerpo como algo significativamente positivo. El cuerpo fue tomado como malo, como fuente de necesidades y deseos, de enfermedades y sufrimiento; la concepción intelectualista de lo humano que late en casi todas las filosofías occidentales desde los presocráticos hasta el idealismo alemán, intenta sistematizar aquello que era para los griegos sólo atractivas sugerencias de cultos exóticos: el alma posee divinidad y ha caído en el cuerpo en una suerte de castigo. El alma es el centro del intelecto pues ella reconoce —“recuerda” decía Sócrates— todo aquello que es perfecto y eterno, pues ya lo contempló antes de caer en la cárcel somática. A lo largo del primer capítulo de la investigación se señalan lo que se consideran los

momentos fundacionales de esta constitución del ser humano desde sus orígenes clásicos en el pensamiento griego hasta la concepción de una subjetividad universal tal y como será expresada en la filosofía trascendental de Kant. Recuento que quizá se antoje un tanto pretensioso teniendo en cuenta que el espacio de una tesis de licenciatura no hace, ni lejanamente, justicia a tan amplio y complejo tema. Pero no se busca hacer un inventario histórico y conceptual; se intenta señalar una *tendencia* en la filosofía occidental que tiene como resultado una cierta manera de comprender la existencia humana.

Así, lo que se esboza en el primer capítulo es, sobre todo, el derrotero de una forma de tematizar lo humano que surge en Occidente y que a lo largo del tiempo tiene como resultado una cierta definición de *subjetividad*. Entre Platón y Aristóteles, y Descartes y Kant hay muchas diferencias obvias pero quizá sea más interesante reparar en aquello que los une: el dualismo antropológico. Con esta expresión deseo conceptualizar un modo específico de entender la naturaleza que alcanza con Descartes su punto más álgido. En su filosofía el ser humano se define por poseer un alma y un cuerpo; sus naturalezas son totalmente opuestas pero, pese a ello, logran interactuar entre ellas. Misterio o inconsistencia, el caso es que esta visión del hombre perduró durante más de tres siglos, tiempo en el que de puño y letra de los más preclaros pensadores de Europa como J. Locke, D. Hume, G. Berkeley, G. W. Leibniz, I. Kant, entre otros, se inventó la *naturaleza humana* como parte del proyecto geopolítico de la modernidad. Con esto quiero expresar una idea foucaultiana: la modernidad se puede comprender como el despliegue de un gran mecanismo de dispositivos de saber/poder que buscan configurar una determinada forma de subjetividad. El surgimiento del sujeto, tan celebrado por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, no hace más que expresar un movimiento interno de la modernidad que se remonta a la antigüedad en los sistemas órficos y presocráticos y más allá de ellos. Sin embargo, la intención de nuestro primer capítulo no es sólo mostrar que el problema de la subjetividad y la naturaleza humana es un *leit motiv* que articula de manera interna la historia de la filosofía en Occidente, sino que responde de hecho a una constante consolidación de ciertas

determinaciones que los sistemas de pensamiento requirieron para justificar un orden dado.

Así, el surgimiento del concepto moderno de naturaleza humana responde a la lógica interna que conforma el desarrollo normativo de una visión del mundo, la occidental y la negación de otras formas de comprender la existencia. La modernidad tuvo, gracias a la expansión económica-política-cultural que significó el colonialismo, el poder de clasificar y jerarquizar a otros seres humanos *desde su punto de vista* que identificaron sin más como el punto de vista de lo humano en cuanto tal. De esto es un ejemplo inmejorable la estética de Kant. Por ello creo oportuno indicar desde ahora que la intención de la presente investigación no es tanto realizar un análisis de la estética de Kant en el sentido tradicional. No me ocuparé de la manera en que Kant entiende el gusto y cómo lo relaciona con el problema de la justificación de los juicios estéticos puros y la categorización de la experiencia estética, etc. Existen muchas y muy buenas obras que trabajan estas temáticas (cf. la bibliografía). Mi interés por la estética de Kant, como podrá verse en el segundo capítulo de esta investigación, radica en que estoy convencida de que es una de las expresiones más logradas de la concepción moderna de la naturaleza humana que define y excluye, y por tanto justifica un orden de dominio, a otras culturas que no caen dentro de lo que el filósofo de Königsberg consideró lo propiamente humano: aquel ser que logra sustraerse a su naturaleza animal y convertirse en un agente moral, una persona, gracias al ejercicio de su autonomía. El análisis de la estética de Kant que aquí presento es un ejercicio crítico de una narrativa muy específica de la modernidad que contribuyó a crear la estética como campo diferenciado y autónomo del quehacer filosófico y que, no obstante, sigue lastrado de prejuicios eurocéntricos como intentaré mostrar a partir de un análisis de obras claves de Kant en este sentido: las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, y la *Antropología en sentido pragmático*. Esta tesis se torno más clara en la exposición sobre la “subjetividad estética” en la *Crítica del discernimiento* que se plantea en el tercer capítulo. Ahí se intenta mostrar cómo la concepción de la estética de Kant depende de una cierta manera de entender la subjetividad humana.

El problema del juicio estético y de lo bello implica una dimensión ética que define la cuestión del gusto desde el horizonte de una visión normativa de lo humano que se definió en los estudios de antropología.

La necesidad de pensar la filosofía desde nuevos horizontes, alejados del universalismo que proclamó la modernidad —en la medida en que se buscaba justificar e imponer una visión del mundo—, significa proponer nuevos marcos conceptuales para tematizar la filosofía y sus problemas desde una visión plural: pluri-versalidad que bien podríamos llamar analógica (cf. Beuchot, 1997; 2002; Dussel, 1973). Con esto quiero expresar la idea de que hay muchas formas de ser humano, no sólo una, y, por ende, también existen muchas formas de expresar la belleza, y no únicamente lo que Kant analizó a costa de excluir, en su jerarquía antropológica, a muchas culturas.

CAPÍTULO I
EL HOMBRE DIVIDIDO:
DEL DUALISMO A LA SUBJETIVIDAD

§ 1. EL LUGAR DEL CUERPO Y EL LUGAR DEL ALMA

Desde los albores de la civilización occidental, definir la naturaleza del ser humano fue una tarea a la que se abocaron poetas, teólogos y filósofos. En una época donde la visión religiosa de la realidad no había alcanzado la autonomía con respecto a los sistemas míticos que buscaban dar cuenta del origen y sentido de la existencia humana, se planteó, en la necesidad de explicar a ésta más allá de lo temporal y contingente, un orden transtemporal, ahistórico, eterno e inmutable en el cual residía la esencia de lo humano. Durante siglos se consideró que el ser humano era una entidad compuesta por un alma y un cuerpo. Esta idea se remonta a las tradiciones asirio babilónico y persas vedantas dominantes en el oriente medio, en un periodo en que la cultura griega aun no ejercía el predominio político que la caracterizó durante los seis últimos siglos antes de Cristo. La humanidad antigua se nutrió de mitos de todo tipo para comprender mejor al mundo y así misma: mitos del mal, mitos de origen, mitos de salvación, todos ellos encaminados a lograr una mejor comprensión de la naturaleza y del hombre; el mito antropogónico fundamental es el mito del alma caída (Ricoeur, 1986, 427-451). Presente en prácticamente todas las culturas indoeuropeas de la antigüedad, el mito del alma caída buscaba dar cuenta del orden del universo y, a su vez, indicar la esencia de lo humano y su lugar en él. La creencia en la inmortalidad del alma, la doctrina del *karma*, el dualismo maniqueo iraní, la *metempsychosis* expresada en los textos vedas, todas ellas son expresiones de este dualismo antropológico y metafísico donde el ser humano es concebido como el compuesto de dos entidades

de naturalezas totalmente diferentes. Este será el motivo interno de concepciones sobre la naturaleza humana como el orfismo, el neoplatonismo y la gnosis (cf. Tresmontant, 1961a, 249). El alma es concebida como algo divino atrapado en el cuerpo, de aquí se derivan las distintas prácticas ascéticas que encontramos desde Atenas hasta Bombay.

Así los hindúes elaboraron tempranamente una concepción de la causalidad, el *karma*, que explica los acontecimientos y padecimientos actuales del individuo, y a un mismo tiempo explica la necesidad de las transmigraciones. A la luz de la ley del *karma*, los sufrimientos no sólo hallan un sentido sino que adquieren también un valor positivo. Los sufrimientos de la existencia actual no sólo son merecidos —puesto que son merecidos, son el efecto fatal de los crímenes y de las faltas cometidos en el curso de las existencias anteriores—, sino además bienvenidos, pues sólo de ese modo es posible recordar y liquidar una parte de la deuda kármica que pesa sobre el individuo y decide el ciclo de existencias futuras, según la concepción hindú se nace con una deuda, pero con la libertad de contraer otras nuevas (Eliade, 1973, 93).

Esta concepción de lo humano es uno de los aspectos principales de la cultura occidental desde la antigüedad. “El dualismo aparece como uno de los caracteres congénitos de la filosofía griega: oposición entre el mundo sensible y el mundo inteligible, entre la materia y la forma, entre el cuerpo y el alma, la acción y la contemplación, la clase de los trabajadores y la de los hombres de ocio” (Tresmontant, 1961b, 13). También es la expresión de la necesidad de concebir un orden distinto al de la contingencia y el devenir. El transcurrir temporal, de lo que Aristóteles llamó la esfera de lo sublunar, era comprendido como un ámbito de corrupción y degeneración expresado por el envejecimiento del cuerpo y la mutabilidad de lo físico. A este ámbito se oponía el lunar: idéntico, perfecto y divino, pues lo propio de la divinidad es ser inmutable. De ahí que los seres divinos fueran identificados con los números y las relaciones geométricas por los pitagóricos. “La doctrina de la transmigración, es decir, la creencia de que el alma renace en otro ser humano, animal o planta, va asociada especialmente al filósofo Pitágoras. Según esta doctrina, la muerte, lejos de ser el final de un proceso irreversible, es la etapa de un ciclo que se repite. A la vida sucede la muerte, y después, de nuevo, ésta a la vida, como en el hombre el sueño sucede a la vigilia y

así sucesivamente, o como en la naturaleza los cuerpos celestes aparecen, se ocultan y vuelven a aparecer” (Llyod, 1979, 139-140). Este dualismo sostiene la existencia de un alma que es capaz de actuar con autonomía respecto a su cuerpo, siendo éste el portador de percepciones y sensaciones mientras que aquella era la encargada de dotar de sentido a la experiencia. Se trata de una concepción intelectualista del ser humano que se refleja a lo largo de toda la historia de Occidente, y alcanza su punto más álgido en el racionalismo de la Ilustración. La disociación de lo mental y lo corporal llevado a cabo por el pensamiento filosófico desde el siglo XVII trajo consigo la concepción de una moral, una definición de la racionalidad y una formulación de lo estético en términos dualistas: por un lado existe lo intelectual — la razón teórica, el juicio estético, la objetividad— y por otro lo sensible. El ser humano es concebido dentro de una tensión representada por esta contraposición entre su naturaleza inteligible y su condición material. La primera gran expresión histórica de este dualismo define el alma como una sustancia no física con una identidad independiente al cuerpo que la contiene. Es el mito del alma caída que propaga el orfismo y que asumen de manera aporética los filósofos griegos. Se trata de una creencia que se convierte en un supuesto del “ser-en-el-mundo” (cf. Heidegger, 2002, § 12-13), de la comprensión del ser del mundo griego. Tomemos este punto de partida para iniciar el trayecto que explica la conformación de creencias sobre el alma, su inmortalidad, su definición y la justificación de aquello que contemporáneamente se entiende como el problema mente-cuerpo. Dentro de la conformación del pensamiento filosófico en torno al alma es necesario comprender la contraposición dualista y su fundamento ontológico monista en la cultura griega, sobre todo a partir de los primeros núcleos míticos que tejieron la estructura ontológica indoeuropea de la cual se deriva el dualismo antropológico (cf. Dussel, 1969, 1-47).

La verdad es que la llamada filosofía griega ha nacido ya de la poesía religiosa (lírica, tragedia), ya de la didáctica de un Hesíodo. Los temas de la conducta humana, de la superación de la *υβρις*, del descubrimiento *humano* como lo contrapuesto a lo divino, vienen de ahí. El filósofo *σοφός* es continuador del poeta *σοφός*. Luego, en Platón, existe rivalidad entre el filósofo, de un lado, y el

poeta y el rétor de otro: pero en sustancia, discuten los mismos temas, pertenecen a un mismo ámbito intelectual (Adrados, 1989, 17).

En la época de los poemas homéricos, la ψυχή no se asemeja nada a lo que por oposición al cuerpo se le conoce como “espíritu”.¹ Dentro de la concepción homérica del ser humano, es importante señalar una doble existencia: la de su corporeidad perceptible —el cuerpo y las fuerzas vitales que en él se manifiestan— y la de su imagen invisible, que cobra vida propia después de la muerte; a esta imagen se le llama ψυχή.² Al sobrevenir la muerte, el hombre se desintegra, deja de ser un hombre completo. Todas las funciones que se despliegan del “espíritu humano” sólo son posibles si el hombre vive, pero si muere, muere también el espíritu cuyo albergue se encuentra en la ψυχή, quedando esta última indemne. Con la muerte, la ψυχή carece de conciencia propia; las potencias de la voluntad, de la sensibilidad y del pensamiento desaparecen al desintegrarse el hombre en los elementos que lo hacen ser. Lo que aquí se sostiene es que el hombre sólo vive, tiene conciencia de sí mismo y se halla espiritualmente activo mientras la ψυχή permanece dentro de él como aquello que aloja las funciones del hombre; pero no como lo que infunde al hombre vida, conciencia y capacidad de conocimiento. Mientras perviva la composición del cuerpo vivo con su ψυχή, todas las fuerzas de la vida y la energía del hombre se mantendrán dentro de la órbita del cuerpo. Si bien es posible que sólo con la ψυχή el cuerpo puede percibir, sentir y querer, no es a través de ella que se activan estas funciones. Homero nunca atribuye a la ψυχή éstas, pero asegura que en el momento de extinguirse la vida, el cuerpo y el espíritu se desintegran pero la ψυχή sólo se separa. Ésta, según Homero, es lo que sobrevive como una sombra al apagarse las fuerzas vitales. A la base de esta idea subyace el hecho de que fuera del estado de vigilia el hombre experimenta una doble existencia o vida que es posible en estados de éxtasis o de impotencia y en el sueño. Un “segundo yo” se encuentra escondido en las entrañas del yo visible, tiene

1. Históricamente, los griegos nunca utilizaron el término “espíritu” (*spiritus*). Su origen se remonta a la Edad Media: es la traducción latina del término griego πνεύμα.

2. La palabra ψυχή significa en griego “mariposa”. En tiempos homéricos se creía que el alma era como una mariposa que salía del cuerpo en el momento de la muerte.

existencia propia y es susceptible de desprenderse del segundo para afirmar, en aquellos estados, su independencia. De manera tardía, la esencia de la ψυχή será expresada, de manera más legible, en la descripción que Píndaro hace de ella: “El cuerpo sigue a la muerte todopoderosa, permanece viva la imagen del viviente, pues sólo ella desciende de los dioses, pero duerme cuando los miembros se hallan activos, aunque con frecuencia revela al durmiente, en sueños, el futuro” (citado en Rohde, 1994, 11). Mientras que el cuerpo del hombre durmiente permanece inmóvil, hundido en el sueño, el “segundo yo” experimenta circunstancias no palpables y, a su vez, el “yo visible” no las ve ni las vive ya que en el momento del sueño yace inasequible a cuanta impresión suceda. Con esta explicación se sostenía que en el hombre se alojaba otro yo, cuyo rasgo vital sólo se aprecia en el sueño. Lejos de creer que los sueños son quimeras, Homero cree en aquellos como hechos reales; para él, lo que se percibe en sueños son formas y figuras verdaderas. Es así que la ψυχή recibe las mismas características que tiene el reflejo del rostro en el agua: etérea, intangible, inaprensible, de ahí que se le nombre como tal.

Se entiende así a la ψυχή como principio de vida, al igual que lo harán más tarde los filósofos presocráticos y hasta cierto punto los pitagóricos. Al llegar el tiempo en que la muerte abraza al hombre, el alma jamás retorna a él, sin embargo la ψυχή así como no perece al separarse pasajera del cuerpo, tampoco lo hace cuando éste se desintegra. Para nuestro autor la ψυχή, una vez iniciado el camino de separación del cuerpo, no regresa a él ni a su mundo, se encamina hacia el Hades, en la que se extravía en tinieblas. De cierta forma en estos relatos queda impresa una lógica primitiva que muestra que la pregunta fundamental era por aquello que constituía la propio de la naturaleza humana, su esencia. La primitiva concepción del hombre natural o visible, sostiene que los actos que provienen de un centro volitivo que funciona oculto en algún órgano del cuerpo son los que detonan las reacciones de la voluntad, del ánimo o de la inteligencia. En la poesía homérica se le designa como diafragma a la mayoría de la reacciones de la voluntad y del ánimo; a su lado encontramos la descripción del θύμος como aquello no derivado de ninguna parte del cuerpo que designa a las funciones espirituales. La ψυχή, tal y como la

concibe Homero, se encuentra estrechamente relacionada con el aliento (πνέυμα) y la imagen (εἶδωλον);³ y el πνέυμα tiene semejanza con el *nefesh* hebreo y con el *nesfs* árabe.⁴ Según Rohde, lo que ψυχή significa en Homero es vida, pero si se acepta en la primera su reducción a la segunda, se palidece aquella construcción que le daba a la ψυχή un contenido que parecía esbozar un descubrimiento sobre la naturaleza humana. A la vida no se le podrían atribuir las características ni las respuestas que devuelve el concepto de la ψυχή, porque si así fuera, siguiendo la lógica homérica, la vida sería el correlato del intelecto. Es debido a lo que se aloja en la memoria, la imagen, que podemos recordar la existencia de alguien, capacidad conferida únicamente a la ψυχή, esto es posible porque el otro, el que sigue vivo, comparte, por su naturaleza, esta capacidad. “Los poemas homéricos no nos enseñan nada acerca del origen de este cuerpo invisible, que es el doble del cuerpo visible y le sobrevive como su sombra; sabemos solamente que todo retorno les está prohibido a los muertos, separados de los vivos por Océano y por el Aqueronte. Así también, los hombres que viven sobre la tierra, que no tienen nada que temer de estos difuntos, casi no se cuidan de conciliarse sus favores o rendirles culto” (Mueller, 1980, 19).

Sin embargo, estas conclusiones alcanzan las articulaciones post-homéricas de las que Hesíodo se vuelve un protagonista. Tanto en el poema *Los trabajos y los días* como en la *Teogonía* —donde se halla el mito de las cinco razas o edades del hombre—, encontramos una exposición sistemática del tiempo en la que se describe el origen mítico de la raza humana. En el orden temporal —es decir, nacimiento, maduración, vejez y muerte del hombre— se refleja cómo cada raza está representada por una actitud humana hacia los dioses, lo que exhibe una estrecha relación del tiempo con un orden moral. Todavía que a la par indica la trayectoria

3. “El alma, como un vapor, había partido hacia la Tierra, exhalando un pequeño grito. Aquiles, sorprendido, se para de un salto [...] Sin duda, un no sé qué todavía vive en el Hades. Un alma, una sombra donde no habita más el sentido” (Homero, *Ilíada*, 23, 100-107).

4. Ambos términos designan principios de vida y, en este sentido, poseen *nefesh* y *nesfs*, todas aquellas entidades que son capaces de actividad. Estos términos tienen su origen en las culturas semíticas que anteceden a los sistemas indoeuropeos. Sostiene la unidad antropológica del ser humano: para estas culturas no había la existencia de un núcleo de vida independiente del cuerpo. Cf. Dussel, 1969; Lys, 1959.

por la que la creencia de los griegos en el alma se cristaliza, dando entrada a los posteriores estratos mítico-religiosos de la historia occidental. A diferencia de Homero podríamos decir que con Hesíodo se inaugura el culto a las almas porque lejos de extraviarse en el Hades, éstas, además de seguir siendo imperecederas, alcanzan otra existencia superior y eterna. El derrotero del culto al alma no se sustrae a los intercambios culturales que tuvieron que enfrentar los griegos en aras de asimilar la cultura extranjera y experimentar la influencia en sus arraigadas concepciones, que dio por resultado un culto que se desvía de su primer camino, para ponderar la inmortalidad del alma en lugar de su papel dentro de la naturaleza humana; así lo demuestra el culto a los muertos y los Misterios de Eleusis, en los que se festejaba ritualmente el ciclo de la muerte y la inmortalidad de la vida que terminaba en invierno pero renacía en primavera. La ψυχή ya no es relegada al mundo inferior del Hades, sino que ya se le considera divina y por ello el nacimiento era considerado una desgracia, pues el alma había caído en un cuerpo y tendría que sufrir para liberarse de ella, causando con ello la celebración de la muerte. (cf. Onias, 1988).

Antes de Homero otros pueblos creían que el alma —como después se le conocería a la ψυχή— poseía, ya separada del cuerpo, alguna fuerza que, bien o mal, incidían en el hombre vivo, por ello se le rendía culto especial. Para los griegos la contraposición del hombre es lo divino, por ello no se consideraba a la ψυχή como inmortal, porque lo inmortal era equivalente a lo divino. Esto conformaba el principio fundamental de lo que ellos consideraban como la ordenación divina del mundo, y es precisamente esta brecha ontológica la que impide siquiera que lo humano y lo divino puedan unirse. Esta división es la que conformó la relación ética que el griego establecía hacia su humanidad, rindiéndose ante su naturaleza. La limitación de la dote humana era cercada por las posibilidades de dicha y autonomía que se retrataban en el envejecimiento y la muerte, por lo que nunca serían las mismas que las posibilidades ilimitadas de la naturaleza divina de los dioses. En los tiempos post-homéricos, debido a las influencias culturales externas, se desmantela en Grecia la base religiosa y abraza como su cimiento la idea de la

divinidad del alma humana, comenzando por tener como corolario de esta naturaleza, la inmortalidad. A su vez, la concepción homérica de la ψυχή sufre una reconfiguración semántica ya que no significará más la sombra o el “segundo yo” del hombre visible que ante la muerte se pierde en el abismo del Hades. De aquí parte un complejo desarrollo en torno a su inmortalidad y a su privilegio como alma consciente y personal y no sólo como principio de vida. La creencia de que la vida no acababa con la muerte y de que la ψυχή sobreviviera consciente a la desmaterialización del hombre, se perpetró de tal forma que se convirtió en el origen mítico en el que se basaron las construcciones filosóficas posteriores y cuya proyección en el desarrollo intelectual de occidente suministró los fundamentos doctrinales no sólo del aparato filosófico, sino de toda una mística cuyo orden fue el testimonio de la unidad religiosa entre el espíritu divino y el espíritu humano desplegando una tradición en torno al rito de lo divino en sus múltiples modalidades (cf. Jagu, 1977).

§ 2. LA CONFIGURACIÓN HISTÓRICA DEL DUALISMO

El dualismo antropológico aparece tempranamente desde el siglo VI A. C. “El tema de la divinidad esencial del alma, fragmento de Dios, de la caída del alma en un cuerpo malo (*mauvais*), de la metaensomatosis, y finalmente de la liberación del alma que escapa (*échappe*), gracias a la ascesis, al ciclo de las reencarnaciones, se encuentra en el pensamiento griego antiguo y clásico” (Tresmontant, 1961a, 265). A partir de esta época comienza a configurarse la doctrina de la transmigración de las almas que se vincula con la idea de la atemporalidad cósmica, mejor conocida como eterno retorno, cuyos cimientos los encontramos en la tradición órfica. El orfismo fue el primero en formular claramente el χύχλος της γενέσεως (“rueda de los nacimientos”) que rige a toda existencia. A partir de estas tesis los griegos sostuvieron la μετεμψύχωσις, la re-encarnación de las almas gracias a una nueva comprensión del ser, ahora divino e inmortal. Así pudo afirmar Empédocles, filósofo de Agrigento: “Que yo he sido antes un joven y una joven, un matorral y un pájaro y

un mudo pez de mar” (*Fragmentos*, DK, 117). Empédocles expresa con claridad la concepción ontológica y antropológica de la filosofía griega; la realidad es una y siempre se encuentra en constante repetición, es un eterno retorno que señala la identidad del ser y su divinidad, su reposo y unidad. El alma se ha desprendido, de esta unidad y busca regresar a ella; es la finalidad de la trasmigración. La existencia individual es, pues, pura apariencia.⁵ “No hay nacimiento en absoluto de ninguno de los seres mortales, ni tampoco consumación de la funesta muerte, sino tan sólo mezcla y disociación de lo mezclado es lo que hay, y ‘nacimiento’ es un nombre que los hombres le dan” (*Fragmentos*, DK, 8). Se trata del mito del alma caída en un cuerpo al separarse de la unidad divina y celestial (ΕΝΣΩΜΑΤΩΣΙΣ); esta alma debe pagar por esta separación y vagar por 10.000 años. “Porque allí mismo de dónde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años —ya que no le salen alas antes de ese tiempo—, a no ser en el caso de aquel que haya filosofado sin engaño, o haya amado a los jóvenes con filosofía” (Platón, *Fedro*, 248 e). Esta alma no ha nacido (ἀγενετον), según afirma Platón (*Fedro*, 245d), y es inmortal (ἀθανατος).

Hay dos pilares que sostienen el proceso de la conformación antropológica del hombre en la visión griega. El primero es la concepción dualista de la naturaleza humana que remite a un mito fundacional, etiológico. Me refiero al mito de Dionisos Zagreus, cuyo culto al parecer tiene cuna en Tracia, floreciendo en la región meridiana de las numerosas razas étnicas tracias que poblaban las tierras situadas entre la desembocadura del Hebro y del Axio. El culto a Dionisos estaba encaminado a liberar, de manera momentánea, el alma de su prisión corporal por medio de un trance orgiástico.

Ese sentimiento de oposición entre el alma y el cuerpo era totalmente ajeno a la antropología homérica y, probablemente, se desarrolló en base a las experiencias extáticas derivadas del culto orgiástico a Dionisos. Los órficos aceptaron la lección dionisiaca y (desconocedores de la doctrina de la

5. “Μερός αὐτοῦ τοῦ Αἰονίου. Nous sommes un fragment, une partie, du Dieu. Cette idée présente déjà dans le poème babylonien de la création, nous allons la retrouver chez Plotin, dans l’hermétisme et dans le manichéisme. C’est l’idée même contre laquelle les Pères vont combattre et à laquelle ils vont opposer l’idée que l’âme humaine est créée, n’est pas *pars divinae substantiae*” (Tresmontant, 1961a, 267).

identidad Brahaman/Atman) sacaron de ella la conclusión de la inmortalidad/divinidad del alma. El siguiente paso fue reemplazar la orgía por la *χάθαρσις*, técnica de purificación enseñada por Apolo. Hay, pues, una ascética órfica, que es una manera de moderar (de invertir casi) la fiebre dionisiaca. La orgía se relaciona con el Caos, con la disolución del mundo finito en el instante eterno. Dionisos inventa el vino, pero Orfeo es el músico, el mago que a su manera doméstica al Caos (Pániker, 1992, 30).

Según el mito que nos ofrece la tradición pre-helénica, Dionisos siendo todavía un niño fue asesinado, destazado y devorado por los titanes, en castigo Zeus los quema y de sus cenizas forma a la raza humana. Por esta razón, en los hombres habitan dos naturalezas contrapuestas: la naturaleza mala de los titanes y la divina que asimilaron al devorar a Dionisos.

El mito de los titanes, en vez de desdoblar la elección y el destino entre el hombre y el demonio, los concentra en una figura única ambigua, fronteriza entre lo divino y lo humano. En realidad, el titán es el hombre, y nada más que el hombre: éste surgió de sus cenizas, heredando y contrayendo de él esa parte de su perversa libre elección, que es lo que llamó Platón nuestra “naturaleza titánica” [...] De esta manera los titanes simbolizan la prioridad del mal original con relación al mal humano actual [...] El mal sólo puede empezar porque siempre está ya allí presente en cierta manera: es al mismo tiempo algo que elegimos y algo que heredamos [...] En el plano de los imágenes teogónicas, el mito antropogónico representa y manifiesta la floración plena del mito de situación, mediante el cual *inventaron* los órficos el “alma” y el “cuerpo” (Ricoeur, 1986, 445-446).

El “monismo trascendente” es de vital importancia para entender el dualismo antropológico y parte fundamental de la cultura indoeuropea; este monismo reitera la permanencia del alma inmortal no como individual sino como parte de un todo divino: el *κόσμος*. Las conexiones con el pensamiento de la India pueden establecerse por el común origen de los aqueos y los arios, y por las influencias posteriores a través de los persas. El monismo trascendente, de tradición Vedanta, se convierte en el segundo pilar que sostiene la tradición occidental. “El pensamiento clásico de la India es el polo extremo de la línea en la cual debemos inscribir a la cultura griega. Es el polo de la pureza monista en su perfección misma. Por la doctrina de la *samsâra* el hombre es condenado a su existencia en el *maya*, y

solamente por la *nirvana* el hombre puede derramarse en la *Parama-âtman*, la *kevala*, el *brahmán*” (Dussel, 1975, 32-33). La persona como individuo no existe porque es parte de un Uno Absoluto; el monismo subsume la entidad individual en el destino trazado por lo divino, dando a la vida humana la característica de lo trágico. Las creencias indoeuropeas ponderan al Todo como un Uno, donde lo individual no tiene cabida en el κόσμος. Si nos remontamos a los mitos arcaicos griegos encontramos en Zeus y en Prometeo los polos de una teogonía en la que se establece lo ineludible del designio divino frente al hombre. El Uno será entonces identificado con la φύσις, la naturaleza, mundo cósmico y superior, mientras que el mundo sublunar dominado por el cambio y la contingencia es concebido como el ámbito de la corrupción y la degradación, tesis que vendrá a depurar posteriormente Aristóteles. Aquí encontramos uno de los orígenes fundamentales del modelo de excelencia humana que dominará en la Grecia antigua de mano de los filósofos, pues si lo excelente es aquello que se ocupa de lo eterno e inmutable, la actividad humana más cercana a lo divino (το θεϊον) será la dedicada a la θεωρία: la βίος θεωρητικός (cf. Festugière, 1975, 13-73). Esta forma de vida excelente exige un cultivo del alma por medio de la purificación. “La purificación permite el retorno del alma a su condición divina. Así se cierra el ciclo” (Tresmontant, 1961a, 268).

Desde este trasfondo ontológico se establece el dualismo que concibe la naturaleza del ser humano como un cuerpo (σωμα), perteneciente al mundo sublunar, que aprisiona a un alma inmortal, divina y, por ende, de naturaleza lunar. Desde esta visión Plutarco podía sostener sin empacho que “el nacimiento es un descenso, la muerte una ascensión” (citado por Tresmontant, 1961a, 270). Es así que avanzando en la historia nos acercamos a las conformaciones estrictamente filosóficas que apuntalan desde el dualismo los sistemas con los que se formalizó el estudio de la naturaleza del hombre. “El relato primitivo del orfismo es por antonomasia el descubrimiento del alma y el cuerpo. Es muy digno de notarse que cuando Platón propone en el *Crátilo* su fantástica etimología del σωμα o cuerpo, no atribuye a los órficos la interpretación de σωμα por derivación de σημα, sino que se contenta con afirmar que los órficos ‘acuñaron este término’” (Ricoeur, 1986, 430).

Según esta interpretación, la homología que establecieron los órficos entre el cuerpo (σῶμα) y el confinamiento de la prisión (σῶξῆται), señala la concepción del alma como algo que preexiste al cuerpo, que posee una naturaleza totalmente diferente y que es aprisionada en él para purgar un castigo del que únicamente se podrá liberar por medio de la χάθαρσις. La contemplación de lo que es eterno y divino implicaba la des-corporalización, la negación del cuerpo y de sus necesidades que distraen del ejercicio de la θεωρία. Esta es la vía para alcanzar una verdadera vida excelente, la verdadera vida humana.⁶

Si bien se puede comprender que el dualismo se constituyera en la base desde la cual se conformó un núcleo mítico-religioso, lo que se revela en esta primera concepción es un lenguaje que designa un conjunto de expresiones simbólicas que deben ser interpretadas. En estos símbolos se encuentra condensado el conocimiento que el hombre fue desarrollando de sí mismo y, que por otro lado, lejos de convertirse en el sistema de valores por el que una tradición se constituyó, revela el proceso por medio del cual una creencia o prejuicio antes de ser cuestionado se racionaliza. Si bien con Platón y Aristóteles estos procesos encuentran su primera expresión filosófica, tal y como se concibe en la historia de occidente, son anteriormente explicitados y argumentados en uno de los libros más antiguos de la India, el *Rig Veda* y posteriormente en el *Brahman* de los *Upanishads*. Es decir, el dualismo antropológico griego fue antecedido por otros sistemas de pensamiento desde los cuales logró articularse.

Platón concibió al cuerpo como un receptáculo para el alma y sólo el conocimiento de lo verdadero podría liberarla del mundo sublunar.

Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos

6. "Ainsi voit-on l'édifice de la morale platonicienne sortir logiquement de la notion de χάθαρσις, qui dépend elle-même de la contemplation. Contempler l'être est ensemble la fin de l'homme et le principe de toute action vraiment bonne" (Festugière, 1975, 153).

con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conocernos por nosotros mismos todo lo puro, que es eso seguramente lo verdadero (Platón, *Fedón*, 66e-67a).

El cuerpo es una cárcel pero no el causante del mal en el hombre; al alma se le atribuye un mal originario por eso el cuerpo en el que está aprisionada es un mal necesario. Si existe un Todo Absoluto del cual fue parte (mito dionisiaco), el alma que se incorporeiza tendrá que liberarse no a partir de la muerte sino de recorrer el “ciclo de necesidad” para alcanzar el Todo. Este proceso es entendido como una ascesis que por medio del conocimiento liberará al alma inmortal de la insensatez del cuerpo. El alma deberá mediante la vida contemplativa, reconciliarse con su origen divino y la felicidad será alcanzada únicamente por el conocimiento. Así es cómo la carga mítica de la creencia órfico-pitagórica se traslada a la reflexión filosófica. En este sentido, el *Fedón* es el diálogo más significativo por el hecho de defender dichas tesis de manera particularmente enfática, aun cuando en otros diálogos platónicos como *Alcibíades*, *Crátilo*, *República*, *Fedro* las encontramos también. En la descripción del alma que sugiere Platón en el *Fedón* es interesante observar cómo no dista mucho de la definición que le otorga Homero a la $\psi\upsilon\chi\eta$. “El alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble, y que nunca está idéntico a sí mismo” (Platón, *Fedón*, 80b). De ahí que el paradigma del ser humano perfecto sea para Platón el σοφός, es decir, el hombre de la vida contemplativa, consagrado a la actividad teórica, pues la vida excelente consiste en el conocimiento de las cosas inmutables y divinas, no de las cosas mundanas y contingentes. “La percepción de la formalidad de las ideas no es obra de la imaginación, sino del pensamiento puro. Es la aprehensión del ser por medio del intelecto” (Festugière, 1975, 211). Lograr la felicidad (ευδαιμονία) consiste en ejercitar el intelecto (νοῦς), pues el conocimiento de las cosas divinas sólo es posible

porque el alma ya ha contemplado las formas ideales (εἶδος). La liberación de la maldad del cuerpo tiene por objetivo alcanzar el mundo de lo inteligible.

El alma es, por tanto, inmortal y ha venido a la vida repetidas veces. Ha contemplado todo lo que existe aquí y en el Hades, y nada hay de lo que no haya tenido noticia. No es, por tanto, de extrañar que posea un conocimiento previo de lo demás. Puesto que el conjunto de la naturaleza es homogénea y el alma lo ha aprendido todo, nada impide que, una vez recordada una cosa —a esto llaman los hombres aprender— sea capaz de descubrir todas las demás, si el hombre es valeroso y tenaz en su búsqueda. Pues investigar y aprender no es sino recordar (Platón, *Menón*, 81c).⁷

En la *Ética nicomaquea* Aristóteles redefine esta concepción de lo humano que plantea el platonismo pero manteniendo su núcleo ontológico fundamental. Así, sostiene, por ejemplo, que son cinco las virtudes (αρεταί) a través de las cuales el alma alcanza la verdad (ἀληθεύει ἢ ψυχῆ).⁸ Para Aristóteles lo humano y su circunstancia no se reduce, como en Platón, a privilegiar la θεωρία y la ποίησις, ya que cree que la πραξις es la actividad que define lo propio del hombre, instaurando la diferencia entre el hacer (ποιητόν) y el actuar (πρακτόν). Aristóteles encuentra diversas actitudes por medio de las cuales el ser humano se relaciona consigo mismo, con los otros y con el mundo; son cualidades des-encubridoras: θεωρία, πραξις y ποίησις que se acompañan de su respectiva forma de conocimiento: σοφία, φρόνησις y τέχνη (*Ética nicomaquea*, 1139b 15-20). La φρόνησις es algo distinto a la ciencia y al arte: es el modo de ser práctico del hombre que se acompaña de la razón para discernir sobre las cosas buenas y malas (*Ética nicomaquea*, 1140a, 15-20). La φρόνησις es para Aristóteles la expresión más acabada del orden específicamente humano dominado por la contingencia y la mutabilidad; en cambio el conocimiento riguroso (ἐπιστήμη) sólo versa sobre lo que es necesario y universal.

Aristóteles emprende un desentrañamiento mucho más complejo de la cuestión del alma del que se haya tenido hasta ese momento, pues su enfoque más

7. “La descente de l’âme dans le corps, l’ensomatose, engendre l’oubli, l’ignorance. L’âme est aliénée dans le corps, séparée d’elle-même, de sa vrai moi” (Tresmontant, 1961a, 287).

8. “Ταυτα δ ἐστί τέχνην, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νους” (Aristóteles. *Ética nicomaquea*, 1139b, 15-20).

que estar condicionado por una perspectiva mítico-religiosa, como sucede claramente en Platón, se compromete con una visión naturalista. El alma es, básicamente, el εἶδος de los seres vivientes. Pues la vida se manifiesta por la κίνησις y la ἐνεργεία que permiten la γένεσις, esto es, el movimiento que expresa la dinamicidad de lo vivo. Pero es el caso del ser humano, el alma no es sólo vegetativa y sensitiva, sino definida fundamentalmente por el intelecto: νοῦς. Es este intelecto el que permite conocer las formas sustanciales de las cosas. “Por lo tanto, dicen bien lo que dicen que el alma es el lugar de las formas” (*Acerca del alma*, 429a, 25-30); se encuentra “separado” (429b 5; 430a 13, 22-23) del cuerpo y posee un carácter divino, incorruptible. “El intelecto, por su parte, parece ser —en su origen— una entidad independiente y que no está sometida a corrupción [...] En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impasible” (408b 29-30). Es el cultivo de este intelecto, ya en el marco de las éticas, el que permite llevar a cabo la vida excelente; la felicidad es la vida según la virtud (*Ética nicomaquea*, 1177a 1; a 9; a 12; a 16-17), y el bien perfecto consiste en la actividad del νοῦς (1177b 19).

El que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y el más querido de los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado en las cosas humanas, como se cree, sería también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz. De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres (*Ética nicomaquea*, 1179a, 25-30).

Aristóteles, concibe el alma como una sustancia constituida, de manera accidental, por el cuerpo y poseedora de razón,⁹ su parte contemplativa. El acto de generación por el que el hombre nace, trae consigo una permanente reconfiguración de la forma en lo humano, que se transmite como una forma de especie que se convierte en genérica, como la condición de especie de la que todos somos parte. La especie

9. Al parecer, aquí “razón” (λόγος) retoma el sentido homérico de ψυχή porque a pesar de que en Homero no se describa como en Aristóteles la conformación humana, da por sentado que la ψυχή es la que permite que se establezca la relación entre el “alma” y el “cuerpo”.

como aquella esencia que es eterna es lo que subyace a la condición posible de lo humano. El *νοῦς* no es la forma, entendida como el alma del hombre, sino aquello de lo que el alma participa, no de manera corpórea, porque no se mezcla, sino de aquello que está en el lugar de las ideas, es decir, de lo divino. El *νοῦς* aristotélico tendrá, posteriormente, sus interpretaciones como la facultad del alma para Tomás de Aquino o como el intelecto del cual participa la especie humana —el llamado “intelecto agente”— tal y como lo plantearon los filósofos árabes Al Kīndī (Abū Yūsuf ibn Ishāq al-Kīndī), Al-Fārābī (Abū Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarjān ibn Ūzalag al-Fārābī), y Avicena (Abū ’Alī al Husayn ibn Abd Allāh Ibn Sīnā). Lo que nos devuelve a ese sustrato imposible de desmantelar: la concepción dualista de la naturaleza humana, o cómo lo divino se presenta como respuesta absoluta a lo inexorable e inexplicable de la naturaleza humana.

La verdadera felicidad sólo se alcanza por medio de una vida contemplativa. La βίος θεωρητικός será, finalmente, la vía por la cual Aristóteles se reclama de la gran tradición que concibe al ser humano poseyendo una parte divina, distinta e irreductible a su naturaleza animal. Doble naturaleza, doble manera de entender lo humano. Aristóteles plantea, al final de la *Ética eudemia* uno de los motivos fundamentales que conformaron el gran paradigma de lo humano no sólo en la antigüedad sino también en la Edad Media: la finalidad de la vida es la contemplación de Dios. “Así, esta elección y adquisición de bienes naturales que más promueve la contemplación de la divinidad, es la mejor, y esta norma es la más bella; pero aquella que por defecto o por exceso impide vivir y contemplar la divinidad es mala. El hombre posee esto en su alma, y ésta es la mejor norma para ella: percibir lo menos posible la otra parte del alma como tal” (Aristóteles, *Ética eudemia*, 1249b, 15-20). Esta forma de entender lo humano promovió los modelos de la vida ascética, la *solitaria bonitas*, de los santos y anacoretas durante los primeros siglos del cristianismo (cf. Vorágine, 2002), propiciando una escisión entre la existencia del hombre que contempla —retirado, aislado, sin contacto con los demás— y la vida política y comunitaria. “El perfecto desvío del filósofo respecto de la vida política en que se había sumergido totalmente el griego de la época clásica es

lo que pretende atestiguar la anécdota según la cual, al reprocharle a Anaxágoras no importarle nada su patria, habría el filósofo exclamado ‘harto me importa mi patria’, señalando con la mano al cielo” (Jaeger, 1997, 470). La vida según el intelecto es superior a la vida según las virtudes éticas, pues éstas presuponen la vida política, el trato con los demás. “Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud” (Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1178b 35-40). La relación con los otros, con el cuerpo, con el mundo, se torna un mal necesario y anuncia el problema del solipsismo que aquejará a toda la filosofía occidental.

Esta concepción intelectualista del ser humano será el común denominador de las variadas y diversas posiciones del dualismo que dominaran en la filosofía a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Aún cuando la concepción moderna del ser humano permita plantear nuevos modelos de comprensión de su naturaleza, en un inicio se construirá sobre el residuo del dualismo indoeuropeo, determinando como negativo el aspecto corporal y sensible. Sin embargo, la historia del ser humano y de la visión del mundo no es una sola, hay concepciones antropológicas unitarias sostenidas sobre todo por los pueblos semitas. Tal concepción del hombre migró del judaísmo al cristianismo y de éste a las exégesis patrísticas y al pensamiento medieval; lo que nos lleva a un punto de oposición entre lo griego (indoeuropeo) y lo hebreo (semita) que arroja luz sobre el por qué y desde dónde discurren los planteamientos sobre la concepción contemporánea del hombre (cf. Dussel, 1969, 1974; Lys, 1959; Tresmontant, 1961a, 1961b).

§ 3. LA CONSTITUCIÓN MODERNA DE LA NATURALEZA HUMANA

La concepción moderna de la subjetividad se introduce con las formulaciones cartesianas sobre la naturaleza de la sustancia pensante en el siglo XVII, pero durante la antigüedad clásica y latina se fue constituyendo el concepto de ser

humano que alcanza su momento más álgido en las especulaciones escolásticas sobre el alma. Después de siglos de hegemonía de neoplatonismo a través de la obra de San Agustín, la metafísica cristiana logra con la recuperación de un Aristóteles redescubierto por los filósofos árabes, renovar una ontología de la sustancia inspirada en el Estagirita al servicio de la teología. Es en este largo periodo de la historia de occidente que se van constituyendo los aspectos fundamentales de la ontología moderna, ante todo lo relativo al concepto de sustancia que desde la antigüedad será el hilo conductor que conectará la concepción clásica del ser humano con la figura de la subjetividad *cogitativa* del cartesianismo (cf. Courtine, 2003a, 79-99). La formulación cartesiana en torno a la subjetividad se vale de los marcos conceptuales de la ontología medieval para redefinir, desde el horizonte que proporcionaba la ciencia física, una nueva filosofía que ya no dependerá de la jerarquía metafísica impuesta en occidente por el cristianismo surgido de las disputas maniqueas, origenistas y nicenianas (cf. Courtine, 2003b, 241-265; Gilson, 1975, 245-255). La metafísica a la que aspiró Descartes era una donde la asunción del carácter indubitable de la subjetividad era prioritaria a la del orden divino del mundo impuesto por la interpretación aristotélico-tomista. Si había un orden del mundo, ya no estaba indicado en las sagradas escrituras, sino en los caracteres matemáticos que los científicos pueden descubrir en la naturaleza. Esta es el nuevo horizonte desde el cual Descartes plantea la figura del *cogito* a través de la distinción entre *res extensa* y *res cogitans*. “La teoría clásica del hombre ha encontrado su más influyente forma moderna en la doctrina de Descartes, doctrina que sólo en los últimos tiempos hemos empezado a superar plena e íntegramente. Con su división de todas las sustancias en ‘pensantes’ y ‘extensas’, Descartes ha introducido en la conciencia occidental todo un ejército de graves errores de la naturaleza humana” (Scheler, 1989, 89). El dualismo que ensaya Descartes incluye el mecanicismo del cuerpo y la autonomía del alma. La teoría cartesiana sostiene que la realidad se divide en dos sustancias: la primera es la materia cuya naturaleza es mensurable (*res extensa*), tiene longitud, altura y dispone de un lugar en el espacio; y la segunda corresponde a un aspecto de la realidad que no es entendible desde ningún criterio

fisicalista y mecanicista. Recordemos que esta época estaba siendo atravesada por una serie de revoluciones en la concepción científica del universo. La concepción de la sustancia extensa partía de un supuesto ontológico fundamental resultado de la revolución científica que supuso la crítica a la concepción de la ciencia natural de inspiración aristotélica por parte de Copérnico y Galileo: la naturaleza es pasiva, medible, mensurable, es decir, es susceptible de ser reducida a sus aspectos formales o matemáticos. “La filosofía está escrita en este vasto libro que continuamente se abre ante nuestros ojos (me refiero al universo), el cual sin embargo no se puede entender si antes no se ha aprendido a entender su lengua y a conocer el alfabeto en el que está escrito. Y está escrito en el lenguaje de las matemáticas, siendo sus caracteres triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es humanamente imposible comprender una sola palabra; sin ellos sólo se conseguirá vagar por un oscuro laberinto” (Galileo citado en Drake, 1986, 11). La geometría analítica expresa, a través de los llamados “planos cartesianos”, esta nueva concepción del ser de las cosas. El cuerpo es algo físico, situado en el espacio y el tiempo, medible y en constante cambio; por ello la concepción más acertada de éste es que se le considere como una “máquina”: un complejo mecanismo orgánico que se rige por los mismos principios físicos que determinan a los fenómenos del movimiento. “Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o una máquina de tierra a la que Dios forma con el propósito de hacerla tan semejante a nosotros como sea posible, de modo que no sólo confiere al exterior de la misma el color y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire, y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que tienen su origen en la materia y sólo dependen de la disposición de los órganos” (Descartes, 1990, 22). Los cuerpos de los animales son simples máquinas pues no poseen un alma que les da intelecto, esto es, la capacidad de razonar.

Es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y embotado que esté, sin exceptuar los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias

palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal, por perfecto y felizmente dotado que sea, que pueda hacer otro tanto. Lo cual no sucede porque a los animales les falten órganos, pues vemos que las urracas y los loros pueden proferir, como nosotros, palabras, y, sin embargo, no pueden, como nosotros, hablar, es decir, dar fe de que piensan lo que dicen; en cambio, los hombres que, habiendo nacido sordos y mudos, están privados de los órganos que a los otros sirven para hablar, suelen inventar por sí mismos unos signos, por donde se declaran a los que, viviendo con ellos, han conseguido aprender su lengua. Y no sólo esto prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna (Descartes, 1939, 82-83).

A esta concepción de lo humano que distingue entre un alma intelectual de carácter sustancial y un cuerpo físico, se le ha denominado dualismo cartesiano, forma moderna del mito del alma caída pero con una gran diferencia: para Descartes la evidencia de la existencia del alma se alcanza por medio de un ejercicio de introspección y no por la asunción de un sistema de creencias mítico-religiosas. Para Descartes, la existencia del pensamiento como algo diferente de lo corporal se logra por medio de un ejercicio de duda radical que ofrece un criterio epistémico capaz de enfrentar las dudas escépticas.

El descubrimiento de una verdad absolutamente cierta, el *cogito*, puede derrocar la actitud escéptica de que todo es incierto pero, al mismo tiempo, una verdad no constituye un sistema de conocimiento acerca de la realidad. Para descubrir o justificar el conocimiento de la naturaleza de las cosas hay que construir una serie de puentes, una vez que la experiencia del ser confrontada por el *cogito* nos ha dado un sólido y firme punto de partida; sin embargo, la única verdad producida por el método de la duda no es una premisa de la que se sigan todas las demás verdades. Antes bien, es una base para el discurso racional que hace posible otras verdades (Popkin, 1983, 276-277).

Pensamiento y existencia son dos atributos que se refieren mutuamente pues no se puede dar uno sin el otro; todo lo que se experimenta en primera persona es incuestionable (cf. Pariente, 1999, 11-48). “Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esta suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: ‘yo pienso, luego soy’, era tan firme y segura que las extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de

conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando” (Descartes, 1939, 61).

El cuerpo es un generador para la mente de experiencias visuales, táctiles, auditivas, es decir, establece una relación sistemática entre las experiencias que el cuerpo posibilita y la mente, donde ésta es la receptora de lo transmitido por los órganos sensoriales y, a su vez, dadora de decisiones que cargadas de intención ordenan al cuerpo ejecutar, accionar y comportarse (cf. Descartes, 1977, 66-67). La conexión causal de la mente con el cuerpo es lo que identifica al cuerpo con la mente y lo que le otorga una naturaleza individualidad.

Lo que esa naturaleza me enseña más expresamente es que tengo un cuerpo, que se halla indispuerto cuando siento dolor, y que necesita comer o beber cuando siento hambre o sed, etc. Y, por tanto, no debo dudar de que hay en ello algo de verdad [...] Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy íntimamente unido y mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría ya dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave (Descartes, 1977, 68).

Al ser la mente receptora, asimiladora y dadora, le inspira al filósofo francés a pensar que lo que constituye la mente es un material que no comparte la misma naturaleza de lo físico, es decir, no hay nada mensurable que describa o constituya lo que por conclusión se tiene ya como inconmensurable, a saber, la “sustancia” pensante. “Pienso que cuando Dios una un alma racional a esta máquina, otorgará a esta alma como sede principal el cerebro y hará que su naturaleza sea tal que tenga sensaciones diversas, según las distintas formas que estén abiertas las entradas de los poros situados en la superficie del cerebro” (Descartes, 1990, 50). La línea que separa la mente del cuerpo queda sostenida únicamente por la diferenciación que pone como premisa entre las cualidades físicas del cuerpo (materia) y las cualidades metafísicas de la mente. “Para ser no tenemos necesidad de extensión, de figura, de ser en algún lugar, ni de alguna cosa semejante que se pueda atribuir al cuerpo, y

manifiestamente conocemos que nosotros somos en razón sólo de que pensamos” (Descartes, 1995, 25-26). El pensamiento es la manera en que se experimenta el mundo; los sentidos no son suficientes para conocer y comprender las cosas, únicamente la reflexión ofrece un verdadero conocimiento, pues los sentidos no tienen un papel relevante en la adquisición del saber, pues sólo el pensamiento (*cogito*) puede ofrecer claridad y evidencia. “Sabiedo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo pensamiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu” (Descartes, 1977, 30). He aquí porque Hegel le atribuye a Descartes el descubrimiento de un nuevo principio para la filosofía y la ciencia; ese principio es la subjetividad. “Descartes arranca, como hará más tarde Fichte, del Yo como lo sencillamente cierto; yo sé que algo se representa en mí. Con ello, la filosofía entra de golpe en un campo totalmente nuevo y se sitúa en un punto de vista completamente distinto, pues se desplaza a la esfera de la subjetividad” (Hegel, 1977, 260). Para Hegel la filosofía cartesiana plantea la emergencia de la estructura de la autoconciencia como el punto de vista desde el cual se alcanza el conocimiento; el saber de sí es la manera en que se expresa todo saber, esto es, la figura del sujeto se constituye en el fundamento (*Grund*) de las cosas. “El pensar como ser y el ser como pensar es mi certeza, mi yo; en el famoso *cogito, ergo sum* se contienen, pues, inseparablemente unidos, el pensamiento y el ser” (Hegel, 1977, 261). Se trata, entonces, de eso que Heidegger llamó crípticamente la “metafísica de la subjetividad”.¹⁰ El pensamiento y su carácter indubitable permite la edificación de una nueva ciencia y filosofía en la que únicamente la evidencia de la conciencia se muestra como algo que posee el carácter de fundamento (cf. Scribano, 1999, 50-51). Y en efecto, la duda muestra que la conciencia de sí posee un estatus epistémico de incorregibilidad que ofrece, a

10. “Lo propre de cette métaphysique, c’est en effet, depuis de Descartes, de se consacrer exclusivement à la fondation (*Begründung*) de l’étant dans sa totalité. Pour assurer cette fondation, la pensée se met en quête d’une *position de fond*, d’un fondement ultime, d’un *ultimum subjectum*, sur lequel chacun pourra s’appuyer en y prenant sa mesure” (Courtine, 2003b, 79-80).

su vez, una garantía ontológica: sólo lo que se presenta claro y distinto es. “De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu” (Descartes, 1977, 24). El *ego cogito* se presenta como la manera en que se articula la vida consciente en el ser humano, esto es, la subjetividad. A esta manera de entender la mente humana Gilbert Ryle le ha denominado el mito del “fantasma en la máquina” (2005, 29). Restableciendo una pretérita alianza con la tradición dualista, tanto mítica como filosófica, al hombre se le tiene como un ser que posee una maquinaria física que es controlada por un fantasma en tanto que no es posible definirlo desde criterios físicos (Descartes utiliza la metáfora del “piloto” y su “navío”). Más exactamente, la mente habita en el interior de un cuerpo al que regula estando en estrecho vínculo con el cerebro.

La postura cartesiana ha sido considerada como la expresión más lograda y sistemática del dualismo sustancialista. El considerado fundador de la filosofía moderna, asumió, como ya mencionamos, de manera explícita muchas de las tesis más importantes de la filosofía medieval relativas a la naturaleza de la sustancia para definir lo propio de la mente humana (cf. Clarke, 2003, 208; Baker & Morris, 1996, 11-22). Y es precisamente a partir de la caracterización de la realidad como sustancia, una pensante y otra extensa, que Descartes intentó definir la naturaleza humana a partir de la tesis del carácter indubitable de la conciencia reflexiva. La naturaleza humana se define entonces por poseer conciencia de sí. Eso que llamó, siguiendo la tradición del agustinismo filosófico, *cogito me verum* (Gouhier, 1978). Expresión que encuentra su fundamento en la afirmación agustiniana *en si enimfallor, sum* —si dudo, existo—. El carácter evidente de la autoconciencia fue para el filósofo francés el instrumento para llevar a cabo una crítica radical a los planteamientos del escepticismo en su época. La idea de la existencia de la mente (*mens*) —término latino con el cual Descartes define lo que en la antigüedad se denominó ψυχή— como algo independiente de lo físico tenía como finalidad mostrar que la existencia y la conciencia de sí eran necesarias. Sabemos que

Descartes llegó a esta conclusión a través de lo que denominó duda metódica. Este ejercicio de introspección muestra que lo único evidente es la conciencia de sí frente a la duda que puede presentar todo aquello que viene a través de los sentidos. Por ello sostuvo que la experiencia y el pensamiento son lo mismo, o en otros términos, que no puede haber experiencias inconscientes. “Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser lo que es” (Descartes, 1939, 61). Así, frente a las críticas que blandió en su momento el filósofo inglés Thomas Hobbes a la preponderancia que le otorgaba el cartesianismo a la conciencia de sí como algo perteneciente exclusivamente al intelecto,¹¹ el autor de las *Meditaciones metafísicas*, señaló “no podemos concebir a un acto sin sujeto, como el pensamiento sin una cosa que piensa, porque la cosa que piensa no es una nada” (Descartes, 1977, 142). Y este pensamiento es, por evidencia, algo inmaterial, pues sus atributos se descubren por medio del intelecto y no de los sentidos.

Siguiendo este criterio, la duda metódica invita al que reflexiona a poner en duda todo aquello que no se presente con evidencia y claridad. El pensamiento es el único anclaje ontológico con el mundo. A la pregunta de qué somos se responde: “Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Una cosa que duda, conoce, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina también y que siente” (Descartes, 1977, 26). Descartes entenderá por pensamiento, en sus distintas modalidades (dudar, querer, sentir, desear, etc.), “un tener conciencia”. Pensar y sentir son lo mismo.

11. “Muy cierto es que el conocimiento de la proposición *yo existo* depende del de *yo pienso*, según nos ha enseñado muy bien. Pero ¿de dónde nos viene el conocimiento de la proposición *yo pienso*? No de otra parte, sin duda, sino de no poder concebir nosotros ningún acto sin su sujeto: como el pensamiento sin una cosa que piense, el saber sin una cosa que sepa, o el pasear sin algo que pasee [...] Pues bien: nosotros no inferimos que pensamos, valiéndonos para ello de un pensamiento [...] Por lo tanto, puesto que el conocimiento de la proposición *yo existo* depende del conocimiento de la proposición *yo pienso*, y el de esta última, de que no podemos separar el pensamiento de una materia que piense, parece que debe inferirse que una cosa que piensa es más bien material que inmaterial” (Hobbes, “Terceras objeciones”, en Descartes, 1977, 141).

Descartes supone que es evidente para cualquier persona pensar el alma como algo incorpóreo.

Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir, es considerado aquí lo mismo que pensar [...] Solamente me refiero a la acción de mi pensamiento, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí, en virtud del cual me parece que veo o que camino, esta misma conclusión es tan absolutamente verdadera que no puedo dudar de ella, puesto que se refiere al alma y sólo ella posee la facultad de sentir y de pensar, cualquiera que sea la forma (Descartes, 1995, 26-27).

Los problemas que presenta el dualismo metafísico son claros: si el alma y el cuerpo son dos sustancias distintas ¿cómo es que interactúan entre ellas? La respuesta que aventuró nuestro autor fue que había una parte en el cuerpo humano en la que coincidían: la glándula pineal. “La máquina del cuerpo está compuesta de tal modo que, por el mero hecho de que esta glándula es diversamente movida por el alma o por cualquier otra causa, impulsa a los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, y éstos los conducen, a través de los nervios, hasta los músculos, mediante lo cual les hace mover los miembros” (Descartes, 1995, 58). El llamado interaccionismo entre sustancias suponía una inconsistencia en la caracterización cartesiana de la naturaleza humana y que a través de la idea de unión sustancial entre alma y cuerpo defendida en la sexta meditación buscaba superar. Pero ¿cómo comprender que una cosa inmaterial interactúe con una material? “Este es el error de Descartes: la separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre el material del que está hecho el cuerpo, medible, dimensionable, operado mecánicamente, infinitamente divisible, por un lado, y la esencia de la mente, que no se puede medir, no tiene dimensiones, es asimétrica, no divisible; la sugerencia de que el razonamiento, y el juicio moral, y el sufrimiento que provienen del dolor físico o de la conmoción emocional pueden existir separados del cuerpo. Más específicamente: que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico” (Damasio, 1996, 230).

La crítica al dualismo sustancialista se realizó desde época muy temprana; contemporáneos de Descartes señalaron diversos defectos del planteamiento, pero será en la tradición del empirismo inglés donde estas críticas cobraron una importancia central en la comprensión actual de la naturaleza humana. Ya John Locke señaló la paradójica situación a la que llevaba la tesis dualista, pues desde su punto de vista no podemos conocer nada en las cosas que no sean sus cualidades secundarias (color, olor, textura, etc.) que son ofrecidas por los sentidos, y en ningún modo accedemos a eso que Descartes llamó “sustancia” en sentido abstracto (Locke, 1982, 287). G. W. Leibniz, en su *Monadología*, indicaba ya la perplejidad filosófica a la que llevaba el dualismo. Si pudiéramos construir un cuerpo humano artificial de un tamaño tal en el que pudiéramos introducirnos, no encontraríamos nunca aquello que posibilita las percepciones, voliciones, y demás actividades intelectivas, sólo encontraríamos mecanismos que mueven la enorme maquinaria que representa para este autor el cuerpo humano. Pero dicha perplejidad se disipa en cuanto que se reconoce que el mecanicismo no puede explicar el movimiento del cuerpo humano, sólo la interacción con la sustancia pensante en él.

Hay que reconocer, por otra parte, que la *percepción* y lo que de ella depende es *inexplicable por razones mecánicas*, es decir, por medio de las figuras y los movimientos. Porque, imaginémosnos, que haya una máquina cuya estructura la haga pensar, sentir y tener percepción; podremos concebirla agrandada, conservando las mismas proporciones, de tal manera que podamos entrar en ella como en un molino. Esto supuesto, si la inspeccionamos por dentro, no hallaremos más que piezas que se impelen unas a otras, pero nunca nada con que explicar una percepción. Así, pues, es necesario buscar la percepción en la sustancia simple, no en el compuesto o la máquina (Leibniz, 2001, 109).¹²

En un intento para concretar una metafísica de la subjetividad alejada de una difusa tesis dualista, Leibniz transfiere a toda realidad la estructura que define al sujeto

12. Según Leibniz, es la posesión de esta alma lo que posibilita la existencia de un ser consciente de sí mismo y, por ende, el tener una identidad moral. “Pero el alma inteligente, que conoce lo que es y puede decir ese yo, que dice mucho, no sólo permanece y subsiste metafísicamente, mucho más que las otras, sino que además permanece moralmente la misma y constituye el mismo personaje” (1997, 101; cf. 1977, 271: “La identidad de la sustancia existiría, pero en el caso de que no hubiese conexión en el recuerdo entre los diferentes personajes, realizada por la misma alma, entonces no habría suficiente *identidad moral* como para afirmar que se trataba de una *misma persona*”).

humano; al ser instalado el hombre como fundamento —como aquello por lo cual todo ente no es más que un objeto representado— se convierte en referencia de toda realidad por y para él. La subjetividad es la que define la estructura misma de lo real. “Si queremos llamar Alma a todo lo que tiene *percepciones* y *apetitos* en el sentido general que acabo de explicar, entonces todas las sustancias simples o Mónadas creadas podrían llamarse Almas” (Leibniz, 2001, 110).

Una postura crítica mucho más radical contra el dualismo se encuentra en David Hume. Considerado el autor anti-metafísico por excelencia, Hume creía que la idea del alma era un residuo de una metafísica religiosa caduca. La religión representa para Hume, un conjunto de creencias que racionalmente no tienen ningún sustento pero que emocionalmente son necesarias. Según este autor la idea de una sustancia pensante no tiene ninguna validez teórica ni práctica; el ejercicio de introspección al que nos invitaba Descartes representa un fracaso total en el caso de Hume.¹³ La metafísica que plantea la existencia de sustancias no tiene cabida para una filosofía que asume la primacía de los sentidos y las percepciones y de las ideas que se derivan de ellos.

Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogiéramos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión (Hume, 1992, 192).

Mientras que Descartes encontró un *cogito* indubitable, Hume sólo halló un haz (*bundle*) de percepciones. Es decir, la introspección no nos descubre ningún yo, sino ideas, sensaciones, que se vinculan unas con otras según principios de asociación. No encontramos nunca un yo como objeto de experiencia. “Tiene que haber una

13. Así, señala Hume en su escrito “Sobre la inmortalidad del alma: “Los tópicos *metafísicos* están basados en el supuesto de que el alma es inmaterial y de que es imposible para el pensamiento pertenecer a una sustancia inmaterial. Pero los metafísicos correctos nos enseñan que la noción de sustancia es completamente confusa e imperfecta y que no tenemos otra idea de sustancia alguna más que la de un agregado de cualidades particulares en un algo desconocido. La materia y el espíritu, por consiguiente, son en el fondo igualmente desconocidas y no podemos determinar qué cualidades pueden predicarse en uno o en otra” (Hume, 2005b, 136).

impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a lo que se supone que nuestras impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir invariablemente idéntica durante toda nuestra vida. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable” (Hume, 1988, 399). Hume ha sido considerado el antecedente de las posturas anti-metafísicas propias del fisicalismo, materialismo y positivismo contemporáneos. Indudablemente, Hume realizó esta crítica a la idea de sustancia pensante inspirándose en la obra de su antecesor John Locke, quien sostiene, contra Descartes, que la conciencia no es propiedad de ninguna sustancia sino una cuestión relativa a la memoria. Yo soy consciente de mí mismo no por poseer un *cogito* sustancial sino, por que tengo recuerdos que constituyen una memoria de vivencias que me hacen ser a mí lo que soy. “El sí mismo (*self*) depende de su tener conciencia. El sí mismo es esa cosa pensante y consciente (sin que importe de qué sustancia esté formada, ya sea espiritual, material, simple o compuesta) que es sensible o consciente del placer o del dolor, que es capaz de felicidad o desgracia, y que, por tanto, está preocupada de *sí misma*, hasta los límites a que alcanza ese su tener conciencia” (Locke, 1982, 325). Esta postura empirista intentaba contrarrestar el peso que se le había otorgado a la idea de la mente como algo inmutable y sustancial; contrariamente a ello, los empiristas mostraron que la mente, si es que existe, no posee una identidad estable; siempre se encuentra en constante cambio, de manera que el yo que sostienen es un yo que se construye, se inventa y se reinventa indefinidamente (cf. Deleuze, 1988). Esta aniquilación del yo preocupó a todos aquellos interesados en mantener incólume la metafísica cartesiana, sobre todo por sus implicaciones éticas, pues si no hay yo ¿puede haber moral y también conocimiento?

Desde esta perspectiva, es comprensible la importancia que le atribuye Heidegger a Descartes como uno de los momentos constitutivos de la modernidad al haber colocado al hombre como centro fundante desde el cual se configura el mundo como representación (*bild*) de la subjetividad, y que tiene su base en aquella identidad filosófica esbozada por Leibniz.

Toda relación con algo, el querer, el tomar posición, el sentir, es ya de entrada representadora, es *cogitans*, lo que suele traducirse por pensante. Es por eso que Descartes puede adjudicarles a todos los modos de la *voluntas* y del *affectus* y a todas las *acciones* y *pasiones*, el nombre de *cogitatio*. En el *ego cogito sum* el *cogitare* se entiende en este sentido nuevo y radical. El *subjectum*, la certeza fundamental, es la representación simultánea del hombre representador con lo ente representado, sea o no humano, esto es, con lo objetivo (Heidegger, 1997a, 105)

El sujeto leibniziano será el prototipo desde el cual se inaugure la historia de la subjetividad, ya que en él impera el principio de razón como fundamento, su llamada para abastecerla y la consecuencia de la emergencia de un sistema donde Leibniz redefine la sustancia como fuerza. Si en Descartes hay una reducción de lo real para someterlo al examen racional, para Heidegger Leibniz radicaliza esta captación de la subjetividad como actividad donde la representación (*perceptio*) y el *appetitus* serán las modalidades de la fuerza que es definitoria en esencia de la mónada. Así es como la representación, en el paradigma moderno, tiene como fondo un despliegue de actividad que adquiere la forma de la subjetividad como autoconciencia. En otras palabras, Leibniz tiene por esencia de la subjetividad lo dinámico-volitivo. La fuerza como *perceptio* y *appetitus* son propiedades esenciales de la subjetividad humana como actividad, como autoproducción, convertidas en la esencia de todo ente pensado en tanto mónada. La constitución de la subjetividad como estructura ontológica de la modernidad se plantea, entonces, como una prolongación del *cogito* en la figura del sujeto que pone y dispone la totalidad de lo ente. “La obstancia originaria es el ‘yo pienso’ en el sentido del ‘yo percibo’ que de antemano se pone y se ha puesto ya delante de lo percible, que es *subjectum*. El sujeto, en el ordenamiento de la génesis trascendental del objeto, es el primer objeto del representar ontológico. *Ego cogito* es *cogito: me cogitare*” (Heidegger, 1994, 66).

§ 4. CULMINACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

El yo se hace necesario: necesitamos una identidad, sea sustancial o sea de otro tipo, pero es necesario afirmar un sujeto del conocimiento y un yo responsable de sus actos; o al menos eso pensó Immanuel Kant. Este filósofo alemán creyó que sin la existencia de un yo sería posible ningún conocimiento por eso sostuvo que el “yo pienso (*ich denke*) debe poder acompañar a todas mis representaciones” (Kant, 2004a, B 132). Afirmación de resonancias cartesianas que buscó recuperar el espíritu más fiel de la filosofía moderna en tanto filosofía de la conciencia o del sujeto. “Yo, en cuanto pensante, soy un objeto del sentido interno, y recibo el nombre de alma. Lo que es objeto de los sentidos externos se llama cuerpo” (Kant, 2004a, B 400). Kant, fiel a Descartes y simultáneamente a Hume, creó la llamada “filosofía trascendental”, una de las cúspides intelectuales de occidente y motor interno del movimiento de la Ilustración. La manera en que Kant intenta la recuperación del yo desde estos dos autores se expondrá más adelante; lo que importa recordar ahora es que gracias a Kant se plantea la idea de que el conocimiento, sea éste teórico, práctico o estético, depende de una subjetividad, de un yo, que pone las condiciones de posibilidad del mismo. Pero, a su vez, Kant expresa como ningún otro filósofo moderno, las paradojas de concebir un yo trascendental que coexiste con un yo psicológico, es decir, frente al yo que se percibe a través de los estados mentales hay un yo como una estructura formal que se presenta como una condición de posibilidad de la unidad de la experiencia. Se trata, pues, de dos yo. “‘Yo soy consciente de mí mismo’ es un pensamiento que contiene ya un doble yo, el yo como sujeto y el yo como objeto. Cómo es posible que yo, que pienso, pueda ser para mí mismo un objeto (de la intuición), y que pueda de ese modo diferenciarme a mí, de mí mismo, esto es sencillamente imposible de explicar, aunque es un hecho indudable” (Kant, 2008, 19).

Todo conocimiento, según las premisas de la filosofía trascendental, es una representación que es posibilitada por la sensibilidad y ciertos principios que Kant llamó formas puras o *a priori* (espacio y tiempo); conocer el mundo, a los demás y a

uno mismo es un acto de representación. Con Kant se consolida esa tradición que se remonta a Descartes y que a través de Leibniz, Berkeley, Fichte y Hegel, llega hasta el pensamiento contemporáneo: el conocimiento, los juicios, los valores, etc., son posibles porque existe una subjetividad que los pone como representaciones de sí misma. Es aquí donde la figura del sujeto, en tanto que configurador del mundo, alcanza su punto culminante. El sujeto trascendental pone las condiciones de posibilidad de la experiencia, sea teórica, moral o estética. Este poder de fundación, como dirá Alan Renaut, será lo que define a la subjetividad, inaugurando con ello el horizonte moderno del humanismo metafísico.

En efecto, la modernidad va a ser leída como constituyendo *de parte en parte* la época de la subjetividad, hasta el punto de que Heidegger se esfuerza en mostrar cómo *todas* las caras de esa modernidad son de hecho “consecuencias” (*Folgen*) de esta llegada del hombre a la posición de sujeto. No insisto sobre esta primera toma de partido por la homogeneización, que consiste en reunir la totalidad de los aspectos del mundo en torno al surgimiento de la subjetividad: de la entrada del arte en el horizonte de la estética al desarrollo del motor diesel, de la aparición de la sociedad de consumo al proceso de mundialización de las guerras y al totalitarismo, todo está referido al reino de la subjetividad o, lo que viene a ser lo mismo, *al desarrollo del humanismo*, el cual no constituye aquí más que la expresión *cultural* de la instalación *filosófica* del hombre como sujeto (Renaut, 1993, 36-37).

En el desarrollo de la onto-teología (Heidegger, 1990, 99-157) se consolida la idea de que si algo vale como verdadero, bello y justo es porque hay una subjetividad que lo fundamenta. “Todo ente, en la medida en que es un ente, es comprendido como *sub-iectum*. *Sub-iectum* es la traducción latina del ὑποκείμενον griego y significa lo que subyace y está a la base, lo que desde sí ya yace delante. Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el ‘yo’ humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en ‘sujeto’” (Heidegger, 2000b, 118). Heidegger reconoce el momento decisivo al *cogito* cartesiano como consolidación de la metafísica moderna; en él encuentra el fundamento para “la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto autolegislación segura de sí misma” (Heidegger, 2000b, 123). La pregunta aristotélica ¿qué es el ente? (τί τὸ ὄν) es reformulada por la metafísica moderna como la pregunta por el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, por el

fundamento inquebrantable e incondicional de la verdad. Esta transformación es, a saber, el nuevo pensar por el que una época se renueva y la edad que le sigue se vuelve edad moderna (Heidegger, 2000b, 119). El hombre como fundamento de la verdad surge del desprendimiento que se hace del primordial carácter vinculante que se tenía hacia la verdad revelada por la doctrina de la Iglesia. Esta liberación supone que aquel criterio de medida para toda verdad, a saber, el de la salvación, se diluye en tanto que el hombre se pone a sí mismo en virtud de lo cual alcanzará la certeza de sí como ente que se coloca como su propia base. Por tanto, el hombre elige lo que es vinculante y a lo que se vincula; el arbitrio ya no es más el lado inquietante del hombre, por el contrario será su reivindicación necesaria para lo que vincula y sustenta. En otras palabras, el hombre desde sí mismo dispone lo que en cada caso es necesario y por tanto vinculante. Esto nos habla de otra libertad, que es ejercida dentro de una nueva metafísica que obtiene su significación histórica no a partir de lo que es capaz de configurar sino de todo lo que en su contra se tiene que distinguir expresamente como destacado. Esta libertad es ejercida en la medida en la que el hombre instaaura en sí mismo la certeza de su determinación y su tarea. Lo vinculante, tal y como lo expresa Heidegger, puede ser: la razón humana regida como ley (lo real, lo fáctico ordenado siempre desde la razón); la humanidad armónicamente estructurada en sus configuraciones conducidas a un estadio de lo bello; el desarrollo de la humanidad en el sentido del progreso de una racionalidad al alcance de todo humano, entre otros muchos tópicos.

Dentro de la historia de la época moderna y como historia de la humanidad moderna, el hombre intenta desde sí en todas partes y en toda ocasión, ponerse así mismo en posición dominante como centro y como medida, es decir, intenta llevar a cabo su aseguramiento. Para ello es necesario que se asegure cada vez más de sus propias capacidades y medios de dominación, y los tenga siempre preparados para una disponibilidad inmediata (Heidegger, 2000b, 122).

Heidegger sitúa como una de las principales características de la modernidad el despojamiento de los dioses o la muerte de Dios como desencantamiento del

mundo; la reubicación del hombre en el lugar de Dios, lo que a su vez le reivindica al primero las cualidades del segundo, a saber, la omnisciencia —lo que nada ya en derecho escapa de la captación de la ciencia— y la omnipotencia —como la dimensión técnica de la cultura—. Para Heidegger, sin embargo, será a partir de Leibniz el comienzo decisivo para la metafísica de la subjetividad, cuyo método monadológico como doble profundización del sujeto cartesiano, se verá reflejado en los pensamientos tanto de Hegel como de Nietzsche, pues si hay un sujeto su expresión más acabada es la voluntad en tanto voluntad de poder. “Lo ente, en cuanto objetivo, es absorbido dentro de la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no luce a partir de sí mismo. Ya no es más que el punto de vista dispuesto en las instauraciones de valor de la voluntad de poder” (Heidegger, 1997b, 236).

En el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* Hegel precisa que “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se expresa como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*” (Hegel, 1978, 15). Lo verdadero, entonces, adquiere la estructura misma de la subjetividad como autodespliegue de la identidad de la identidad y de la diferencia. Toda vez que en Nietzsche será representado con la doble equivalencia antropomórfica: por un lado, el ser y la vida, ya que el ser no tiene otra representación más que el hecho de vivir. Y por otro, el de la vida como voluntad de poder. Y “el arte es la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder” (Heidegger, 2000a, 81).

CAPÍTULO II LA ESTÉTICA COMO EXPRESIÓN DE LO HUMANO

§ 1. EL LUGAR DE LO SENSIBLE EN LA SUBJETIVIDAD: BURKE Y HUME

El proyecto de la modernidad quedó definido en tanto búsqueda de un orden humano universal y necesario. A partir de la instauración sistemática de mecanismos epistémicos, pedagógicos y reformatorios se inicia un proceso de civilización unidireccional y monocultural que tiene su base en la Ilustración. “El proyecto de Modernidad formulado por los filósofos del Iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, y una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias” (Habermas, 2004, 58). Uno de los aspectos decisivos en la conformación de la era moderna fue la inauguración de un campo de estudio que abrigó las expresiones y manifestaciones culturales para validar, regular y exaltar el estatus ontológico de un sujeto definido a partir de una antropología construida desde un inminente eurocentrismo. El pensamiento estético se convirtió así en uno de los corolarios del horizonte de una subjetividad que se estaba elaborando con un aparato filosófico signado por la razón. Este tipo de pensamiento encontró su base en una serie de escritos filosóficos de corte empirista orientados por la indagación sobre el origen de lo bello y lo sublime que se situaron en el marco de la ilustración, específicamente durante la primera mitad del siglo XVIII con la publicación del *Arte poético* de Boileau (1674) y culminando con la *Aesthetica* de Baumgarten (1750). Pero fue Kant quien consolidó los cimientos desde los cuales se trazó de manera universal el ámbito de la estética como constitutivo de la subjetividad moderna. De hecho, se podría afirmar que la estética surge y se consolida como disciplina filosófica durante el proceso histórico comprendido entre

el surgimiento de las teorías sensualistas de la ilustración escocesa (Hutchenson, Addison, Shaftesbury, etc.) que buscaban establecer criterios para discernir en torno a la belleza y el gusto (cf. Gurstein, 2000, 203-221), y la sistematización de estas teorías en la tradición de Leibniz y Wolff cuya cúspide es Baumgarten. “El acta de nacimiento de la estética filosófica es al mismo tiempo el de la doctrina estética. En efecto, la cuestión de la relación estética vio la luz en una doble coyuntura: la de un proceso de búsqueda de un suplemento ‘aisthético’ para una teoría racionalista del conocimiento (Baumgarten), y la de un deseo fundamentador que aspiraba a garantizar la identidad trascendental del sujeto humano” (Schaeffer, 2005, 53).

Se podría hablar, en este sentido, de una “estética de la ilustración”, pero únicamente a título de indicación de un conjunto de problemas e intereses teóricos en torno al papel que juegan los datos sensoriales, la sensibilidad y la imaginación en la experiencia del mundo (cf. Chouillet, 1974, 6). Se busca poner distancia con respecto a la concepción clásica de la estética y plantear desde nuevos horizontes el problema de la objetividad de lo bello que se hizo posible gracias a la traducción del texto de Longino *De lo sublime* por parte de Boileau y editado junto con su *Arte poética*.¹ A partir de entonces, la necesidad de repensar aquello que la estética clásica consideraba como el centro de su reflexión, lo sublime, adquiere una significación distinta.

El camino emprendido por la estética de los siglos xvii y xviii estaba, por tanto, prefijado. Descansa en la idea de que la naturaleza, en todas sus manifestaciones, se halla sometida a principios fijos, y así como la meta suprema de su contenido consiste en alcanzarla y en expresarlos con claridad y precisión, así también el arte, rival de la naturaleza, muestra idéntica condición interna. Del mismo modo que hay leyes universales e inviolables en la naturaleza, habrá leyes del mismo tipo y de la misma dignidad para la “imitación de la naturaleza” [...] Este anhelo no parece nada fantástico cuando Boileau funge como legislador del Parnaso. Su obra parece elevar, por fin, a la estética al rango de una ciencia rigurosa cuando en lugar de establecer meros

1. “Mientras permanezcamos en el terreno laico, de algo sí podemos estar seguros: lo que garantiza la conjunción siempre problemática de ambas tradiciones, la filosófica y la retórica-literaria, es la invención del sustantivo ‘lo sublime’. Puede ser que esta invención sea anterior a Boileau, pero fue éste, sin lugar a dudas, el primero en traducir a una lengua moderna el griego *hysos* por *le sublime* en el título de su traducción del tratado de Longino, *Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours* (1674)” (Saint Girons, 2008, 106).

postulados abstractos presenta su realización concreta y particular (Cassirer, 1984, 309).

Tanto la tradición empirista representada por Edmund Burke como la racionalista representada por Kant, muestran de manera clara esta exigencia de repensar la herencia de la estética clásica en torno a lo sublime más allá del paradigma establecido por la antigüedad clásica (Platón y Aristóteles) y la época latina (San Agustín y Longino). Una de las obras con mayor incidencia y precedente de la *Crítica del juicio* (1790) fue la *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello* (1757) de Burke cuya aportación es significativa por el análisis empirista de los términos estéticos que en ese momento todavía estaban sin definir, y que algunos historiadores sostienen como referente principal y antecedente de la estética kantiana (cf. Dickie, 1996; Doumouchel, 1999; Gurstein, 2000; Saint Girons, 2008, 155-179). A pesar de que los estudios de la *Indagación* comiencen —siendo fiel a su tradición empirista alejada del dualismo sustancialista— centrándose en el análisis fisiológico del cuerpo humano, recuperan algunas concepciones que se asimilaron entre filosofía y anatomía realizadas por cartesianos y mecanicistas, dirigiendo sus conclusiones a un planteamiento metafísico. Al guiarse el empirismo por la reivindicación de las sensaciones como base de todo conocimiento, la línea de Burke plantea una recuperación de la sensibilidad que se aleja totalmente de la antigua noción de belleza en la que ésta coincidía con la verdad por la que ya había abogado Shaftesbury (cf. 1995) para únicamente conjeturar sobre lo bello. Sin embargo, hay un estudio preliminar sobre la noción del gusto que viene a corresponder a la saga de análisis constitutivos —como la incipiente psicología, la anatomía y la fisiología— que permitían no sólo entender el problema del conocimiento a partir de los límites impuestos por la observación y la experiencia, sino diseñar una serie de ideas directrices que posibilitarán la configuración antropológica de un sujeto en aras de ponderarlo como modelo normativo de lo humano negando otras formas de existencia. La diversidad, pensaron los ilustrados, es peligrosa. Sólo debe existir una única manera de comprender lo humano. “De San Pablo a Lyotard y Rorty, pasando por Kant y Popper, se pueden distinguir diferentes

variantes de la misma dialéctica de conjurar el peligro, que procede de la diferencia étnica, haciendo mayor hincapié en una humanidad generalmente vinculante para todos, es decir, una humanidad que se inspira y se rige por el universalismo occidental” (Beck, 2005, 76).

Paralelamente a lo que plantea Hume en su ensayo *Del criterio del gusto* (1757), el estudio de Burke no parece más que una exigencia de modelar conductas que se apeguen a ciertos principios prácticos racionales y universales, haciendo eco así de la necesidad de definir la identidad y exaltar las cualidades que serán por antonomasia propias del sujeto resultado del proceso moderno de civilización. Podemos comprender la obra de Burke como uno de los momentos claves del despliegue de la modernidad con miras a crear y justificar un determinado tipo de subjetividad humana. En otras palabras, tener el gusto como facultad para establecer un juicio estético, implicaba definir qué es el gusto específicamente en el hombre *fisiológicamente posibilitado* para acceder a un juicio de este orden.

Como el placer de la semejanza es el que halaga principalmente la imaginación, casi todos los hombres son iguales en este punto, hasta donde llega su conocimiento de las cosas representadas o comparadas. El principio de este conocimiento es mucho más accidental, por cuanto depende de la experiencia y de la observación, y no de la fuerza o debilidad de ninguna facultad natural; y de esta diferencia en el conocimiento procede lo que comúnmente llamamos, aunque no con gran exactitud, diferencia de gustos (Burke, 2003, 12).

El gusto para Burke es aquella facultad de la mente que forma un juicio sobre aquellas obras de la imaginación, sea el arte o las buenas costumbres, y que se rige por principios que en primera instancia son los mismos para todo el género humano. Estos principios son lo sensible, la imaginación y el juicio. Con la crisis de los grandes sistemas metafísicos a partir de la crítica empirista a sus supuestos dogmáticos, la imaginación y la fantasía ocuparon un lugar preponderante en la explicación de la mente humana como lo muestra la obra de Burke. De ahí nace la necesidad de encontrar criterios firmes para juzgar sobre cuestiones de gusto. Hay que tener presente que los planteamientos cartesianos sobre la imaginación, desarrollados en el tratado de las *Pasiones del alma* (1649), en la que se concibe a ésta

como una facultad que representa cosas inexistentes, tienen un fuerte impacto en el sistema metafísico dominante durante el siglo XVII, el de Leibniz y su discípulo Christian Wolff, y que serán recuperados por los críticos de arte ingleses quienes elevan a la imaginación como un centro de poder creativo. Este es el antecedente de la cuestión del genio y de la posibilidad de comprender una obra por la sensibilidad que despierta en el espectador sin que para ello se necesite conocimiento alguno sobre la reglas de su producción. El antecedente inmediato de dicha problemática son, como señala Hume en su ensayo *De la tragedia* (cf. 2003a, 29-39), las *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719) de Jean Baptiste Du Bos.

El fin de la poesía y de la pintura es conmover y dar placer. Es necesario que todo hombre, que no sea estúpido, pueda sentir el efecto de los buenos versos y los buenos cuadros. Todos los hombres deben estar entonces en posición de dar su propio veredicto cuando se trata de decidir si los poemas o los cuadros tienen el efecto que deberían de tener (Du Bos, 1719, II, XXII, 355).

Con esta concepción Du Bos muestra que todo ser humano es capaz de experimentar lo bello sin necesidad de poseer una formación específica. El aporte de Du Bos tiene prolongación en la postura de Joseph Addison, autor sin el cual es difícil entender la importancia de la imaginación y lo sensible en la constitución de los nuevos horizontes sobre lo bello y el gusto planteados por Burke, Hume y Kant. Addison muestra el papel fundamental de la imaginación en la comprensión del fenómeno del gusto; la imaginación produce cierto tipo de placer distinto al físico, se trata de un placer estético (cf. Addison, 1991). De hecho, es Addison quien con los “placeres de la imaginación” señala que lo estético apunta a un ámbito distinto de las pasiones (cf. Bayer, 1965, 255).

Lo sensible es aquella disposición por la cual el hombre experimenta sensaciones a través de sus sentidos. Todo lo que se le ofrece a los sentidos se ve posibilitado en el hombre para la experiencia del placer o el displacer. Un aspecto central de la mente humana es el poder creativo que le permite combinar las sensaciones adquiridas de una manera inédita; esta posibilidad es la imaginación y en ella es posible el ingenio, la fantasía y la invención. Así, la imaginación es la

representación de los sentidos; sólo puede complacerse o disgustarse con las imágenes, partiendo del mismo principio por el que los sentidos se complacen o disgustan con lo que se les es dado por la realidad. Toda vez que el ingenio permita trazar como fuente de placer semejanzas, el juicio tendrá como tarea buscar las diferencias, a saber, la tarea de comparar lo adquirido por los sentidos. A partir del objeto representado el juicio es lo que añade la cualidad al hombre civilizado, ya que el juicio se determina por la capacidad de conocimiento que se llegue a tener de los objetos representados. Por lo tanto, si bien estos principios serán generales en la naturaleza del hombre no así la agudeza de cada uno de ellos, ya que al hombre al que se le da la tarea del conocimiento para afinar su juicio es aquel al que le es posible regirse por una serie de normas y de contacto con la realidad edificada que se estudia no nada más a partir de los sentidos sino del hábito de la razón, corolario del ser civilizado.

La mente del hombre da muestras de alacridad y satisfacción mucho mayores trazando semejanzas, que buscando diferencias; al establecer semejanzas, producimos nuevas imágenes, unimos, creamos y ampliamos nuestros sentidos. Pero, al establecer distinciones, no ofrecemos alimento a la imaginación: la tarea es en sí misma más severa y fastidiosa, y el placer que extraigamos de ello, cualquiera que sea, es algo de naturaleza negativa e indirecta [...] De ahí que los hombres se inclinen mucho más por la fe que por la incredulidad. Y es en base a este principio, que las naciones más ignorantes y bárbaras han sobresalido con frecuencia en similitudes, comparaciones, metáforas y alegorías y que han sido débiles y tímidas en distinguir y clasificar sus ideas (Burke, 2003, 12-13).

El gusto por lo tanto es aquello que está integrado por la percepción de los placeres primarios de los sentidos, de los placeres secundarios de la imaginación y de las conclusiones de la facultad de razonar sobre las diversas relaciones que se establecen entre lo que se percibe, las pasiones que originan y las costumbres de que moldean al sujeto. Bajo esta directriz, la mejora del gusto será la que faculte el buen juicio y sólo será posible si se amplía el conocimiento y se ejercite la razón frente a la cosa percibida. Aún más, será posible sólo en el contexto en el que tienen lugar estas discusiones, a saber, Europa como horizonte normativo de lo humano; no así de aquellas regiones que inician un proceso civilizatorio y que, por

consiguiente, se ven en desventaja y atraso de los primeros. Burke, como Hume y más tarde Kant, asume de manera explícita una tesis que domina en todo el proceso de la modernidad: la humanidad es, en un sentido normativo, universal, pero concretamente sólo la civilización occidental (europea) se encuentra ya en posesión de esos conocimientos y valores que hacen del ser humano lo que es. Con el análisis de la experiencia estética desde los supuestos del sensualismo empirista, que remiten de manera explícita a Du Bos, Addison, Hutcheson, Shaftesbury, Wolff y Baumgarten, la cuestión del gusto remite a un tipo de cultura y una forma muy específica de ser humano. La siguiente afirmación de Elio Franzini es ilustrativa al respecto:

El problema del gusto alcanza en Inglaterra su momento de mayor importancia hacia mediados de siglos [XVIII], naciendo con Shaftesbury y Addison y desarrollándose en esos dos “espíritus” distintos que fueron Hutcheson y Burke. Cuando Shaftesbury hablaba de “virtuoso” recordaba, ciertamente, el gusto clasicista, pero también los clientes de las *coffee houses*, el público de Addison, aspiraba a tal agrado aunque sus preferencias estuviesen menos dirigidas hacia ornatos normativos. La cuestión del *taste* es signo de una “crisis de la cultura”: por un lado, el desasosiego ante las cuestiones metafísicas, que conduce a un nivel práctico-empírico de reflexión; por otro, el tema mismo se inserta en refinados debates gnoseológicos que dialogan con la imaginación, la sensación, el genio, la capacidad de juicio del intelecto de la razón. En todo caso, en el plano teórico, pero también social o cultural en general, se buscaba, mediante innumerables definiciones distintas, establecer un *sentido común* capaz de atribuir universalidad al juicio acerca de lo bello, llevando así el sentido armónico de las cosas, el mismo sobre el que Leibniz había teorizado, hasta un plano objetivo, pero no por ello se reducía al mecanicismo de algunas filosofías contemporáneas, en primer lugar la de Hobbes (Franzini, 2000, 133-134).

Esta posición será mucho más contundente en David Hume. Su punto de partida se encuentra en total consonancia con su filosofía empirista: la belleza no es una cualidad intrínseca de las cosas, existe únicamente en la mente de quien contempla (Hume, 2003c, 50). Su reflexión se dirige por la variedad del gusto, sobre las disquisiciones frente a la no uniformidad del gusto y cómo no está del todo determinado por la cultura y las costumbres de cada región, incluso, no se determina por pertenecer a un núcleo amistoso que participe de ciertas preferencias en común, sino por el ejercicio del juicio a partir de la razón frente al

sentimiento. Otra de las premisas argumentativas del gusto en Hume es que si bien no está del todo determinado por lo que se tiene como propio en cada cultura, sí es en la cultura civilizada lo que lo confirma, lo legitima, o lo desacredita. “Entre mil opiniones diferentes que los hombres puedan sostener sobre el mismo objeto, hay una, y sólo una, que es justa y verdadera. La única dificultad es fijarla con certeza” (Hume, 2003c, 50). Por ejemplo, señala que se puede calificar una cosa de bárbara cuando ésta se aleja mucho de nuestro propio gusto aunque los otros pueden hacer la misma consideración desde su punto de vista (Hume, 2003c, 47). Debido al gusto y preferencia de cada persona se puede invalidar las opiniones que se pronuncian categóricamente a su propio favor, y el mismo término oprobioso nos es devuelto puesto que los gustos de ciertas personas sostendrán lo mismo del nuestro que probablemente les resulte bárbaro. La variedad del gusto y de lo que de esto se desprende va a ser la representación misma de la reciprocidad, cuestión que Hume no deja de resolver a partir de una balanza que se ve inclinada sin duda a la apreciación de su propia cultura como la expresión más lograda de lo humano. El ser humano de raza blanca es, para Hume, el único que ha logrado construir una civilización en su sentido cabal (cf. Chukwudi Eze, 1997, 29-37; Valls, 2005, 127-149).

Los admiradores y seguidores del Corán insisten en la excelencia de los preceptos morales esparcidos en esta obra absurda y salvaje. Pero se debe suponer que las palabras arábigas, que corresponden a nuestras *equidad, justicia, temperancia, humildad, caridad*, fueran tales que, en el uso de aquella lengua, debieran poseer siempre un significado bueno. Se tacharía de ignorante, no tanto de la moral como del lenguaje, a quien las usara con algún epíteto que no fuera de aprobación o elogio. Pero ¿podemos saber si el supuesto profeta poseía realmente un sentimiento justo de la moral? Atendamos a su narración, y pronto descubriremos que él adscribe elogio a ejemplos tales de traición, inhumanidad, crueldad, venganza, intolerancia y fanatismo que son incompatibles con la sociedad civilizada (Hume, 2003c, 49).

Otro aspecto importante es cuando problematiza la unanimidad en el gusto. Aunque parezca que haya unanimidad a favor de algo en el que un núcleo de personas esté de acuerdo, se encuentran contradicciones porque resulta que la afección por algo que en un momento resultaba del gusto colectivo, no lo es del todo o lo es por distintas razones, o simplemente no lo es. Más bien parece que esa unanimidad no

existe como tal, sino más bien surge o está dada sólo en las convenciones del lenguaje (cf. Quintana, 2003, 53-75). Hume propone esto de manera un poco velada; dice que el lenguaje se construye por convenciones, acuerdos para que ciertas palabras correspondan a ciertas características; es decir, la unanimidad existe en tanto que hay lenguaje —esto no quiere decir que los objetos tengan las cualidades a las que los adjetivos refieren, sino más bien a las sensaciones que produce la experiencia sensorial del ser humano en contacto con las cosas—.

Aunque esta variedad de gustos es evidente hasta para el investigador más distraído, si se la somete a examen se descubrirá que es mucho más amplia en realidad que en apariencia. Los sentimientos de las personas discrepan frecuentemente en lo que toca a la belleza y a la deformidad de toda clase, aun cuando su discurso es el mismo en general. En todo idioma hay ciertos términos que denotan desaprobación, y otros, alabanza; y todos los que hablan la misma lengua deben concordar en el uso de los mismos. Todas las voces se unen en el elogio de la elegancia, la corrección, la sencillez y el vigor de la escritura literaria, así como también para desaprobación la rimbombancia, la afectación, la frialdad y el falso esplendor. Pero cuando los críticos entran en detalles esta aparente unanimidad se desvanece, y resulta que cada cual le había asignado un sentido bien diferente a sus expresiones (Hume, 2003c, 47-48).

Estas convenciones cambian conforme a la cultura, y casi siempre están sujetas a preceptos morales y éticos. Esto es muy importante en Hume porque sugiere que se debe hacer una lectura de las cosas desde donde se instituyen y se concilien. Sin embargo, pondera como punto de partida que la única autoridad para la definición, afirmación y consentimiento de cualquier juicio será aquella cuyo rasgo de civilidad permita imponerse frente al juicio débil, y esto es con firmeza expuesto en la historia.

Las teorías de la filosofía abstracta y los sistemas de teología prevalecen durante una única época: en un periodo sucesivo, éstos son universalmente refutados; se detecta su absurdo, otras teorías y sistemas ocupan su lugar, los cuales a su vez dan lugar a sus sucesores. Nada ha sido probado con más susceptible de revoluciones de coyuntura y moda como estas supuestas decisiones de la ciencia. El caso no es el mismo con las bellezas de la elocuencia y la poesía. Las expresiones correctas de la pasión y el genio tienen asegurado, después de un corto tiempo, el aplauso del público que mantendrán para siempre. Aristóteles, y Platón, y Epicuro, y Descartes, pueden rendirse unos a

otros sucesivamente, pero Terencio y Virgilio mantienen un imperio universal, indiscutible, sobre la mente de los hombres. La filosofía abstracta de Cicerón ha perdido su crédito; la vehemencia de su oratoria sigue siendo objeto de nuestra admiración (Hume, 2003c, 64).

El juicio débil es definido por aquel incumplimiento en el ejercicio de los órganos o sentidos que se ven coartados por las consecuencias del atraso —y en sentido más estricto, los hombres cuyo juicio es tenido como débil son aquellos cuya cultura se ve vencida y poco comprendida—. “El mamarracho más burdo contiene cierto brillo en los colores y una cierta exactitud en la imitación que son, hasta ahora, bellezas, y que causarían la mayor admiración en la mente de un campesino o de un indígena. Los romances y las baladas más vulgares no están exentos por completo de armonía o de genio. Y nadie sino una persona familiarizada con bellezas superiores aseveraría que sus representaciones son chillonas o sus narraciones sin interés” (Hume, 2003c, 59-60). Es innegable, según Hume, que el arte como las personas y las culturas poseen una jerarquía que las aleja o acerca a lo que se considera como lo propiamente humano. Aquellas culturas que poseen hombres con delicadeza de gusto educaran a otras menos ejercitadas en la contemplación de la belleza. Son claros los supuestos de esta tesis: existe una diferencia radical entre seres humanos y culturas; unas poseen “delicadeza” para contemplar lo bello, y otras son bárbaras e incapaces de hacerlo. “Nada es tan enriquecedor para el temperamento como el estudio de las bellezas, sean éstas de la poesía, de la elocuencia, de la música o de la pintura. Ellas nos dan un cierto refinamiento y claridad del sentimiento que resultan ajenos al resto de la humanidad” (Hume, 2003b, 44). Según esto, los escritos amerindios, orientales, medio orientales no son concebidos como poéticos como los de John Milton, o Samuel T. Coleridge.

Hume formula su tesis de la norma del gusto —al igual que Burke— a partir del reconocimiento de tres facultades: lo adquirido a través de los sentidos, la imaginación y el juicio, sólo que en Hume el juicio será aquello que estará sujeto a un ejercicio de la primera facultad, es decir, en tanto se agudice cada uno de los sentidos cuanto más se amplía el conocimiento, siendo éste la región de donde se obtienen herramientas para un buen discernimiento. El buen discernimiento se

obtiene por la excelencia en las facultades que contribuyen a mejorar la razón: claridad al concebir, exactitud al distinguir, vivacidad al aprehender. “Sólo el sentido fuerte, unido al sentimiento delicado, mejorado por la práctica, perfeccionado por la comparación y purgado de todo prejuicio, puede proporcionar a los críticos este valioso referente. Y el veredicto a él unido, si es que puede ser hallado, es el verdadero criterio del gusto y la belleza” (Hume, 2003c, 63). De aquí se desprende otro argumento central en la concepción de Hume: la norma del gusto es en realidad —al igual que Burke— un problema referido al conocimiento y a su posibilidad. Contrapone a la persona versada con una que no lo es y explica que la ejercitación de la mente por medio del conocimiento supondrá una elección más atinada. Estas dos determinaciones fundamentales del gusto se incorporan de lleno al proyecto de la modernidad ya que todo se articula a partir del hombre en tanto sujeto de conocimiento a partir de su condición de ser sensible. El desarrollo teórico sucederá a la experiencia, lo cual dará por resultado su continua reestructuración interna y como consecuencia su formación intelectual.

Es imposible continuar la práctica de la contemplación de las bellezas, sean del tipo que fueren, sin verse obligado a establecer comparaciones entre las especies y los grados de excelencia y a calcular la relación entre ellos. Un hombre que no ha tenido la oportunidad de comparar diferentes tipos de belleza está descalificado por completo para opinar sobre cualquier objeto que se le presente (Hume, 2003c, 59).

Hume, a diferencia de De Bos, Addison, Hutcheson y Shaftesbury, plantea que el gusto, pese a depender de la imaginación y los sentidos —que lo convierte en una propiedad común de los seres humanos— puede ser jerarquizado a partir de un conocimiento y habilidad que posee el llamado “crítico” y que representa la más alta esfera de la experiencia estética de una cultura. Hume asume así una antropología en la que sitúa a occidente en la cima de la humanidad. Es de capital importancia para esta investigación notar la relevancia de dicha tesis, pues es en esta concepción jerárquica de lo humano donde se expresa en su cabalidad la lógica normativa interna de la modernidad.

Hume establece una clasificación de lo humano desde el centro de una cultura hegemónica que se asume como la expresión natural de cómo deben vivir otras civilizaciones. Ser humano es ser occidental. Hume creyó, como Kant, que sólo existe una forma de ser humano, no muchas. La humanidad debe poseer una sola teoría del conocimiento, una sola ética y una sola estética. Pero para lograr este ideal de *uni-versalidad*, propio de la Ilustración, se tenía que crear un otro que sirviera de contrapeso dialéctico. Los otros son las culturas subyugadas por el proceso de colonización que implicó la emergencia de la modernidad a partir de la clasificación geopolítica de la raza. “El oriental, el africano, y el amerindio son todos componentes necesarios de la fundación negativa de la identidad europea y la soberanía moderna como tal. El oscuro Otro de la Ilustración moderna se erige como su verdadera base, del mismo modo que la relación productiva con los ‘continentes oscuros’ constituye la base económica de los Estados-nación europeos” (Hardt & Negri, 2002, 115). El rechazo de Hume y otros pensadores de otorgar capacidades y cualidades valiosas a los seres humanos de otras culturas (coloniales), viene condicionado por la idea de que dada su evidente condición inferior no podían aspirar a los mismos derechos y modos de existencia. “El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo más avanzado de la especie. Puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas” (Quijano, 2003, 212). De esto es sintomática la siguiente afirmación de Hume que arroja luz no sólo sobre su teoría del gusto, sino, como veremos enseguida, también sobre la filosofía de Kant. Dada su importancia me permito citar *in extenso*:

Tiendo a sospechar que los negros, y en general todas las otras especies de hombre (porque hay cuatro o cinco clases diferentes), son naturalmente

inferiores a los blancos. Apenas hubo una nación civilizada compuesta por hombres no blancos, ni siquiera algún individuo eminente en la acción o la especulación. Ningún artesano ingenioso se dio entre ellos, ni artes, ni ciencias. Por otra parte, los más rudos bárbaros de los blancos, por ejemplo los antiguos germanos o los tártaros actuales, poseen algo eminente en ellos, en su valor, en su forma de gobierno o en algún otro aspecto particular. Tal diferencia uniforme y constante no podría darse en tantos países y épocas, si la naturaleza no hubiese establecido una diferencia originaria entre estas familias de hombres. Sin mencionar nuestras colonias, hay esclavos negros dispersos por toda Europa, de los cuales ninguno mostró síntomas de ingenio, mientras que entre nosotros la gente pobre y sin educación destaca y se distingue en todas las profesiones. Es verdad que en Jamaica se habla de un negro como de un hombre íntegro y culto, pero eso es como admirar por su fino talento a un loro que dice unas pocas palabras reconocibles (Hume, 2005a, 103-104, nota 9).²

La invención de una naturaleza humana, capaz de experimentar lo bello y lo sublime, de remontarse por encima de su condición animal y expresar la universalidad que implica la existencia de un ser consciente de sí mismo y, por ende, poseedor de un estatus moral, será la aportación de Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant a esta gran narrativa de la modernidad.

§ 2. KANT Y ROUSSEAU SOBRE LA NATURALEZA HUMANA

Es conocida, al punto de que se ha convertido ya en un lugar común, la importancia que tuvo la obra de Jean-Jacques Rousseau para la filosofía kantiana. Se dice que en la austera habitación en la que dormía Kant el único adorno era un retrato del filósofo ginebrino; y se ha sostenido la anécdota de que las caminatas rigurosas que todos los días practicaba Kant puntualmente se vieron interrumpidas por la lectura del *Emilio* (cf. Cassirer, 1968, 108). Esto encuentra hasta cierto punto justificación en el propio Kant; las notas (*Bemerkungen*) a su ejemplar de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), son iluminadoras respecto a la manera en que Rousseau influyó en él precisamente en lo que toca a su concepción de la naturaleza humana. En un conocido pasaje de estas notas Kant señala:

2. De hecho, los especialistas en la estética del siglo XVIII no reparan en la importancia de esta antropología jerárquica para comprender los análisis de Hume sobre el gusto (por ejemplo, Carroll, 1984, 181-184; Dickie, 1996; Franzini, 2000; Gracyk, 1994, 169-182). Una excepción es Mason, 2001, 59-71.

Yo mismo soy un investigador por inclinación natural. Siento una sed total de conocimientos y el desasosiego de querer ir más adelante, o también la satisfacción de adquirir cada vez algo nuevo. Hubo un tiempo en que creía que sólo esto podría honrar a la humanidad y despreciaba a la chusma ignorante. Rousseau me enmendó la plana. Esta deslumbrante superioridad desaparece, yo aprendo a honrar al hombre y me sentiría menos útil que el común de los trabajadores si no creyera que esta observación aportaría a todos los demás un valor para restaurar los derechos de la humanidad (Kant citado en Schneewind, 2009, 577).

Como ya lo señaló Rousseau en sus *Ensoñaciones de un Vicario Saboyano*, poder reconocer la dignidad moral en todas las personas es sólo posible si se renuncia a la visión intelectualista de la ética que se había desarrollado en la tradición de la metafísica de Leibniz y Wolff. Asimismo, implicaba asumir que el filósofo no poseía el secreto de la moral, pues el hombre común y corriente sabe lo que es correcto y lo que no, y actúa desde este conocimiento tácito aunque filosóficamente no explícito. “No hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso” (Kant, 1963, 44). Pero la filosofía necesita, finalmente, transitar del conocimiento vulgar al especulativo. De esta manera, Kant construyó su filosofía trascendental desde el reconocimiento de un punto de partida en el orden de la naturaleza sobre el cual debe remontarse la razón teórica para poder captar aquello que es universal y necesario (cf. Kant, 2004d, 7-12). En el caso de la antropología y la llamada geografía física, tampoco Kant renunció a este punto de vista. Frente al estudio de la humanidad tal y como se presenta en la naturaleza —como ser biológico—, se puede a través de su historia asir aquellos aspectos que no son contingentes —culturales e históricos—, sino esenciales de la misma en tanto idea normativa. Rousseau fue el primero en entrever esta naturaleza no física de lo humano, y se trata de una naturaleza moral. En el *Discurso sobre el origen y desigualdad entre los hombres* (1758) Rousseau planteaba una respuesta al origen del orden social y, por ende, de la moralidad. Pues los seres humanos se caracterizan por poseer un orden social gracias al lenguaje; pero alcanzar este estadio implicó que dejaran atrás una cierta forma de vida salvaje que, al parecer de Rousseau, se encuentra todavía en África y América; de ello es

testimonio que sus habitantes coexistan con los animales cómodamente y sin temer por sus vidas. “He aquí, sin duda, las razones por las cuales los negros y los salvajes se preocupan tan poco de las bestias feroces que puedan encontrarse en los bosques” (Rousseau, 2004, 32). Los hombres salvajes viven sin necesidad de procurarse un hábitat, ni cultivarse en ningún arte, pues su existencia transcurre sin preocupaciones dado que poseen una salud sólida y duradera. Poseen una sensibilidad casi nula respecto a todo aquello que se pueda considerar referente a lo bello y al gusto; sus sentidos “excluyen toda delicadeza” (Rousseau, 2004, 35). Esta descripción se limita al aspecto físico pero a Rousseau le interesa el “lado metafísico y moral” (Rousseau, 2004, 36). Y es aquí donde el filósofo ginebrino expresa una de las tesis fundamentales para la antropología kantiana: pese a poseer una naturaleza física el ser humano se define, y con ello se separa de las bestias, por la libertad.

La naturaleza ordena a todos los animales y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de ceder o de resistir, siendo especialmente en la conciencia de esa libertad que se manifiesta la espiritualidad de su alma, pues la física explica en parte el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, pero dentro de la facultad de querer o mejor dicho de escoger, no encontrándose en el sentimiento de esta facultad, sino en actos puramente espirituales que están fuera de las leyes de la mecánica (Rousseau, 2004, 36).

Para Kant esta separación entre lo animal y lo humano es central para explicar el sentido y el alcance de la filosofía trascendental. El rechazo del aspecto meramente sensible, bruto, despojado de intelecto, constituye un aspecto del ser humano que no posee un valor positivo. Y como en Rousseau, es el sentido moral de esta distinción la que interesa a Kant. “Una voluntad que no puede ser determinada más que a través de estímulos sensibles, es decir, *patológicamente*, es una *voluntad animal* (*arbitrium brutum*). La que es en cambio, independiente de tales estímulos y puede, por tanto, ser determinada a través de motivos sólo representables por la razón, se llama *libertad libre* (*arbitrium liberum*), y todo cuanto se relaciona con ésta última, sea como fundamento, sea como consecuencia, recibe el nombre de *práctico*” (Kant, 2004a, A 802/B 830). El ser humano es objeto de la ética únicamente a condición de ser visto desde un enfoque práctico, es decir, sin que se considere su subjetividad

sensible, pues ella representa su aspecto animal y contingente. Todo aquello que nos viene de la exigencia de conservar nuestra condición física y sensible representa una exigencia propia de una voluntad animal “El primer deber del hombre para consigo mismo en calidad de animal, aunque no es el más relevante, es la autoconservación en su naturaleza animal” (Kant, 1989, 280). La búsqueda de este orden moral ajeno a lo sensible parecía haber sido descubierto por Rousseau; y como orden que es refleja unas leyes que, sin embargo, Rousseau no supo entrever con claridad. No obstante, Rousseau a ojos de Kant podría ser considerado como el Newton del orden moral. “Newton fue el primero en ver orden y regularidad unificada con gran simplicidad, cuando antes de él había desorden y una multiplicidad mal organizada, así que desde entonces los cometas se desplazan en órbitas geométricas. Rousseau fue el primero en descubrir bajo la multiplicidad de las formas que adoptan los seres humanos la naturaleza hondamente encerrada de éstos y la ley oculta con la que la providencia se justificará mediante sus observaciones” (Kant citado por Schnnewind, 2009, 579). El ser humano que ha logrado superar su condición animalesca es identificado como un ser *civilizado*: “Emilio o el hombre civilizado” (Kant, 2004c, 41). La alusión a la obra de 1762 de Rousseau es una muestra palpable de la forma en que Kant leyó a éste y el lugar que ocupa en su concepción del ser humano.

Desde la perspectiva de Rousseau, el ser humano civilizado surge a partir de la instauración del lenguaje como mecanismo de sociabilidad que posibilita “un comercio entre los espíritus” (Rousseau, 2004, 42). Del lenguaje gesticular el ser humano evolucionó al lenguaje simbólico y proposicional. Cómo fue posible esto es un misterio para Rousseau (cf. 2004, 46). Esta etapa “primitiva” donde la familia constituía la institución más grande y el lenguaje era gesticular se dejó atrás y se accede a una etapa en la que se introduce el lenguaje y con ello la familia se transforma en una sociedad civil (Rousseau, 1999, 4-6). Sólo en este momento se presentan la ley, la historia y la moral. “Es de suponerse que los hombres en ese estado [salvaje], no teniendo entre ellos ninguna especie de relación moral ni de deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos, ni tener ni vicios y virtudes”

(Rousseau, 2004, 47). El ser humano salvaje es por ello *inocente*. Su estado de inocencia se debe a que aún no es un ser autónomo y libre. Es por ello que para Kant la ilustración “es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro [...] La pereza y la cobardía son causa de que una gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela” (Kant, 1985a, 25). Estos seres humanos culpables son los hombres y mujeres de otras culturas que, como veremos enseguida, representan para Kant un estadio de infancia de la humanidad y por eso deben ser educados, pues el filósofo de Königsberg estaba convencido de que “la disciplina convierte la animalidad en humanidad” (Kant, 2003b, 29).

Sin embargo, habría que señalar que la lectura kantiana de Rousseau no presenta una asimilación acrítica de sus tesis. Muy por el contrario, Kant mantuvo distancia con respecto a algunas posturas de Rousseau en relación con la naturaleza humana, concretamente, a la manera en que éste concibió el papel de la civilización como un proceso meramente negativo para la adquisición de la moralidad. La civilización significó un proceso de descomposición donde gracias al surgimiento del orden social se justificó toda suerte de males para los seres humanos que antes vivían en paz total. Es con el surgimiento de la propiedad privada cuando la necesidad de la moral entra en el mundo. “El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: *Esto me pertenece*, y halló gentes bastantes sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Qué de crímenes, de guerras, de asesinatos, de miserias y de horrores no hubiese ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o llenado la zanja, hubiese gritado a sus semejantes: ‘Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos pertenecen a todos y que la tierra no es de nadie!’” (Rousseau, 2004, 59). Kant, en este punto, no podía seguir a Rousseau. La filosofía trascendental es la expresión más acabada del sujeto moderno en el sentido de que la subjetividad que se manifiesta en ella es la que produce el sistema liberal. Todas sus determinaciones (éticas, estéticas, epistémicas, metafísicas, ontológicas) se encuentran en armonía

con esta *Weltanschauung*. Por eso afirma Kant en su *Antropología en sentido pragmático* (1798):

La capacidad pragmática de civilizarse por medio de la cultura, principalmente en las cualidades sociales, y la propensión natural de la especie a salir en el aspecto social de la rudeza de la mera autarquía y a convertirse en un ser pulido (aunque todavía no moral) y destinado a la concordia, es sólo un grado superior. El hombre es susceptible y menesteroso de una educación, tanto en el sentido de la instrucción cuanto en el de la disciplina. Plántese, pues, aquí la cuestión (con Rousseau o contra él) de si su carácter específico se encontrará, por su capacidad natural, mejor entre la *rudeza* de su naturaleza que entre las *artes de la cultura*, que no dejan de ver su término (Kant, 1991, 269).³

Los seres humanos están así inmersos en un proceso que representa su desarrollo tanto histórico como moral. La intención de la “providencia” es lograr que los seres humanos alcancen su plenitud y ésta se identifica con una instancia de orden exclusivamente moral (cf. Wood, 1991, 325-351). “El arte y la ciencia nos han hecho *cultos* en alto grado. Somos *civilizados* hasta el exceso, en toda clase de maneras y decoros sociales. Pero para que nos podamos considerar como *moralizados* falta mucho todavía. Porque la moralidad forma parte de una cultura” (Kant, 1985b, 56). La postura de Kant es crítica de la teoría de Rousseau sobre el origen de la desigualdad porque no comparte la idea de que la civilización sea algo que implique un retroceso con respecto al estatuto ético de lo humano en un supuesto estado de salvajismo. La Naturaleza expresa una teleología oculta que tiene como finalidad reunir a todas las culturas en una sola nación que se estructura a partir de los principios morales que son evidentes para todo ser racional. Es un proceso lento pero que culminará en un Estado cosmopolita; es el “fin supremo de la Naturaleza, un estado de *ciudadanía mundial* o cosmopolita, seno donde pueden desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana” (Kant, 1985b, 61). Y es precisamente el concepto de “desarrollo” (*Entwicklung*) donde está la clave de la filosofía kantiana no sólo en lo que respecta a la ética, sino también a la estética,

3. Esta postura debe entenderse desde la perspectiva de su concepción teleológica de la historia y la naturaleza. Aunque es clara en los escritos dedicados a la filosofía de la historia (cf. 1985b, 39-65; 1985c, 67-93; 1985d, 95-122), la cuestión encuentra un lugar privilegiado en las explicaciones sobre la antropología y las razas humanas (cf. 1958, 66-84; 2004d, 7-47), pero ante todo en el tema del juicio reflexivo en la *Crítica del discernimiento* (2003a, §§ 61-91).

pues es clara la imbricación entre ética, estética y política en su pensamiento (cf. Cohen, 1982, 221-236; Louden, 2000; Neugebauer, 1990). Así, la lectura kantiana de Rousseau expresa más que una asimilación acrítica de sus tesis, una manera de poder dar peso a sus propios argumentos a favor de la superioridad de una forma de cultura sobre otras como evidencia de un proceso teleológico oculto. Por eso, según Kant, “Rousseau no quería, en el fondo, que el hombre *volviese* de nuevo al estado de naturaleza, sino que *mirase* a él desde el punto en que ahora se encuentra” (Kant, 1991, 273). Existe una distinción entre un estado de incivilización, de salvajismo, que excluye lo racional y lo moral, y un estado de cultura que es posible gracias a las artes y las ciencias. Siendo así, “no es lícito precisamente tomar la descripción hipocondríaca (malhumorada) que hace Rousseau de la especie humana que osa salir del estado de naturaleza, para invitarnos a entrar de nuevo en él y retornar a los bosques” (Kant, 1991, 272). El estado natural es, desde el punto de vista kantiano y, contrariamente a Rousseau, un estado de maldad. La naturaleza humana, en tanto naturaleza moral, significa una constante búsqueda por escapar de ese estado calamitoso.

Lo característico de la especie humana, en comparación con la idea de posibles seres racionales sobre una tierra en general [es] lo siguiente: que la naturaleza ha puesto en ella el germen de la *discordia* y querido que su propia razón saque de ésta aquella *concordia* o, al menos, la constante aproximación a ella, de las cuales la última es en la *idea* el *fin*, mientras que de *hecho* la primera (la discordia) es en el plan de la naturaleza el *medio* de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable: producir el perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura, aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de la vida (Kant, 1991, 267).

Lo propio del ser humano se define por tres notas diferenciales: su capacidad *técnica*, *pragmática* y *moral* (Kant, 1991, 267). Pero todas ellas son posibles por una sola cualidad: su subjetividad, es decir, la conciencia de sí (*Selbtsbewusstsein*). “El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que puedan afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser

totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las cosas como lo son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho” (Kant, 1991, 25). Esta caracterización de los seres humanos como seres morales, es decir, como personas, se cimenta en la diferenciación entre una naturaleza sensible, animal, y una naturaleza suprasensible, racional; sólo un ser consciente de sí mismo puede ser racional y, por ello mismo, autónomo, de aquí surge la moralidad. “La naturaleza sensible de los seres racionales en general es la existencia de éstos sometidos bajo leyes empíricamente condicionadas, por lo tanto, es *heteronomía* para la razón. En cambio, la naturaleza suprasensible de estos mismos seres es su existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica y que, por lo tanto, pertenecen a la *autonomía* de la razón pura” (Kant, 2001, 42). Este es el horizonte desde el cual hay que situar las reflexiones kantianas sobre la antropología y su concepción de la estética, pues estoy convencida que la teoría estética de Kant es incomprensible sin la manera en que entendió lo humano a través dos tesis fundamentales: la idea de raza y la jerarquía antropológica como teleología de la naturaleza.

**§ 3. LA ANTROPOLOGÍA KANTIANA:
SU IMPORTANCIA PARA COMPRENDER LA TEORÍA ESTÉTICA**

Tanto en sus estudios de antropología como los dedicados a la filosofía de la historia y la estética, Kant considera que el sentido último de la existencia humana se resuelve en un orden moral del mundo, o “reino de Dios sobre la tierra” (Kant, 1969, 93-146). Esta manera de entender la valía de los seres humanos queda expresada en la siguiente afirmación de Kant respecto a otra cultura (Tahití) en su polémica con Herder sobre la manera de hacer filosofía de la historia. “El autor [Herder] piensa sin duda que si los felices habitantes de Tahití, si no hubiesen sido visitados por naciones civilizadas, destinados como estaban a vivir millares de siglos en pacífica indolencia, proporcionarían una respuesta satisfactoria a esta pregunta: ¿por qué existen? ¿No hubiese sido preferible que esa isla fuera poblada por felices ovejas y becerros, y no con hombres dichosos en el mero goce?” (Kant, 1958b, 110). Esta

equivalencia entre los pobladores de Tahití y animales se sustenta en el hecho de que para Kant un ser humano sumido en la “indolencia” hace de lado su ser intelectual y se pierde en lo animal, esto es, en lo sensible. Quien no cultiva su vida como un ser intelectual y racional, no aprecia su humanidad, la degrada como los hombres salvajes de otras culturas. “Quien así obra no respeta a la humanidad y se convierte en una mera cosa, en un objeto al que cualquiera puede tratar a su capricho como si fuera un animal o una cosa, algo que ha dejado de ser humano y puede ser adiestrado como un caballo o un perro” (Kant, 2002, 192). Lograr situar correctamente este tipo de afirmaciones de Kant implica conocer los aspectos básicos de su teoría de la raza y las implicaciones para su concepción de la antropología.⁴

Los estudios de Kant sobre la raza o donde se hallan pronunciamientos relevantes al respecto (cf. 1958a; 1958b; 1990; 1991; 2004b; 2004d), muestran que su concepción de la antropología respondía a la necesidad de situar correctamente la doble dimensión que constituye la naturaleza humana: la empírica y la trascendental. O en otros términos: lo físico y lo moral. Así afirma: “una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en *sentido fisiológico* o en *sentido pragmático*. El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (Kant, 1991, 17). La tensión entre lo sensible y lo suprasensible asoma nuevamente en esta definición de la antropología. Y es sobre este trasfondo teórico que Kant inventa el concepto de “raza” en la Ilustración para introducir una jerarquía normativa sobre lo humano (cf. Bernasconi, 2001, 11-36). Esto es lo que R.

4. La idea de raza durante el siglo XVIII tiene precursores en las figuras Buffon, Blumenbach, y Lineo con quienes dialoga Kant sobre todo en el ensayo *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía* (2004d, 7-47). “El racismo es un comportamiento que viene de antiguo y cuya extensión probablemente es universal; el racialismo es un movimiento de ideas nacido en Europa occidental, y cuyo periodo más importante va desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX” (Todorov, 1991, 115-116). La doctrina “racialista”, como la llama Todorov, sostiene cinco tesis fundamentales que, efectivamente, podemos encontrar en la postura de Kant: 1) La existencia de razas. 2) La continuidad entre lo físico y lo moral. 3) La acción del grupo sobre el individuo. 4) Jerarquía única de valores. 5). Política fundada en el saber (cf. Todorov, 1991, 116-121).

B. Louden ha llamado la “ética impura” de Kant (2000, 20). Las diferenciaciones raciales expresan la intención de la Naturaleza para mostrar que pese a esta diversidad la humanidad comparte una misma finalidad que no se encuentra en las condiciones físicas (biológicas), sino en las referidas a su capacidad intelectual. Kant, como sabemos, sostiene —en consonancia con la tradición que remite al relato bíblico del *Génesis* (cf. Kant, 1985c, 68)— una concepción monogenética de las razas cuyas diferencias se explican fundamentalmente por la geografía y el clima (cf. Kant, 2004d, 24-25).⁵ De ahí que las razas según la visión kantiana coincidan con los continentes: América, Asia, África y Europa. “Sólo conocemos con certeza las siguientes diferencias hereditarias del color de piel: la de los blancos, la de los indios amarillos, la de los negros y la de los americanos con piel rojo-cobrizo” (Kant, 1958a, 68). Esta división era ya moneda corriente en las teorías racistas de la época (cf. Louden, 2000, 206). La secreción de la piel por medio de la cual ésta se oscurece o bien se aclara, muestra la intención de la Naturaleza de adecuar al hombre según su clima y geografía (Kant, 1958a, 69). En este ensayo de 1785 Kant busca explicar, frente a las posturas poligenéticas dominantes, el origen de las razas por razones ya no tanto de orden biológico ni metafísico sino moral: el origen común de todas las razas humanas no sólo coincide con el relato bíblico, sino que garantiza la idea de

5. En su ensayo de 1785, *Definición de la raza humana*, Kant cree poder explicar la pigmentación oscura de la piel de los negros debido a que la naturaleza ha impuesto una finalidad sobre la constitución de todas las criaturas. “Ninguna raza, como la de los negros, prueba tan claramente esta conformidad a fin, constitutiva de su peculiaridad a fin” (1958a, 80). Según Kant, “ahora sabemos que la sangre humana se vuelve negra por estar sobrecargada de *flogisto*” (1958a, 81). Y los negros, al parecer kantiano, tienen mucho flogisto. “El fuerte olor de los negros, que no pueden evitar por limpieza alguna, proporciona un motivo para conjeturar que su piel elimina mucho flogisto de la sangre y que la naturaleza tiene que haber organizado esa piel de tal modo que en ellos la sangre se pueda ‘desflogisticar’ por medio de la piel, en una medida muy superior a la que acontece en nosotros, pues la mayor parte de las veces esa función corresponde a los pulmones. Pero los auténticos negros residen en regiones en las que el aire está muy ‘flogistizado’, debido a los espesos bosques y a los lugares de ciénegas; tanto que, según los relatos de Lind, los marineros ingleses que remontaban, aunque sólo fuera durante un día, el río Gambia, para ir a comprar carne, tenían peligro de muerte. Por tanto sería un dispositivo muy sabio de la Naturaleza el haber organizado la piel de tal modo que la sangre —al no poder desagotar por los pulmones semejante cantidad de flogisto— se pueda desflogisticar en los negros mucho más poderosamente que en nosotros. Luego, la sangre tenía que transportar un exceso de flogisto a la terminación de las arterias, es decir, bajo la piel misma. Tiene que haber una sobrecarga y, por eso, tenía que aparecer de color negro, aunque —como es natural— en el interior sea roja. Por lo demás, la diversa organización de la piel de los negros y la nuestra es notable, inclusive en el tacto” (Kant, 1958a, 81).

una sola humanidad que teleológicamente está en constante proceso de moralización. Pero es importante observar que las razas, pese a que pueden ser consideradas normativamente como iguales —todos los seres humanos poseen dignidad— *de hecho* no lo son: la Naturaleza ha predispuesto ciertas capacidades innatas que otorgan a las razas un cierto temperamento o disposiciones naturales. Un blanco posee ciertas características que lo diferencian de un negro, y a éste de un indio; a su vez, entre los blancos existen también diferencias como las que hay entre un francés y un inglés “dos de los pueblos más civilizados de la tierra” (Kant, 1991, 254). Esta inalterabilidad del carácter es evidente pues no han surgido más razas que las mencionadas. “El signo externo de lo afirmado lo tenemos en los cuatro colores de la piel, que no sólo se heredan necesariamente en las estirpes que residen en su propio medio, sino que se conservan sin debilitarse en cualquier región de la tierra” (Kant, 1958a, 75). Kant estaba tan convencido de esta teoría que sostuvo que se podía “conocer el interior del hombre por el exterior”, según reza en la segunda parte de la *Antropología en sentido pragmático* (Kant, 1991, 221-281). Ahí se analiza el carácter de las personas desde el punto de vista del sexo, el temperamento, el aspecto físico (fisiognómica), el pueblo, la raza y la especie. La jerarquía de la exposición es clara.

A partir de aquí Kant puede establecer la siguiente definición de raza: “consiste en la diferencia de clase en animales de una y la misma especie, en cuanto esa diferencia se hereda infaliblemente” (Kant, 1958a, 77). Lo central del argumento es que si se parte del reconocimiento de estas disposiciones naturales definidas por la pertenencia a una determinada raza, habría que distinguir y jerarquizar aquello que es lo verdaderamente humano, o se acerca a él, de lo que no. Si el clima o la geografía son influencias importantes, al grado de poder definir el color de la piel y los caracteres de pueblo y fisonomía, habría que reconocer que eso, no obstante, no es lo que conforma la humanidad de los hombres. “No se trata aquí de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que éste *hace de sí mismo*; pues lo primero es cosa del temperamento (en que el sujeto es en gran parte pasivo), y únicamente lo último da a conocer que tiene un carácter” (Kant, 1991, 230). Este carácter moral no

está, como tal, impuesto por la naturaleza. Es algo que depende únicamente de la libre voluntad del hombre cuando se mira a sí mismo como un ser autónomo y racional no sometido a las leyes de la causalidad natural; esto apunta a un orden no natural, sino moral. “El concepto de todo ser racional, que debe considerarse, por las máximas todas de su voluntad, como universalmente legislador, para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto relacionado con él y muy fructífero, el concepto de un *reino de los fines*” (Kant, 1963, 90). Dicho reino es expresado por Kant posteriormente como un orden cosmopolita en el cual todos los seres humanos se van a integrar cuando logren actuar con autonomía y libertad, es decir, cuando al margen de sus razas y culturas, se vean a sí mismos como seres racionales (cf. Wood, 1991, 325-351; Shell, 2006, 55-71).

Kant creyó que sólo la humanidad *europaea* (blanca) estaba en condiciones de ofrecer esa unidad moral para el resto de los seres humanos. Así lo sugiere en el texto de 1784 *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*: “nuestra parte del mundo”, nos dice, “proporcionará algún día leyes al resto del mundo” (Kant, 1985b, 62). El ser humano se ha convertido en un ser moral pero eso es algo atribuible a la raza *blanca*. Europa se convierte así en un criterio normativo de lo humano. Es decir, ser humano es ser algo parecido al europeo-blanco-occidental. Sólo en esta parte del mundo se ha alcanzado ese nivel de moralización necesario para que surjan las artes, las ciencias, las leyes, el Estado, la religión, etc. El ser humano moralizado, o lo que es lo mismo para Kant, educado, ha logrado remontarse por encima de su naturaleza animal y, por ello, ha logrado experimentar cosas imposibles para esos miembros de su especie sumidos en la animalidad.⁶ “*Abstenerse* fue el ardid que sirvió para elevar lo puramente sentido a estímulo ideal, los puros deseos animales poco a poco a *amor* y, así, la sensación de lo meramente agradable a *gusto por la belleza*” (Kant, 1985c, 72). Según este escrito, *Comienzo presunto de la historia humana* (1786), sólo un ser humano moralizado puede apreciar lo bello, es decir, la

6. La educación (*Bildung*) constituye el medio por el cual el ser humano se convierte en una *persona*. “El hombre es la única criatura que ha de ser educada” (Kant, 2003b, 29). El poder de la educación consiste en sustraer del estado de salvajismo al ser humano e introducirlo al orden civilizatorio por medio de la *disciplina*. “La disciplina impide que el hombre, llevado por sus impulsos animales, se aparte de su destino, la humanidad” (Kant, 2003b, 30).

condición para experimentar la belleza va acompañada de la salida del estado de animalidad. Kant asocia así ética y estética de manera explícita.

Entre los animales, cada individuo alcanza su destino ya en esta vida. Entre los hombres, sólo la especie puede alcanzar el destino de la humanidad a través del relevo generacional, de modo que cada generación dé un nuevo paso en el camino de la ilustración con respecto a la precedente y logre transmitir un orden de cosas algo más perfecto. El hombre no se debe a sí mismo la ilustración en el terreno de las artes y de las ciencias, sino también en el ámbito de lo moral (Kant, 1990, 74).

A la pregunta de cuál hombre es mejor, si el “tosco del estado de naturaleza o el cultivado de la civilización” (Kant, 1990, 75), Kant responde que si bien no hay todavía un estado al que se le pueda llamar *mejor*, será únicamente aquel que provenga de un desarrollo de todos los gérmenes del hombre para la constitución civil. Kant no escapa a una realidad que le es dada por una Europa como centro de civilización, constituida y enriquecida en gran parte por el proceso de colonización que arranca con el siglo XVI.⁷ Esto se traduce en Kant de la siguiente manera: para el sistema vigente de ese entonces determinado por las ideas de ilustración y progreso sólo hay dos términos que caracterizan la forma de existencia del ser humano, a saber, la del hombre tosco —en estado de naturaleza— y la del hombre cultivado —el civilizado—. Reconoce, empero, que hay un estadio intermedio que se da entre ambos y que cataloga como peor. La justificación a este juicio la da porque en estado de naturaleza, el hombre se le tiene como feliz de una manera negativa, y porque al civilizado como feliz de manera positiva; sin embargo, el paso del primer estado al segundo, tenido como intermedio es el que precisa un gran esfuerzo dado que se emprende el proceso civilizatorio donde el periodo de la más burda ignorancia se va desprendiendo del hombre (cf. Kant, 1990, 76). Esto trae la diferencia entre las etapas naturales y las propias de un estado civil que coexisten a un mismo tiempo.

7. “La centralidad de Europa en el ‘sistema-mundo’, no es fruto sólo de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia (fundamentalmente), que le dará a Europa la ventaja comparativa determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. La Modernidad es el fruto de este acontecimiento y no su causa” (Dussel, 1998, 51).

Lo que realmente deja ver Kant aquí es la justificación que encuentra como principio de la diferencia entre las especies y las clases. “La propia cultura es la que nos hace apartarnos del estado de naturaleza. A causa de la desproporción entre la curiosidad y la duración de la vida, la cultura conlleva muchas incomodidades que el hombre ha de extirpar por sí mismo” (Kant, 1990, 77).

El hombre es libre por naturaleza y también por naturaleza son todos los hombres iguales entre sí. Una vez más el hombre se diferencia de los animales, pues el ser humano es un animal que precisa de un señor y que no puede subsistir sin un jefe. Y aquí vemos surgir una nueva inconveniencia de la cultura, por cuanto es causa de desigualdad entre los hombres al conllevar el sometimiento de los menos cultivados. En ello se fundan las tres paradojas de Rousseau, a saber: –el prejuicio originado por la cultura, –el carácter lesivo de la civilización o la desigualdad de la constitución civil si bien no quepa concebir constitución alguna carente de desigualdad y que, por tanto, no vaya de alguna manera en detrimento del hombre, –el carácter nocivo de los métodos artificiales tendentes a la moralización. Sólo en la desigualdad propia del estado civil podemos lograr civilización y cultura, a pesar de que dicha desigualdad resulte tan ingrata. Incluso la propia guerra, que representa el mayor de los males, constituye al mismo tiempo el medio para el establecimiento de la cultura y que se alcance el destino final del ser humano (Kant, 1990, 77).

La jerarquía antropológica que Kant introduce en sus escritos sobre las razas humanas viene así condicionada por la doble perspectiva desde la cual aborda el problema de la naturaleza humana. Las diferencias entre las razas humanas están dadas por las capacidades de las que es provista. La capacidad técnica, la capacidad pragmática y la capacidad moral. La primera responde a la forma física, un ejemplo de ello son las manos que, dotadas hasta la punta de sus dedos del sentido del tacto aunado con las destreza de los mismos, permiten al hombre no sólo una manera de manejar las cosas sino varias y diversas, lo que refleja el empleo de la razón. El hombre en estado natural es aquel que utiliza sus manos para bajar frutos de los árboles o hacer la pesca. “Esta etapa constituyó la época de la más burda ignorancia, un periodo durante el cual los hombres se alimentaban de los árboles al igual que los simios y eran incapaces de atender sus necesidades” (Kant, 1990, 76). El hombre civilizado utiliza sus manos para escribir, construir, edificar, pintar, tocar instrumentos, etc. La segunda capacidad responde a la forma de civilizarse a través

de la cultura, el ser un hombre susceptible de educación con aplicación a la estructura social; para Kant es evidente que frente a las pequeñas y primitivas constituciones sociales se erige como la más acabada a aquella que permite a partir del arte, de su instrucción, de las buenas maneras y de la escritura revelar el progreso de sus hombres para cumplir su destino: el de ser en todas sus habilidades mejor. Tómese como ejemplo la siguiente afirmación sobre las tribus de América del norte en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*:

El salvaje canadiense es, por cierto, veraz y honrado; su amistad es tan extravagante y entusiasta como lo que hemos llegado a conocer sobre este punto en los tiempos más remotos y legendarios; es muy orgulloso, siente todo el valor de la libertad y no tolera, ni aun en la educación, un trato que le haga sentir una sumisión humillante [...] Todos estos salvajes son poco sensibles a lo bello en sentido moral y el perdón generoso de una injuria, que es a la vez noble y bello, es completamente desconocido como virtud entre los salvajes, los cuales lo consideran más bien como miserable cobardía. La bravura es el mayor mérito del salvaje y la venganza su más dulce placer. Los demás naturales de esta parte del mundo muestran pocas huellas de un carácter inclinado hacia los sentimientos más delicados y una extraordinaria insensibilidad constituye la característica de tales géneros humanos (Kant, 2004b, 59-60).

La última capacidad es la más importante porque habla de la condición moral del hombre; al tener la posibilidad de representación de él mismo le permite a partir de su razón práctica determinar lo qué es bueno y malo. Esto es, se debe el hombre al sometimiento de una ley del deber y al experimentar el sentimiento (moral) de que es justo o injusto lo que le pasa a él y los demás por obra suya (cf. Kant, 1991, 270).

Lo que los estudios antropológicos de Kant arrojan es que “el hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse, por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse pasivamente a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad” (Kant, 1991, 271). Esta tendencia a moralizarse a través de las artes y las ciencias es reflejo de la desigualdad entre las culturas en lo que toca a las disposiciones de carácter *moral* y que señala un innegable progreso (*Fortschritte*) de unas culturas sobre otras. Por

consiguiente, designa qué naciones o pueblos son las que están a la vanguardia de la humanidad. Por pueblo, Kant entiende al conjunto de seres humanos unidos en un territorio, este conjunto posee un origen común y conforman un todo civil. En su *Antropología práctica* (1785) nombra que las naciones que poseen uniformidad tienen un carácter propio, a éstas les da el nombre de naciones cultas y en ellas se encuentran los franceses, los italianos, los ingleses, los alemanes y en menor medida los españoles. Cuenta dentro del pueblo germano a aquellos que por su origen son tomados como parte de él, a saber, los suizos, los daneses, los holandeses y los suecos, es decir, Europa central. Con ello sitúa a las demás culturas en un estado de naturaleza que representan *la infancia del hombre* (cf. Kant, 1990, 76). La humanidad europea es la humanidad en sí misma, la ideal y verdadera “y su historia es naturalmente y cualitativamente (espiritual, moral, racional, etc.) y cuantitativamente (corporal, física, climática, etc.) superior a todas las demás” (Chukwudi Eze, 2001, 228). Esta visión de lo humano viene definido por una metafísica moral que, como hemos visto hasta ahora, domina la filosofía kantiana desde la articulación que ofrece la idea de teleología que alcanza su mayor explicitación en la *Crítica del discernimiento*, pero que tiene diversas expresiones anteriores y que permiten comprender esta interpretación de la naturaleza humana y su relación con la estética. El fin (*Zweck*) de la humanidad se expresa así, según el escrito de 1793, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, a partir de tres determinaciones fundamentales. “1) La disposición para la *animalidad* del hombre como *ser viviente*. 2) La disposición para la *humanidad* del mismo como ser viviente y a la vez *racional*. 3) La disposición para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*” (Kant, 1969, 35). En el estado de animalidad el hombre está sumido en la satisfacción de sus impulsos y necesidades biológicas, lo que le lleva a adquirir “vicios de la *barbarie*”, “vicios *bestiales*” propios de una vida salvaje (Kant, 1969, 35). Sólo con la disposición a la *personalidad* el ser humano se convierte en un ser moral, motivado únicamente por el respeto a la ley moral y la autonomía que ello supone (Kant, 1969, 36). Alcanzar este estadio de desarrollo moral implica una cultura embebida de artes y ciencias, una cultura que cultive el

intelecto de sus miembros y que los haga sensibles a la belleza, a lo culto, a lo sublime; esto requiere instrucción, pues “únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre”, y “el que no es ilustrado es *necio*, quien no es disciplinado es *salvaje*” (Kant, 2003b, 31-32).

Así, según Kant existe una doble humanidad: aquella ya dentro de la razón —europea, blanca, culta, masculina, técnica, cristiana— y otra situada filosófica y geopolíticamente fuera de la razón —humanidad en estado de infancia, salvaje, inculta, sin gusto, sin artes y ciencias, con creencias absurdas y vida indolente—. Esta concepción encuentra su mejor expresión en la estética de Kant. En lo que sigue mostraré la relevancia de la antropología y la idea de raza en la cuestión estética. Pues para todo lector atento de la obra de este autor es clara la imbricación entre las temáticas analizadas; la relación entre ética y estética, ya se ha señalado, será el hilo conductor para comprender la velada conciencia geopolítica de Kant de estar situado en la civilización más “avanzada” de entonces no por los motivos que él creía, sino por hallarse en el centro de un proceso colonialista que le permitía desde el centro geopolítico de Europa poder clasificar al resto de la humanidad según sus propios criterios. El mundo colonial es “un mundo cortado en dos” (Fanon, 1988, 32). Existe un mundo “occidental” civilizado, en progreso, culto, con leyes y artes, que garantiza una existencia moralmente significativa a sus miembros, mientras que existe “otro” mundo, inferior, en atraso no sólo cultural y espiritual, sino incluso natural como señala Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1830):

América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque de parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito [...] Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa (Hegel, 1980, 171).

Así como para Kant los negros no poseen una cultura digna de respeto, para Hegel, en su escala antropológica normativa, los negros se encuentran por encima de los indígenas. A su parecer, “los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados” (Hegel, 1980, 172). Afirmación que nos recuerda a la sostenida por Kant en su polémica con Herder con respecto a los habitantes de Tahití. “Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas” (Hegel, 1980, 172). Para Hegel los negros se han sabido integrar a la cultura europea en la medida en que trabajan mucho y son obedientes pese a ser esclavos, mientras que los indígenas no. No poseen talentos y son holgazanes. “En cambio, de entre los indígenas —todos libres— sólo se encontró uno que tuviera voluntad de estudiar y se hizo sacerdote; pero pronto murió por abuso de la bebida” (Hegel, 1980, 172).

Esta forma de entender a otras culturas es lo que desde principios del siglo XVIII se llamó los “caracteres nacionales”, dudoso arte de describir las características físicas, psicológicas y morales de las personas por su pertenencia a cierta raza y localización geográfica, en la que ya se habían ejercitado vehementemente tanto Hume como Kant antes de Hegel. Lo importante es mostrar cómo esta manera de comprender las capacidades humanas por su situación geográfica y pertenencia racial es condicionante de la inclusión o la exclusión en un concepto normativo de humanidad (civilizada y culta). Kant llevo a cabo este tipo de análisis en la ya mencionada obra de 1764, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, y en la de 1798, la *Antropología en sentido pragmático*. Pese a que ambas obras suelen ser consideradas por los especialistas como pertenecientes a la etapa “precrítica” de Kant, sostengo con Bernasconi (2001), Louden (2000), Neugebauer (1990), Shell (2006) y Wood (1991), que las reflexiones kantianas sobre el gusto, lo bello y lo sublime, y, en general, sobre la estética, son inseparables de sus concepciones antropológicas y éticas. En un sentido análogo se pronuncian H. E. Allison (2001, 219-235), y Cohen (1982, 221-236) pero a diferencia de los otros autores mencionados hacen poco caso a la influencia de la concepción de la raza en la teoría

estética. Partamos de la siguiente afirmación de Kant que se hace eco de aquella ya citada de Hume sobre los negros:

Los *negros* de África por naturaleza no tienen un sentimiento que se eleve por encima de lo trivial. El señor Hume desafía a que se le cite un solo ejemplo de un negro que haya mostrado talentos y afirma que entre los cientos de millares de negros llevados fuera de sus tierras, a pesar de que muchos de ellos han sido puestos en libertad, no se ha encontrado uno solo que haya desempeñado un papel importante en el arte, en la ciencia o en alguna otra valiosa cualidad, mientras que entre los blancos con frecuencia ocurre que, partiendo de los estratos más bajos, se levantan y por sus dotes superiores adquieren una reputación favorable en el mundo. Tan esencial es la diferencia entre estos dos géneros de humanos; y parece ser tan grande respecto de las facultades espirituales como respecto al color (Kant, 2004b, 59).

Según Kant, los negros poseen una naturaleza tan poca racional que, siguiendo fielmente sus exigencias pedagógicas, hay que disciplinarlos para encauzarlos a los seguros caminos de la razón verdaderamente humana. “Los negros son muy vanidosos, pero a su manera, y tan platicadores que hay que separarlos con azotes” (Kant, 2004b, 59). Kant asume aquí una diferencia antropológica fundamental respecto a las razas no blancas. A la raza blanca se le educa (*Bildung*) a las otras se les entrena (*Abrichten*). “A los hombres se les puede adiestrar, amaestrar, instruir mecánicamente, o realmente ilustrarles. Se adiestra a los caballos, a los perros, y también se puede adiestrar a los hombres” (Kant, 2003b, 39). En este sentido, son interesantísimas las anotaciones de Kant sobre antropología que cita el filósofo nigeriano E. Chukwudi Eze al respecto y que no aparecen en la edición castellana de la *Antropología en sentido pragmático*. “[Los negros] pueden ser educados pero sólo como sirvientes (esclavos), o sea que se permiten ser entrenados. Tienen muchas fuerzas motivadoras, son también sensibles, tienen miedo a los golpes y hacen mucho por su sentido del honor” (Kant citado en Chukwudi Eze, 2001, 225).⁸ El merecimiento del castigo físico —la disciplina— implicaría reconocer que en Kant ya está operando de manera explícita un supuesto fundamental de la modernidad:

8. El texto alemán dice, en efecto: “Sie nehmen Bildung an, aber nur eine Bildung der Knechte, d.h. sie lassen sich abrichten. Sie haben viele Triefedern, sind auch empfindlich, fürchten sich vor Schlägen und auch viel aus Ehre”. Citado por Chukwudi Eze, 2001, 225, nota 72.

la concepción de los cuerpos humanos como objetos de subjetivación de los dispositivos de saber-poder del sistema capitalista liberal, es decir, la modernidad parte del supuesto de que los seres humanos pueden ser moldeados, constituidos según las necesidades del sistema; son “cuerpos dóciles” según M. Foucault.

El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una “anatomía política”, que es igualmente una “mecánica del poder”, está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóciles” (Foucault, 1976, 141-142).

Este cuerpo sometido a la disciplina para humanizarse es el cuerpo ya no situado en una micropolítica del poder como quería Foucault, sino en una macropolítica del poder, es decir, no se define por los dispositivos de saber-poder que ejerce una sociedad sobre los individuos al interior de la misma, sino del dominio de una cultura, la occidental, sobre otras en un plano geopolítico. “La genealogía del saber-poder, tal y como es realizada por Foucault, debe ser ampliada hacia el ámbito de *macroestructuras de larga duración* (Braudel/Wallerstein), de tal manera que permita visualizar el problema de la ‘invención del otro’ desde una perspectiva *geopolítica*” (Castro-Gómez, 2003, 151). Este es, a mi parecer, el horizonte desde el cual se debe situar el análisis kantiano sobre la belleza y el gusto.

Y, en efecto, tanto en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* como en la *Antropología en sentido pragmático*, encontramos que el análisis kantiano de estas cuestiones se encuentra determinado por sus concepciones sobre la naturaleza del hombre en dos niveles diferenciados: 1) el que se refiere al aspecto contingente del hombre y que analiza la antropología a través de los caracteres impuestos por la naturaleza y 2) lo que en tanto sujeto autónomo y libre puede alcanzar. El ser humano perteneciente a la raza blanca europea se encuentra ya en el ejercicio de su humanidad moral mientras que los seres de otras culturas deben ser instruidos para alcanzarla. La ética y la estética requieren así de la pedagogía. Como ya indicamos en los anteriores párrafos, la idea de que el gusto es un asunto

que tiene que ver con cierta formación y preparación de los sentidos es una idea que Kant hereda de los filósofos de la ilustración escocesa. Quizá la diferencia más notable entre la postura de éstos y la de Kant es el especial énfasis que encontramos en relacionar el sentimiento de lo bello y lo sublime con una dimensión propiamente ética, pues la vida virtuosa consiste en “el sentimiento de la belleza y dignidad de la naturaleza humana” (Kant, 2004b, 15). Todo ser humano poseería, al menos como un supuesto metafísico-normativo, esta capacidad. Para Kant este respeto y admiración por la naturaleza moral de todos los hombres es un sentimiento, no una reflexión intelectual, y supone una suerte de empatía con los demás. Aquí ya se apunta a la cuestión de la estructura social que suponen las experiencias estéticas para Kant tal y como lo planteará en la *Crítica del discernimiento*.

Existe, pues, un analogía entre los sentimientos que intervienen en la captación de la belleza con los que permiten experimentar las cualidades morales. Esto se expresa ante todo en las actitudes de las personas para lograr tener este tipo de capacidades de percibir lo bello y lo moral; capacidades que no poseen todos los seres humanos y que deberán adquirirse por medio de la educación y la disciplina. Esto implica un referente social pues el gusto, cree Kant, fomenta de manera externa la moralidad (Kant, 1991, 172), ya que quien tiene gusto es considerado decente (Kant, 1991, 173). Pero quizá el más interesante de estos análisis kantianos se presenta cuando se ocupa de lo que denomina el “gusto artístico” (*Künstlerischen Geschmack*) que corresponde a la sección de “observaciones antropológicas sobre el gusto” de la *Antropología en sentido pragmático*. Ahí señala Kant que la música no posee el mismo estatus que la poesía, gran paradigma para Kant del arte bello (Kant, 1991, 176). La razón es que la música supone los sentidos, la sensibilidad que es afectada, mientras que la poesía supone únicamente el intelecto. El poeta sería así el pintor de ideas y su arte sería más perfecto porque no busca imitar sino crear (Kant, 1991, 177). Los poetas son superiores a los músicos porque aquellos hablan al intelecto mientras que éstos sólo a los sentidos (Kant, 1991, 177). Una afirmación paralela la encontramos en la *Crítica del discernimiento*; ahí señala que “entre todas

[las artes], mantiene la *poesía* el primer puesto” (Kant, 2003a, § 53) porque excluye lo sensible. La música se define así como un arte inferior porque “habla mediante puras sensaciones, sin conceptos” (Kant, 2003a, § 53). “Si, en cambio, se aprecia el valor de las bellas artes según la cultura que provocan en el espíritu, y si se toma como medida la expansión de las facultades que deben venir a juntarse en el juicio para el conocimiento, entonces la música, entre las bellas artes, ocupa el lugar inferior” (Kant, 2003a, § 53). Las razones de este rechazo son obvias: Kant necesitaba fundamentar la estética, así como el conocimiento y la ética, en principios *a priori*, puros de toda sensibilidad. Y es a partir de esta exigencia que Kant considera la estética como ámbito que debe sustraerse de todo elemento empírico; el rechazo de la música no es casual. Pues Kant reivindica en un pasaje de la *Crítica del discernimiento* qué entiende por un juicio de gusto, arrojando luz sobre esta cuestión.

Un juicio de gusto es, pues, puro sólo en cuanto ninguna satisfacción empírica se mezcla en su fundamento de determinación. Pero esto ocurre siempre que el encanto o la emoción tienen una parte en el juicio que ha de declarar algo bello [...] En la pintura, escultura, en todas las artes plásticas, en la arquitectura, en la traza de jardines, en cuanto son bellas artes, el *dibujo* es lo esencial; y en éste, la base de todas las disposiciones para el gusto la constituye, no lo que recrea en la sensación, sino solamente lo que, por su forma, place (Kant, 2003a, § 14).

El planteamiento kantiano se hace eco de las divagaciones de Johan J. Winckelmann, el gran artífice del mito griego en la Alemania del siglo XVIII, y cuya concepción de la belleza ideal, pura y alejada de la materia, parece latir en esta concepción de las bellas artes de Kant. Visión, al igual que la kantiana, situada en una lógica eurocéntrica incapaz de reconocer la valía de otras culturas. “El buen gusto, que se extiende cada vez más a lo largo del mundo, comenzó a formarse por vez primera bajo el cielo griego. Todas las invenciones de pueblos extranjeros confluyeron en Grecia, por así decirlo, tan sólo como las primeras semillas, y adoptaron otra naturaleza y otra figura en el país que —se dice— Minerva, frente a los otros, dio a los griegos como morada por el *clima* moderado de las estaciones que aquí encontró, como el país que habría de producir sabías cabezas” (Winckelmann, 2008, 77).

Es así que las historias del hombre y sus testimonios, es decir, las manifestaciones artísticas de las que, evidentemente, tenemos vestigios —las grandes y portentosas construcciones arquitectónicas en Egipto y China, los templos indochinos, las majestuosas ciudades de suntuosos imperios diseñadas desde el sur de América del norte (México) hasta América del sur (el Perú)—, las pinturas mal llamadas rupestres que datan de siglos antes de Cristo, y las esculturas y glifos en alto y bajo relieve, que se encuentran desde Mesopotamia hasta Mesoamérica, las diversas lenguas y sus escritos desconocidos como poesía, entre innumerables omisiones, son ensombrecidos en una historia que empieza desde los griegos, los romanos hasta congregarse en una reducida manifestación artística por excelencia centroeuropea. Que si bien tiene mérito como cualquier otra región del planeta, no es ubicada sino como la directriz que marca lo que será legitimado dentro del terreno de lo artístico, cómo lo estético por antonomasia.

Al gusto sólo corresponderá la belleza, lo sublime por su extensión y por su grado será definido como aquello que por su grandeza suscita respeto y sólo concierne al juicio estético. Si bien lo sublime no es lo contrario de la belleza ni su contrapeso; esto se debe a que la tendencia de trascender a la pura aprehensión del objeto provoca en el ánimo del hombre un sentimiento de su propia grandeza y fuerza. Es así que lo sublime no es objeto del gusto, sino del sentimiento de conmoverse, sin embargo, lo sublime en la expresión artística tanto en el revestimiento como en la descripción debe ser bella; de no ser así es “salvaje, ruda y repelente, y así, contraria al gusto” (Kant, 1991, 172).

CAPÍTULO III

LA INVENCION DE LO BELLO Y LO SUBLIME

§ 1. LA CONCEPCION KANTIANA DE LO BELLO Y LAS APORIAS DE LA EXPERIENCIA ESTETICA

Kant escribe la *Crítica del discernimiento* en 1790 otorgando a la estética la fundamentación que la convierte en un estudio autónomo dentro de la filosofía. Se trata de concretar el modelo ideológico de subjetividad donde el ser del hombre moderno se regule y determine de manera autónoma con el fin no sólo de justificar su expansión, sino de ponderarla en la conformación de un aparato que dé cuenta de las estructuras racionales pero a través de la sensibilidad (cf. Eagleton, 2006, 60). Del análisis kantiano de la constitución del sujeto surge el marco explicativo por el cual se ha de entender el conocimiento sensible mediante la razón; tesis que proviene de ubicar las condiciones que permiten reconciliar en el sujeto al mundo natural entendido como conocimiento objetivo; y el mundo de la libertad como aquel que está fuera del dominio de la objetividad. Estas condiciones se refieren a un aspecto que si bien es de orden cognoscitivo no es objetivo, a saber, el juicio de carácter subjetivo. Es así que a la *Crítica del discernimiento* se le tiene como una teoría del conocimiento subjetivo que proviene del análisis de la subjetividad trascendental expresada en la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*. Por un lado, esclarece en la primera las condiciones de la subjetividad que permiten fundar la actividad teórica y, en la segunda, la actividad práctica o moral. Sin embargo, la condición que permite comprender la intención de la primera sección de la *Crítica del Discernimiento* tiene su raíz en la noción del gusto, anteriormente analizada y que se presenta como el último estatuto que permite elaborar las bases antropológicas que le permiten a Kant plantear una noción normativa de humanidad. Esta idea del hombre queda determinada en sus tres

facultades como el modelo cuyas condiciones de posibilidad justifican su hegemonía y su expansión en el mundo. Se trata, como sostiene T. Eagleton, “del modelo secreto de la subjetividad humana en la temprana sociedad capitalista” (Eagleton, 2006, 60).

La presente *Crítica del discernimiento* se ocupa de averiguar si el discernimiento, que supone un término intermedio entre la razón y el entendimiento, posee también de suyo principios *a priori* y si éstos son constitutivos o simplemente regulativos (y, por tanto, no acreditan un dominio propio), así como si el sentimiento de placer y displacer, en cuanto término intermedio entre la capacidad de conocer y la capacidad de desear, da reglas *a priori* (al igual que el entendimiento prescribe leyes *a priori* a la capacidad cognoscitiva y la razón a la capacidad desiderativa) [Kant, 2003a, I, 109].

A diferencia de D. Hume o E. Burke, en quienes la interrogación reside en el problema del gusto, o de G. Baumgarten, cuya directriz es la preocupación por el conocimiento sensible —donde además la solución descansa en llegar al refinamiento dentro del ámbito de lo social— el punto de partida de la *Crítica del discernimiento* es evidenciar la *incommensurable distancia* “entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de tal modo que no sea posible tránsito alguno del primer dominio al segundo (por medio del uso teórico de la razón)” [Kant, 2003a, II, 120]. Kant sugiere que mediante el uso teórico de la razón el trayecto del mundo de la naturaleza al mundo de la libertad es imposible. Por eso es menester que en el concepto de libertad quepa la posibilidad de ser pensado en relación con la naturaleza; por su parte, la naturaleza debe ser igualmente pensada de tal manera en que concuerden la necesidad y libertad. El conocimiento objetivo está regido por la ley de la necesidad —o de conformidad a leyes— y señala la imposibilidad de conocer por medio del uso teórico de la razón la autonomía o la libertad del sujeto cognoscente. A su vez, la libertad descansa en el ámbito de la actividad moral que queda al margen de la aplicación objetiva de las categorías del entendimiento. Es la independencia con respecto a la experiencia lo que permite que las ideas de la razón no tengan un carácter determinante. Por otro lado, “el concepto de naturaleza, en efecto, permite la representación de sus objetos en la intuición, más

no como cosas en sí mismas, sino como simples fenómenos, mientras que, por el contrario, el concepto de libertad permite representar en su objeto una cosa en sí misma, más no en la intuición, con lo cual ninguno de los dos conceptos ofrece un conocimiento teórico de su objeto (ni tan siquiera del objeto pensante)” [Kant, 2003, II, 120]. En consecuencia, Kant dirige su investigación a la conciliación de la naturaleza y de la libertad a partir de una facultad mediadora que permita el tránsito de un ámbito a otro, el cual será de carácter subjetivo. “El presupuesto de toda subjetividad es precisamente una determinada objetividad; la subjetividad tiene que tener toda la solidez de un hecho material y, sin embargo, no puede, por definición, aspirar a tal cosa” (Eagleton, 2006, 128). Por eso la reconciliación sólo es posible en el ámbito de la subjetividad trascendental, pues ahí es donde se encuentra el fundamento que participa por igual del principio de la explicación empírica de la naturaleza y del principio del enjuiciamiento moral como un intento de aproximar la consideración de la leyes de la naturaleza al carácter autónomo de la subjetividad, lo que convierte al sujeto en un “punto de vista trascendental sobre el mundo” (Eagleton, 2006, 130). En la necesidad de plantear una facultad distinta del entendimiento —la facultad de conocer— y de la razón —facultad de desear—, aparece la del juicio como una facultad en la que se pueden conciliar la necesidad del entendimiento y la libertad del obrar moral. “Cabe presumir asimismo que el discernimiento entraña de suyo un principio *a priori* y que, como con la capacidad de desear están necesariamente vinculados al placer y al displacer, promoverá un tránsito desde la capacidad cognoscitiva, esto es, del dominio de los conceptos de la naturaleza, hacia el dominio del concepto de libertad, tal como en el uso lógico hace posible el tránsito desde el entendimiento hacia la razón” (Kant, 2003a, III, 124). No es posible extraer el principio que regula la facultad de juzgar de la experiencia y tampoco del entendimiento en su totalidad, pero es atribuible al sujeto porque es él quien se da una ley;¹ él forma un principio que se presenta como regulativo de la

1. “El discernimiento posee de suyo un *a priori* para la posibilidad de la naturaleza, pero tan sólo desde un punto de vista subjetivo, por medio del cual se prescribe una ley, no a la naturaleza (en cuanto autonomía), sino a sí mismo como heautonomía” (Kant, 2003a, v, 132).

actividad de juzgar que Kant nombra como juicio reflexionante.² “Que el sujeto individual llegue a ocupar el centro del escenario e intérprete de nuevo al mundo desde sí mismo, es algo que se deduce en buena lógica de la economía y la práctica política burguesa” (Eagleton, 2006, 127). Téngase presente que estamos situados a mediados del siglo XVIII, justo cuando se constituye la narrativa tanto política, económica, social, y pedagógica propias de la modernidad. En este sentido, Kant reivindica una vez más al hombre como soberano porque, como sostiene Eagleton, cuanto más extienda el sujeto “su dominio imperial sobre la realidad, más relativiza ese terreno en función de sus necesidades y sus deseos, lo que provoca que la sustancia del mundo se disuelva en la materia de sus propios juicios” (Eagleton, 2006, 127). El juicio será entendido como “la capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal” (Kant, 2003a, III, 124), y tendrá dos formas: una es la de los juicios reflexionantes, si son particulares, y juicios determinantes cuando son universales. El principio que permite establecer juicios sobre lo particular es la finalidad de la naturaleza que, a su vez, está vinculada a la actividad del sujeto trascendental en su conducta moral. El punto a resolver es por qué Kant le atribuye a este principio el carácter subjetivo y reflexionante. En principio, porque la naturaleza reflexiva señala que la validez está vinculada exclusivamente al ámbito de la subjetividad, permitiendo acentuar la diferencia en relación con los principios que regulan la actividad del entendimiento así como con los que orientan el comportamiento moral. Sin embargo, para Kant la noción de un fin real de la naturaleza está más allá de las posibilidades de la facultad de juzgar porque se trata de aquello cuya función es regular la actividad del juicio, toda vez que esté en estrecha relación con la capacidad de conocer.

El principio de la finalidad de la naturaleza regula la actividad del juicio reflexionante cuando trata sobre leyes particulares de la naturaleza, así como cuando discierne sobre lo particular de la subjetividad en relación con el

2. “El discernimiento reflexionante, al que le incumbe ascender de lo particular hacia lo universal, necesita un principio que no puede tomar prestado de la experiencia, porque justamente dicho principio debe fundamentar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos pero más elevados y fundamentar, por tanto, la posibilidad de su correlativa subordinación sistemática” (Kant, 2003a, IV, 125).

sentimiento del placer y dolor. Bajo este tenor y de manera específica, los juicios de tipo estético serán aquellos que evalúan sobre lo bello en la naturaleza o en el arte mediante un sentimiento de gozo. Posteriormente se abordará la correspondencia que establece Kant entre belleza y sentimiento de placer; lo importante es hacer notar el motivo que le conduce a establecer una conexión entre los juicios particulares de la naturaleza y el juicio de belleza “El logro de cualquier propósito está ligado con el sentimiento de placer; y si la condición de dicho logro es una representación *a priori*, tal como lo es aquí un principio para el discernimiento reflexionante en general, el sentimiento de placer también se verá determinado por un fundamento *a priori* y válido para cada cual; y ello simplemente por la relación del objeto con la capacidad cognoscitiva, sin que el concepto de finalidad tenga aquí para nada en cuenta la capacidad desiderativa, diferenciándose así por completo de toda finalidad práctica de la naturaleza” (Kant, 2003a, vi, 133). El juicio estético lleva la capacidad reflexiva del juicio al rango de facultad del espíritu, esto es: la aplicación del juicio del gusto como juicio estético, conduce al descubrimiento de una *facultad superior del espíritu*, a saber, la del sentimiento de placer y de dolor como su *a priori*, diferente a la facultad de conocer y de la facultad de desear. “Así pues, sólo el discernimiento reflexionante puede darse a sí mismo tal principio trascendental como ley, sin tomarlo de ninguna otra parte ni prescribirlo a la naturaleza, porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se orienta conforme a la naturaleza y ésta no se acomoda a las condiciones según las cuales nosotros nos esforzamos por adquirir un concepto totalmente contingente con respecto a ella” (Kant, 2003a, iv, 125). Es así que esta teoría sobre el juicio parece tener por objetivo llevar la temática del gusto al ámbito de la filosofía trascendental, pero no podemos dejar de señalar que dicho estudio, al ser tomado como aspecto culminante para la estructuración de un ideal de hombre, en realidad, de una estructura política del hombre, su propósito entonces es llevar a un ámbito cognoscitivo, universal y, por lo tanto, controlable; lo que Eagleton llama *la subjetividad profunda*³. Es decir, la

3. “La subjetividad profunda es justo lo que el orden social dominante desea, y al mismo tiempo por lo que más razones tiene para temer. Si lo estético es un asunto peligroso y ambiguo, es porque [...] hay algo en el cuerpo que puede ocasionar una revuelta contra el poder que lo marca; y ese

preocupación por parte de Kant que justifica la explicación de la naturaleza del juicio del gusto radica no sólo en advertir la diferencia esencial respecto al juicio lógico por conceptos y al juicio moral o práctico; si no en encontrar “una zona de mediación que acompañe en este orden de pura inteligibilidad en su camino de vuelta a la experiencia sentida; y esto, como veremos, es uno de los sentidos de la estética” (Eagleton, 2006, 143). Se trata de una diferenciación que se vuelve fundamental para justificar, regular y controlar —incluso, vigilar—⁴ la naturaleza puramente sentimental del juicio del gusto. “El placer en lo bello, por el contrario, no es ni un placer del goce, ni una actividad legal, como tampoco lo es de la contemplación racionante según ideas, sino de la mera reflexión” (Kant, 2003a, § 39). Es así que el juicio del gusto implica una relación no conceptual con el objeto, lo que quiere decir que no se conoce absolutamente nada del objeto a partir de este tipo de juicio, porque no hay concepto alguno. “El juicio del gusto es un juicio estético, esto es, un juicio que descansa en fundamentos subjetivos y cuyo fundamento de determinación no puede ser ningún concepto; en esta medida, tampoco el de un fin determinado” (Kant, 2003a, § 15). Una de las diferencias, quizás la más importante, que existe entre el juicio del gusto y el juicio práctico o moral radica en que el juicio de gusto no hay interés alguno por la realización o existencia del objeto; este desinterés tiene por causa el *a priori* del juicio del gusto. La libertad de la actividad moral si bien no reside en la inexistencia de conceptos, sí lo hace en el diferente uso que la razón hace de ellos respecto del entendimiento. Por otro lado, la razón utiliza los conceptos para señalar la ejecución del deber ser; por tanto, los conceptos no se corresponden con ninguna intuición sensible, ni su uso conduce a conocimiento alguno, sino que se convierte en ideas reguladoras del comportamiento moral.⁵ Es en virtud de que las ideas de la razón regulan el obrar

impulso sólo puede erradicarse si se extirpa con él la capacidad de autenticar este mismo poder” (Eagleton, 2006, 83).

4. Esta tesis ha sido defendida por autores como M. Foucault, G. Deleuze, F. Guattari, E. Subirats, J. Capelán, A. Creischer, A. Siekmann, G. Sholette, y entre algunos artistas cuyas prácticas hoy en día contestan a los sistemas de vigilancia del Sistema gracias a la plataforma de Internet web 2.0.

5. Como señala Eagleton, en el imaginario kantiano esta tesis aparece como resultado de “esa sospecha perturbadora para la inteligencia: el mundo no está de lado de la humanidad, los valores humanos han de resignarse en no ser fundamentados en algo más sólido que en ellos mismos” (Eagleton, 2006, 145).

moral que aparecen como fines, lo que pone a la razón no en el ámbito de lo cognoscitivo sino en el constatativo. Esto trae como consecuencia el desinterés del objeto ya que la relación de la razón con la actividad moral supone la supresión del concepto.⁶ “Desde el momento en que el juicio estético no implica un concepto determinado, somos bastante indiferentes a la naturaleza del objeto en cuestión, incluso a si éste existe” (Eagleton, 2006, 143).

Para Kant, el acto de reflexión del juicio implica, por la naturaleza de lo humano, experimentar un sentimiento de gusto (de agrado, de preferencia, de selección) que no viene dado por la representación del objeto que se está juzgando, porque si así fuera el juicio no se distinguiría de la experiencia empírica. “Se ve con facilidad que para decir que algo es bello y para demostrar que tengo gusto está en juego aquello que hago en mí mismo a partir de esta representación, no aquello en donde dependo de la existencia de un objeto” (Kant, 2003a, § 2). Toda vez que el sentimiento relativo al juicio del gusto proviene del *estado del espíritu* donde se establece una relación —que él tiene a bien llamar juego libre— de las facultades del conocimiento (imaginación y entendimiento). “Este enjuiciamiento meramente subjetivo (estético) del objeto o de la representación por medio del cual éste se da, precede al placer en el mismo objeto y es el fundamento de este placer que surge de la armonía de las capacidades cognitivas” (Kant, 2003a, § 9). A su vez, este juego libre de las facultades es activado por la presencia del objeto (cualquier sentido que tenga llamarlo así aun cuando en Kant no se halla un concepto claro al respecto) sobre la que recae el juicio. Lo que aparece en esta representación es una relación libre entre la imaginación y el entendimiento que sólo puede ser asequible mediante el sentimiento. El sentimiento es la única vía por la cual se representa la relación libre entre la imaginación y el entendimiento, producida por un objeto que no es enjuiciado mediante conceptos: “pues aquella unidad subjetiva de la relación sólo puede hacerse cognoscible por medio de la sensación” (Kant, 2003, § 9). El tema

6. “El juicio del gusto, por el contrario, es meramente contemplativo, o sea, es un juicio que indiferente a la existencia del objeto, sólo enlaza su índole con el sentimiento de placer y displacer. Pero esta misma contemplación tampoco se dirige a conceptos, pues el juicio del gusto no es ningún juicio cognoscitivo (ni teórico, ni práctico) y, en esta medida, tampoco está fundamentado en conceptos ni tampoco los tiene como fin” (Kant, 2003a, § 4).

del juego libre de las facultades de conocimiento es el punto neurálgico de la crítica del juicio, porque es lo que explica la aparición del sentimiento en el juicio de gusto. “No es posible tener conciencia alguna de una relación que no pone como fundamento ningún concepto a no ser mediante la sensación del efecto que consiste en el facilitado juego de ambas capacidades por medio de las capacidades del ánimo vivificadas por la coincidencia recíproca” (Kant, 2003a, § 9).

Cuando el sujeto kantiano del gusto se encuentra con un objeto bello descubre en él una unidad y una armonía que en realidad son producto del juego libre de sus propias facultades. En el imaginario de la ideología o del gusto estético, la realidad parece totalizada y conforme a finalidad, tranquilizadora y flexible para el sujeto centrado incluso aunque el entendimiento teórico pueda informarnos con tonos más sombríos de que sólo se trata de una finalidad respecto a la facultad cognitiva del sujeto. El sentido que el objeto tiene no es otra cosa que en el sentido que tiene para nosotros (Eagleton, 2006, 146).

Al no representarse el objeto de manera conceptual en el juicio del gusto, éste hace su aparición de manera indirecta mediante el sentimiento; es algo así como señalar lo subjetivo a partir de que el sentimiento es propiciado por un objeto que constata nuestra subjetividad. “Cuando el placer se enlaza en la mera aprehensión de la forma de un objeto de la intuición, sin que se le relacione con un concepto de un conocimiento determinado la representación no se refiere con ello al objeto, sino exclusivamente al sujeto” (Kant, 2003a, vii, 136). No se conoce al objeto y tampoco cómo interviene el *juego libre de las facultades*; sólo se sabe que algo acontece en este ámbito por el sentimiento que se despierta. El objeto que logra impactar al sentimiento llevándolo a su actividad Kant lo tiene por objeto bello. Esto coloca en otros términos al objeto bello porque se presume vinculado a lo novedoso, entendido específicamente por Kant como independiente a la perfección pero perfecto en sí mismo porque no se puede conceptualizar. Lo cual subraya una diferencia radical con, por ejemplo, Baumgarten, quien para lo bello se define en tanto su perfección dada por modelos racionales. “El juicio del gusto es completamente independiente a su perfección” (Kant, 2003a, § 15). Precisamente porque lo bello adquiere su justificación en cuanto a que su finalidad es despertar nuestro sentimiento, lo cual lo hace ya perfecto y sustraído del concepto. La

variante distintiva entre el *gusto* en el juicio estético y el *gusto* o *el agrado* puramente sensorial es que si bien los dos comparten el carácter subjetivo, el *gusto* se revela en el juicio estético con una pretensión de validez universal que guardando lo subjetivo demanda por consenso aceptación; esta será otra de las características por la que el objeto es bello. “Juzgar estéticamente es declarar de manera implícita que una respuesta por completo subjetiva es la que todo individuo debe necesariamente experimentar, una que debe provocar el acuerdo espontáneo de todos” (Eagleton, 2006, 153).

**§ 2. LA INVENCION DE LA ESTÉTICA:
EL ARTE, LO BELLO Y EL DESPLIEGUE DE LA RAZÓN**

Que el juicio del gusto aspire a la validez universal es una exigencia del juicio —no raro en Kant— como juicio de belleza. Y que a la base esté el sometimiento del sentimiento de placer por un sentimiento acordado de manera universal como de placer. “Esta validez universal subjetiva universal de la satisfacción que enlazamos con la representación del objeto al que llamamos bello se fundamenta exclusivamente en aquella universalidad de las condiciones subjetivas del enjuiciamiento de los objetos” (Kant, 2003a, § 9). La característica del juicio del gusto en relación al juicio de los sentidos (empírico) se diferencia en que:

Lleva consigo una cantidad estética de universalidad, esto es, de validez para todo el mundo, que en modo alguno cabe encontrar en los juicios sobre lo agradable. Sólo los juicios sobre lo bueno, a pesar de que también determinan la satisfacción en un objeto, poseen una universalidad lógica y no meramente estética, pues valen para el objeto en tanto que conocimiento de él y, en consecuencia, valen para todo el mundo (Kant, 2003a, § 8).

Es relativamente sencillo ver en Kant la justificación de la pretensión a la universalidad del juicio de belleza: al no tratarse de conceptos que se llevan al ámbito de lo objetivo es más simple establecer un acuerdo —imperativo, categórico y arrojado en la historia occidental del arte como instrumento legitimador, justo en el siglo de Kant— sobre la belleza. No es solamente que la deducción trascendental justifique el sentimiento, la satisfacción, el agrado y la preferencia del que es

susceptible el juicio, sino que se impone como universal en cada hombre. “En la consideración de aquello que ha de tenerse en cuenta en toda predisposición moral pertinente en cualquier ocasión también puedo exigir de todo el mundo aquella satisfacción, pero sólo por medio de la ley moral, la cual, por su parte, se fundamenta a su vez en conceptos de la razón” (Kant, 2003a, § 39). En la legitimidad del juicio del gusto —del juicio de la belleza— subyace el hecho de que en todos los hombres se encuentran las mismas condiciones subjetivas para el conocimiento, porque, como ya vimos en sus estudios antropológicos, para Kant es fundamental manejar estos argumentos desde la diferenciación en la naturaleza del hombre analizada por la geografía física. En este hecho fundamenta Kant la validez universal del juicio de gusto y la obligatoria aprobación que se exige a los demás; no tiene concepto que lo justifique porque se impone, se enseña; por tanto se solicita la aprobación que se enuncia como universal porque hay un fundamento que es común para todos, a saber, el gusto. El gusto es la facultad de juzgar *a priori* el diálogo de los sentimientos con la representación dada. Así es como fundamenta Kant *trascendentalmente* una facultad mediante la que se posibilita la percepción de la belleza.

Es importante extraer de la *Crítica del discernimiento* alguna de las definiciones sobre la belleza cuyas condiciones se establecen de manera trascendental: por gusto se entiende la facultad de juzgar un objeto o una representación a partir del agrado o desagrado que provoca, fuera del interés, al objeto de tal agrado se le tiene como bello, por lo tanto bello se describe así: “lo bello interesa sólo en la sociedad” (Kant, 2003a, § 41); “bello es aquello que sin concepto gusta universalmente” (Kant, 2003a, § 9); “belleza es forma de la finalidad de un objeto en la medida en que ésta se percibe en él sin la representación de un fin” (Kant, 2003a, § 17); “bello es aquello que sin concepto, puede reconocerse como objeto de una satisfacción necesaria” (Kant, 2003a, § 22). La autonomía del gusto es el producto más depurado de la filosofía trascendental.

Para Kant, nos encontramos con nosotros mismos coincidiendo en un juicio estético, y somos capaces de estar de acuerdo en que un determinado

fenómeno es sublime o bello. Ponemos en práctica una preciosa forma de intersubjetividad, construyéndonos como una comunidad de sujetos con capacidad de sentir, vinculada por un sentido inmediato derivado de nuestras capacidades compartidas. La estética en modo alguno cognitiva pero tiene consigo algo que se asemeja en forma y en la estructura de lo racional. Por tanto desarrolla vínculos con toda la autoridad de la ley pero en un nivel más afectivo y más intuitivo (Eagleton, 2006, 133).

La reflexión kantiana pasa de la fundamentación de la estética a la interrogación sobre el referente de la experiencia estética, a saber, *las obras de arte bellas*. La consideración no objetiva de la belleza que resulta del análisis de la experiencia estética y el “diseñar una fundamentación estética que ofrece a esa manida cuestión de dónde han de deducirse los valores en unas circunstancias en las que ni la sociedad civil ni el Estado político parecen poder brindar estos valores con una fundamentación posible” (Eagleton, 2006, 123) llevan a Kant a plantear una teoría de la obra de arte y de la creación artística que dé cuenta de su naturaleza. La *Crítica del discernimiento* es considerada central dentro de toda referencia estética porque, por un lado, confluyen en ella los interrogantes sobre el problema de belleza tanto del empirismo británico así como el del racionalismo alemán,⁷ y por otro, porque en ella “la obra de arte pasa a ser ahora modelada ideológicamente según una determinada concepción autorreferencial del valor ético” (Eagleton, 2006, 139), lo que devendrá en algunos de los problemas que serán objeto de discusión en el romanticismo y posteriores etapas. La fundamentación trascendental del juicio de gusto supone el efecto sentimental de la belleza distante del conocimiento objetivo y de la moral. Justo en esa autonomía encuentra Kant una anticipación simbólica del mundo moral. Pero, como sostiene Eagleton, “para Kant, actuar moralmente supone dejar a un lado todos los deseos, intereses, inclinaciones, identificando la voluntad racional propia con una regla que pueda ser propuesta como la ley universal” (Eagleton, 2006, 136).

7. Las representaciones estéticas kantianas son casi tan poco materiales como el concepto, puesto que excluyen la materialidad de su objeto. Si el racionalismo tiene un problema cuando desciende de lo universal a lo particular, el dilema del empirismo británico es justo lo contrario: cómo se mueve de lo general sin que éste último se derrumbe ante el primero” (Eagleton, 2006, 87).

Se enuncia así la relación ético estética que yace en la obra de arte y que será el punto de partida para la teoría del genio. La pregunta por el origen o el modo de producción de la obra de arte no proviene de ella misma —ya que como objeto no tiene en sí misma concepto—, ya que la percepción de la belleza en lo artístico es desinteresado. El interés, porque sí hay uno, que acompaña al sentimiento de la belleza en la naturaleza sólo puede ser añadido al juicio del gusto por el juicio práctico que aunque no se funda en interés alguno sin embargo lo produce; “el ánimo no puede pensar sobre la belleza de la naturaleza sin encontrarse al mismo tiempo interesado en ella” (Kant, 2003a, § 42), porque “a la razón también le interesan las ideas (para las que produce en el sentimiento moral un interés inmediato) que también tengan realidad objetiva” (Kant, 2003a, § 42). Lo que deja ver en Kant la búsqueda argumentativa para la justificación del genio —el artista consecuente con la moral—: “si a alguien le interesan inmediatamente la belleza de la naturaleza, hay en efecto causas para presuponer en él al menos una predisposición hacia una intención moralmente buena” (Kant, 2003a, § 42). Es el interés por la belleza natural —lo natural como moral— lo que le conduce a buscar una facultad creadora en el hombre en la cual se revele el poder de la naturaleza, teniendo a lo bueno como natural. Por ello la teoría de la creación artística de Kant va a consistir en mantener la existencia de la facultad creadora en el hombre —el genio— mediante la cual la naturaleza da la regla del arte (cf. Kant, 2003a, § 45). Por lo tanto, el arte es fruto de una actividad racional pero no objetiva.⁸ Lo objetivo de la producción artística no puede ser determinada para provocar una sensación, “el arte estético, en tanto que arte bello, es tal que posee como patrón de medida el discernimiento reflexionante y no la sensación de los sentidos” (Kant, 2003a, § 44) ni producir un determinado objeto, porque entonces ese objeto no podría agrandar más que en un juicio por medio de conceptos. Dado que en la producción artística siempre existe cierta finalidad determinada, sólo puede ser fruto de una capacidad

8. “Tenemos una capacidad del mero discernimiento estético para juzgar sin conceptos sobre formas y para encontrar una satisfacción en su mero enjuiciamiento, que convertimos al mismo tiempo en regla para todo el mundo, sin que este juicio se fundamente en interés alguno ni lo produzca” (Kant, 2003a, § 42).

del hombre en la que se manifiesta un poder de la naturaleza.⁹ Kant lo expresa en los siguientes términos, que siglos después siguen compartiendo artistas como Peter Wiebel.

Todo arte presupone reglas cuya fundamentación se representa como posible un producto, si es que tal producto pueda denominarse artístico. Pero el concepto de arte bello no autoriza que el juicio sobre la belleza de su producto sea derivado de alguna regla que tenga un concepto como fundamento de su determinación, o sea, que ponga como fundamento un concepto del modo como el producto sea posible. Así pues, el arte bello no puede inventarse él mismo la regla según la cual debe llevar a cabo su producto. Pero puesto que, de igual modo, ningún producto puede llamarse arte sin regla precedente, entonces la naturaleza en el sujeto debe dar regla al arte, esto es, el arte bello sólo es posible como producto del genio (Kant, 2003a, § 46).

Kant alude a lo que hay de naturaleza (lo bueno moralmente) en el sujeto (cf. Kant, 2003a, § 45): la ley que da la naturaleza, a través de la creatividad del genio, es la ley de una subjetividad libre; lo que revela la creación artística es en verdad una subjetividad libre pero dentro de un concepto del espíritu humano limitado o finito, es decir de un espíritu definido esencialmente por las coordenadas de la mundaneidad y de la temporalidad (cf. Labrada, 2001, 95). Esto encuentra explicación en lo que Kant define como ideas estéticas ya que éstas son la expresión *de la vida libre del espíritu*, propia del genio y Kant lo justifica así: “aquello que es meramente naturaleza en el sujeto, pero que no puede captarse bajo reglas o conceptos, esto es, el substrato suprasensible de todas sus capacidades” (Kant, 2003a, § 57). Aquí se impone la imaginación sobre el entendimiento, siendo la idea estética una representación de la imaginación. “Por idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que ofrece ocasión para pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuada ningún pensamiento determinado, esto es un concepto; que en consecuencia, ni alcanza ni puede hacer plenamente comprensible ningún lenguaje. Se ve fácilmente que se trata de la réplica de una idea de la razón,

9. “Tenemos una capacidad de un discernimiento intelectual para determinar *a priori* una satisfacción a propósito de las meras formas de las máximas prácticas [...] una satisfacción que convertimos en ley para todo el mundo sin que nuestro juicio se fundamente en algún interés pero que sin embargo produce un interés tal. El placer o displacer en el primer juicio se llama el del gusto; en el segundo, el del sentimiento moral” (Kant, 2003a, § 42).

la cual es, a la inversa, un concepto para el que no puede ser adecuada ninguna intuición” (Kant, 2003a, § 49). De este modo la idea estética, a través de la representación imaginaria, muestra el carácter de los conceptos del entendimiento además de apelar a la razón. La imaginación del genio será para Kant muy importante porque su creación se presenta —en términos de Ortega y Gasset— como una segunda naturaleza cuyo contenido le otorga la verdadera. El artista no se limita a reproducir por medio de lo que captan sus sentidos, sino que realiza una síntesis mediante la cual no sólo relaciona la sensibilidad con el entendimiento, sino a ambas facultades con la razón. De esta manera la obra de arte no sólo refleja las particularidades o el modo de operar subjetivo del genio —admirando con ello su carácter único e irrepetible— sino que constata siguiendo la lógica de Kant que “los valores no emanan de los hechos, lo que significa que las ideologías no se limitan a reflejar el comportamiento social existente, sino que lo mistifican y lo legitiman” (Eagleton, 2006, 141).

La capacidad de creación artística se manifiesta para Kant en lo que inspira al acto de la creación que, ante el sistema de reglas que gobiernan el uso de las herramientas propias del oficio artístico, se revela en la capacidad de crear modelos, Kant exige a la obra del genio que su originalidad se pueda constituir como modelo o ejemplar (cf. Kant, 2003a, § 46). La norma que tutela el proceso de creación artística, como carácter ejemplar, será lo que despierte la conciencia de la propia originalidad en otra persona (Kant, 2003a, § 47). El genio es la originalidad ejemplar del don natural de un sujeto en el uso libre de sus facultades para conocer (Kant, 2003a, § 48).

La ley moral kantiana es un fetiche y por ello una pobre base para la solidaridad humana, lo que deja testimonio precisamente de su pobreza ideológica. A fin de universalizar mis actos, tengo que tener consideración hacia los demás pero sólo en el nivel abstracto del entendimiento no mediante una comprensión espontánea de sus complejas necesidades particulares. Para Kant, el valor de la cultura se cifra en favorecer el desarrollo de las condiciones necesarias para que los hombres y las mujeres sigan la ley moral, pero en sí misma esa ley no tiene mucho en cuenta la existencia cultural concreta de los hombres y las mujeres. Hay una necesidad, entonces que no pueda quedar satisfecha como por la política ni por la moralidad (promover una unidad entre

individuos sobre la base de su subjetividad) y es esto lo que puede soportar la estética. Si la estética es un registro vital de la existencia, es, en parte, por la naturaleza reificada, abstracta e individualista de las esferas moral y política. (Eagleton, 2006, 142).

Sin embargo, como verá Eagleton, el problema de la relación que establece Kant entre estética y ética, tiene varios derroteros. Por principio, lo que significa el sujeto: “completamente libre y a la vez está completamente encadenado y no es difícil la lógica social de esta contradicción. La sociedad de clases, el ejercicio de libertad de sujeto no se lleva a cabo necesariamente a expensas de la opresión de otros sino que se recoge en un proceso anónimo y sin sujeto de causa-efecto, que a la postre termina confrontando al propio sujeto con todo el peso muerto de una fatalidad o ‘segunda naturaleza’” (Eagleton, 2006, 137); segundo, lo que significa la relación de lo sujetos en el ámbito de una sociedad: “todo conocimiento de los otros está condenado a ser fenoménico, siempre lejano de las fuentes secretas de la subjetividad” (Eagleton, 2006, 132). Dado que “en el ámbito del discurso teórico, nos conocemos unos a otros sólo como objetos; en el ámbito moral, nos conocemos y respetamos recíprocamente como sujetos autónomos, pero no somos capaces de tener idea alguna de qué significa esto, dado que el sentimiento abrigado hacia los demás no es un elemento esencial dentro de nuestro conocimiento” (Eagleton, 2006, 133). La justificación de la universalidad se hace a partir de la negación de la alteridad de los otros —los no europeos—: “por supuesto, tener un conocimiento fenoménico de los otros puede ser suficiente para servirnos de ellos en nuestro beneficio. Pero no es suficiente para construir la clase de subjetividad universal, que una clase gobernante necesita para afirmar su solidaridad ideológica” (Eagleton, 2006, 132). Se le suma la explicación sobre las facultades y su relación con el exterior: “el correlato del entendimiento conceptual, una pseudopercepción no referencial que no clava el objeto a ninguna cosa identificable y, por tanto, se encuentra convenientemente libre de cualquier constricción material concreta” (Eagleton, 2006, 144). Los juicios que expresa este sujeto kantiano señalan la incapacidad de trascender la esfera de lo propio: “Cuando afirmo que tu eres sublime no hago una identificación de una propiedad suya, sino que informo de una

sensación de mí mismo. Los juicios sobre el gusto parecen ser descripciones de un mundo pero en realidad son expresiones emotivas encubiertas, expresiones preformativas disfrazadas de enunciativas, donde una subjetividad no es un sujeto sino un objeto universal, o *subjetividad universal*” (Eagleton, 2006, 153). La moral queda así estetizada en lo sublime pero como un sentimiento que al denigrar lo sensorial es, por tanto, anti-estético (Eagleton, 2006, 151). Lo que habría que insertar aquí frente a la ya pronosticada por Eagleton crisis ética del sistema kantiano, es la pertinencia de re-facultar como criterio indispensable de la ética y de la filosofía la vida humana. “La vida humana ni es un fin ni es un mero horizonte mundano-ontológico. La vida humana es el *modo de realidad del sujeto ético*, que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines [...] La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se necesitan alimentos, casa, seguridad. Libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual. La vida humana es el modo de realidad del ser ético” (Dussel, 1998, 129).

CONCLUSIONES

La Ilustración, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura.

Horkheimer & Adorno
Dialéctica de la Ilustración

La Modernidad, bajo la concepción europea, es traducida como una **L**emancipación, una salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano (cf. Dussel, 1993, 45). Bajo una línea histórica ideológicamente constituida como mundo Helenístico, mundo Romano y mundo Cristiano, la Modernidad (*modernus*) dentro de sus primeras acepciones se utilizó —según Habermas— para distinguir el presente cristiano —utilizado por primera vez en el siglo v— de lo romano-pagano. Lo moderno expresa así una conciencia epocal que se concibe así misma como consecuencia de una evolución en relación con su historia; esta época será el resultado de una “transición de lo viejo a la nuevo” (Habermas, 1990, 87). Esta interpretación es reconocida, según Dussel, como universal desde 1492, y permite concebir a Europa como centro de la historia universal (cf. Dussel, 2003, 45). La idea de ser moderno por volver la vista a los antiguos cambió con la fe, inspirada en la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento (cf. Habermas, 1990, 87), lo que permitió, por principio, diferenciar por medio de la razón el cambio copernicano de la concepción y estudio de la subjetividad del hombre en relación a la concepción antigua cuya explicación era depositada en un estrato externo al hombre (lo divino) que regía las indagaciones, como ya hemos visto, sobre la

constitución de la naturaleza humana. Las determinaciones prácticas en torno al desarrollo moderno en el ámbito de lo social es precisamente la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad de contrato (cf. Dussel, 2003, 46), así como la instauración de vetas del conocimiento como diferenciación con respecto a este pasado que comienza a expulsar, por un lado, toda explicación metafísica a la pregunta sobre la naturaleza humana y, por otro, a realizar “una remodelación del sujeto humano desde su interior” (Eagleton, 2006, 99). Para Horkheimer y Adorno, por ejemplo, gran parte del proyecto de la Ilustración consistió en el “desencantamiento del mundo” (Horkheimer & Adorno, 1994, 59).

Ninguna diferencia debe haber entre el animal totémico, los sueños del visionario y la idea absoluta. En su camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad. La causa ha sido el último concepto filosófico con el que se ha medido la crítica científica, en cierto modo porque era la única de las viejas ideas que se le enfrentaba, la secularización más tardía del principio creador. Definir oportunamente sustancia y cualidad, actividad y pasión, ser y existencia, ha sido desde Bacon un objetivo de la filosofía; pero la ciencia pasaba ya sin estas categorías (Horkheimer & Adorno, 1994, 61).

Uno de los problemas fundamentales que caracteriza a las disciplinas nacidas bajo el amparo de la investigación moderna es la de delimitar su propio objeto de estudio. Las diversas disciplinas florecientes de la filosofía moderna aparecen como una suerte de sistematizaciones que pretenden dar cuenta de manera metódica de la constitución de la subjetividad. Es así que lo estético “empieza a asumir la importancia que empieza a tener, esto se debe a que se convierte en la fórmula de todo un proyecto de hegemonía: la introyección masiva de una razón abstracta en la vida de los sentidos” (Eagleton, 2006, 99). La *Aesthetica*, en este sentido, se muestra como un exponente paradigmático del proceso moderno en el que su surgimiento se produce en el seno de una incipiente teoría del conocimiento elaborada por la filosofía racionalista. Si bien las cuestiones relativas al surgimiento de la estética se desplazan a una concepción moderna de la historia, es decir, a la exigencia de encontrar una línea de continuidad del pensamiento antiguo greco-romano con el moderno, tal y como lo defendió Winckelmann, es en siglo XVIII

donde se le da un fundamento al tomar como campo de estudio lo sensible; de ahí la correspondencia con su significado etimológico, *aisthanomai*: sentir. Gottlieb Baumgarten en sus *Reflexiones filosóficas entorno al poema* designa en 1735 a la *Aesthetica* como ciencia de la percepción teniendo como preludeo al pensamiento clásico. La estética proviene, entonces, de la necesidad de dar explicación y comprensión no sólo de los fenómenos relacionados con la belleza y con objetos artísticos, sino de lo que opera en de la subjetividad para que su captación y experimentación sean posibles.

La filosofía poética es, de acuerdo con el § IX [El discurso sensible perfecto es el poema, el conjunto de reglas al que el poema debe ajustarse es la poética, el conocimiento de la poética es la filosofía poética, el hábito de construir el poema es la poesía y el que goza con ese mismo hábito es el poeta (Baumgarten, 1999, 28)], la ciencia que encamina el discurso sensible hacia su perfección. Pero, ya que al hablar tenemos aquellas representaciones sensibles que comunicamos, la filosofía poética supone en el poeta una facultad cognoscitiva superior. En el conocimiento sensible de las cosas, ésta debería de ser guiada por la lógica en un sentido más general; pero quien conoce nuestra lógica no ignorará cuán descuidado está en ella ese campo. ¿Por qué si la lógica sería reducida a los mismos límites en los que se encierra por su propia definición considerada como ciencia del conocimiento filosófico de algo, o bien del conocimiento de la facultad cognoscitiva superior guía en el debido conocimiento de la verdad? Entonces en efecto se daría a los filósofos la oportunidad de investigar no sin enorme beneficio incluso aquellos artificios con los cuales podrían pulirse las facultades inferiores del conocimiento afinarlas y aplicarlas a un más fecundo provecho de todos. Puesto que la psicología da firmes principios, ninguno de nosotros duda que puede darse como una ciencia que guía la facultad cognoscitiva inferior o bien como una ciencia entorno al objeto del conocimiento sensible [...] Las cosas conocidas (*νοητά*) deberán serlo por una facultad superior como objeto de la lógica; las cosas percibidas (*αἰσθητά*) deberán serlo como conocimiento propio de la percepción (*αἰσθητικῆς*) o Estética (Baumgarten, 1999, 77-78).

El problema que se plantea en esta tesis de Baumgarten es el de dejar en claro no sólo las condiciones de posibilidad de la experiencia estética, sino la pertinencia de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento mismo en relación a los sentidos; “por lo que se problematiza el método como vía de acceso cognoscitivo a la realidad” (Labrada, 2001, 17). La pretensión de Baumgarten consiste en dilucidar la lógica interna del conocimiento sensible de manera que tenga el estatus de la ciencia y con ello el carácter propio del conocimiento. Lo que

resulta incierto en Baumgarten es el modo de entender el conocimiento sensible de tal forma que se comprenda la particularidad de la percepción de la belleza. El explicitar esta lógica interna del conocimiento sensible remite a una serie de características como el orden o el acuerdo entre los elementos de la representación que suponen una racionalización de la misma representación sensible. Sin embargo, su exposición es sólo enunciativa del problema ya que si bien deja en claro el objeto de la investigación y a dónde debe encaminarse, no atina a reconocer que la fundamentación de la percepción de la belleza no se produce en la esfera del conocimiento sensible, sino en el ámbito de la teoría del juicio. Fue precisamente en la *Crítica del discernimiento* donde se elaboró por primera vez el análisis sistemático del sentimiento del placer y del sentimiento de lo bello —del goce estético— como facultad del espíritu diferente de la facultad de la razón teórica y de la facultad de la razón práctica. Al ser la fundamentación llevada al ámbito del juicio, se desplaza el problema del conocimiento sensible al intelectual. Ello es consecuencia de que al enfrentarse la filosofía con el territorio de la vida sensitiva que se establece fuera del ámbito de lo mental, se recurre a una lógica binaria para poder explicar sus determinaciones: lo material y lo inmaterial, las cosas y los pensamientos, las sensaciones y las ideas, etc. Todo aquello relacionado con los afectos y aversiones, que habitan fuera del dominio de una objetividad, se presenta como lo carente de ley y que por ello conviene ingresarlo a un estudio racional que logre dar cuenta “del impacto del mundo en la superficies sensitivas” (Eagleton, 2006, 65). En este sentido, Kant analiza los resultados de las investigaciones sobre la noción del gusto del empirismo y su dirección sensualista, pero no acepta sus estudios psicofísicos para fundar de manera universal la facultad del juicio, de ahí la necesidad de tener como base sus estudios antropológicos y éticos.

Así, para Kant sólo existe una forma de ser humano. Autónomo, libre, moralizado y con gusto. Hay una humanidad ya en este estado, la humanidad occidental y racialmente blanca (cf. Loudon, 2000; Lagier, 2004). Existe “otra” humanidad que se encuentra excluida de este orden moral pero, según Kant, es por su culpable incapacidad para guiarse por una razón libre; humanidad en estado de infancia que requiere ser instruida, educada, para entrar en la larga marcha de la

realización teleológica de lo humano que la naturaleza ha trazado. “El hombre tiene, pues, que ser *educado* para el bien” (Kant, 1991, 271). De esta forma Kant concibe en una unidad estructural la cultura, la civilización y la libertad como determinaciones del ser humano. Pero en esta exigencia de allanar el camino hacia una subjetividad universal, ilustrada, subyacente al conocimiento y condición de posibilidad de las experiencias, Kant no pudo vislumbrar que el saber como el placer y todas sus expresiones son parte de una manera que tiene el ser humano de comprenderse a sí mismo y a su mundo. Hay muchas formas de ser humano y, por ende, muchas maneras de expresar lo bello, el conocimiento y la moral.

BIBLIOGRAFÍA

- ADDISON, J. 1991. "Sobre los placeres de la imaginación", en *Los placeres de la imaginación y otros ensayos de The Spectator*. Visor, Madrid.
- ADRADOS, F. R. 1989. "La filosofía griega como género literario", en vv. AA. *Historia, lenguaje y sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*. Crítica, Barcelona.
- ALLISON, H. E. 2001. *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic of Judgment*. Cambridge University Press, Cambridge.
- AMERIKS, K. 1983. "Kant and the Objectivity of Taste", en *British Journal of Aesthetics*, 23, pp. 3-17.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea. Ética eudemia*. Gredos, Madrid, 2003.
- . *Acerca del alma*. Gredos, Madrid, 2008.
- ASSUNTO, R. 1989. *Naturaleza y razón en la estética del setecientos*. Visor, Madrid.
- AUMONT, J. 2001. *La estética hoy*. Cátedra, Madrid.
- BAKER, J. P. & K. J. MORRIS. 1996. *Descartes' Dualism*. Routledge, Londres.
- BAUGARTEM, A. G. 1999. "Reflexiones filosóficas en torno al poema", en vv. AA. *Belleza y verdad*. Alba, Barcelona, pp. 23-78.
- BAYER, R. 1965. *Historia de la estética*. FCE, México.
- BECK, U. 2005. *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Paidós, Barcelona.
- BERNASCONI, R. 2001. "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race", en ID. (editor). *Race*. Blackwell, Oxford, pp. 11-36.
- BEUCHOT, M. 1997. *Tratado de hermenéutica analógica*. UNAM, México.
- . 2002. *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y las ciencias humanas*. Red Utopía A. C. Jitanjáfora, Morelia.
- BURKE, E. 2003. *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*. Tecnos, Madrid.
- CAPELÁN, J. 2002. "Arte y Globalización", en <http://www.rebellion.org/cultura.htm>.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 2003. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'" en E. LANDER (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, UNESCO, Buenos Aires, pp. 145-162.
- CARROLL, N. 1984. "Humes' Standard of Taste", en *The Journal of Aesthetics and Arts Criticism*, 43, pp. 181-184.
- CASSIRER, R. 1968. *Kant: vida y doctrina*. FCE, México.
- . 1984. *La filosofía de la Ilustración*. FCE, México.
- CHOUILLET, J. *L'esthétique des Lumières*. PUF, París.
- CHUKWUDI EZE, E. 1997. *Race in the Enlightenment. A Reader*. Blackwell, Oxford.

-
- . 2001. “El color de la razón. La idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en W. Mignolo (compilador). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo, Duke University, Buenos Aires, pp. 201-251.
- CLARKE, D. M. 2003. “Descartes’ Use of the Concept of Substance”, en *Descartes’ Theory of Mind*. Oxford University Press, Nueva York, pp. 207-234.
- COHEN, T. 1982. “Why Beauty is the Symbol of Morality”, en T. Cohen & P. Guyer (editores). *Essays in Kant’s Aesthetics*. University of Chicago Press, Chicago, Londres, pp. 221-236.
- COURTINE, J.-F. 2003a. “Ἰποχείμενον, substance, sujet”, en *Les catégories de l’être. Études de philosophie ancienne et médiévale*. PUF, París, pp. 79-99.
- . 2003b. “La doctrine cartésienne de l’idée et sus sources scolastiques”, en *Études de philosophie ancienne et médiévale*. PUF, París, pp. 241-265.
- CROWTHER, P. 1989. *The Kantian Sublime. From Morality to Art*. Clarendon Press, Oxford.
- DAMASIO, A. 1996. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Crítica, Barcelona.
- DELEUZE, G. 1988. *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Barcelona.
- DESCARTES, R. 1939. *Discurso del método*. Espasa Calpe, Buenos Aires.
- . 1977. *Meditaciones metafísicas. Con objeciones y respuestas*. Alfaguara, Madrid.
- . 1990. *El tratado del hombre*. Alianza, Madrid.
- . 1995. *Los principios de la filosofía*. Alianza, Madrid.
- DICKIE, G. 1996. *The Century of Taste. The Philosophical Odyssey of Taste in the Eighteenth Century*. Oxford University Press, Oxford.
- DRAKE, S. 1986. *Galileo*. Alianza, Madrid.
- DU BOS, J. B. 1719. *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*. Tissot, París.
- DUMOUCHEL, D. 1999. *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*. J. Vrin, París.
- DUSSEL, E. 1969. *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. EUDEBA, Buenos Aires.
- . 1974. *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires.
- . 1973. “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en vv. AA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Editorial Bonum, Buenos Aires, pp. 118-137.
- . 1975. *El humanismo helénico*. EUDEBA, Buenos Aires.
- . 1998. *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid.
- . 2003. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en E. LANDER (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. clacso, unesco, Buenos Aires, pp. 41-53.
- EAGLETON, T. 2006. *La estética como ideología*. Trotta, Madrid.
- ELIADE, M. 1973. *El mito del eterno retorno*. EMECE, Alianza, Madrid.
- EMPÉDOCLES. *Fragmentos*, en *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Alianza, Madrid, 1988.
- FANON, F. 1988. *Los condenados de la tierra*. FCE, México.
-

-
- FESTUGIÈRE, A. J. 1975. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. J. Vrin, París.
- FOUCAULT, M. 1965. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- . 1976. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México.
- FRANZINI, E. 2000. *La estética del siglo XVIII*. Visor, Madrid.
- GILSON, E. 1975. “Anthropologie thomiste et anthropologie cartésienne”, en *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. J. Vrin, París, pp. 245-255.
- GOUHIER, H. 1978. *Cartésianisme et augustinisme au XVIIIe siècle*. J. Vrin, París.
- GRACYK, T. A. 1994. “Rethinking Hume’s Standard of Taste”, en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 52, pp. 169-182.
- GURSTEIN, R. 2000. “Taste and the ‘Conversable’ World in the Eighteenth Century” en *Journal of the History of Ideas*, 61/72, pp. 203-221.
- HABERMAS, J. 1990. “Modernidad versus postmodernidad”, en J. PICO (compilador). *Modernidad y Posmodernidad*. Alianza, México, pp. 87-102.
- . 2004. “Modernidad: un proyecto incompleto”, en N. CASULLO (compilador). *El debate modernidad - posmodernidad*. Retórica Ediciones, Buenos Aires, pp. 53-63.
- HARDT, M. & A. NEGRI. 2002. *Imperio*. Paidós, Buenos Aires.
- HEGEL, G. W. F. 1977. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. FCE, México.
- . 1978. *Fenomenología del espíritu*. FCE, México.
- . 1980. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza, Madrid.
- HEIDEGGER, M. 1990. “La constitución onto-teológica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*. Anthropos, Barcelona, pp. 99-157.
- . 1994. “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 63-90.
- . 1997a. “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, pp. 75-109.
- . 1997b. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, pp. 190-240.
- . 2000a. *Nietzsche*. Destino, Barcelona, tomo I.
- . 2000b. *Nietzsche*. Destino, Barcelona, tomo II.
- . 2002. *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid.
- HOMERO. *La Ilíada*. Gredos, Madrid, 1991.
- HORKHEIMER, M. & T. W. ADORNO. 1994. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, Madrid.
- HUME, D. 1988. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid.
- . 1992. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza, Madrid.
- . 2003a. “De la tragedia”, en *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*. Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 29-39.
- . 2003b. “De la delicadeza del gusto y la pasión”, en *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*. Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 41-45.
- . 2003c. “Del criterio del gusto”, en *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*. Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 47-70.
-

-
- . 2005a. “De los caracteres nacionales”, en *Escritos impíos y antirreligiosos*. Akal, Madrid, pp. 97-108.
- . 2005b. “Sobre la inmortalidad del alma”, en *Escritos impíos y antirreligiosos*. Akal, Madrid, pp. 135-143.
- JAEGER, W. 1997. “Sobre el origen y evolución del ideal filosófico de la vida”, en *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. FCE, México, pp. 467-515.
- JAGU, A. 1977. *Le conception grecque de l’homme d’Homère à Platon*. Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, Nueva York.
- KANT, I. 1958a. “Definición de la raza humana”, en *Filosofía de la historia*. Nova, Buenos Aires, pp. 66-84.
- . 1958b. “Sobre el libro de ‘Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad’ de J. G. Herder”, en *Filosofía de la historia*. Nova, Buenos Aires, pp. 85-111.
- . 1963. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- . 1969. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid.
- . 1985a. “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la historia*. FCE, México, pp. 25-38.
- . 1985b. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*. FCE, México, pp. 39-65.
- . 1985c. “Comienzo presunto de la historia humana”, en *Filosofía de la historia*. FCE, México, pp. 67-93.
- . 1985d. “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la historia*. FCE, México, pp. 95-122.
- . 1989. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid.
- . 1990. *Antropología práctica*. Tecnos, Madrid.
- . 1991. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza, Madrid.
- . 2001. *Crítica de la razón práctica*. UAM, México.
- . 2002. *Lecciones de ética*. Crítica, Barcelona.
- . 2003a. *Crítica del discernimiento*. Antonio Machado Libros, Madrid.
- . 2003b. *Pedagogía*. Akal, Madrid.
- . 2004a. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid.
- . 2004b. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. UAM, UNAM, FCE, México.
- . 2004c. *Reflexiones sobre filosofía moral*. Sígueme, Salamanca.
- . 2004d. “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 37, pp. 7-47.
- . 2008. *Los progresos de la metafísica*. UAM, UNAM, FCE, México.
- LABRADA, M. A. 2001. *Belleza y racionalidad*. EUNSA, Navarra.
- LAGIER, R. 2004. *Les races humaines selon Kant*. PUF, París.
- LEIBNIZ, G. W. 1977. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional, Madrid.
- . 1997. *Discurso de metafísica*. Alianza, Madrid.
- . 2001. *Monadología. Principios de filosofía*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- LLYOD, G. E. R. 1979. “El tiempo en el pensamiento griego”, en vv. AA. *Las culturas y el tiempo*. UNESCO, Sígueme, Salamanca, pp. 131-168.
-

- LOCKE, J. 1982. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México.
- LOUDEN, R. B. 2000. *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. Oxford University Press, Oxford.
- LYS, D. 1959. *Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche orientales*. PUF, París.
- MARTY, F. 1998. "Le jugement esthétique, raison d'être de la *Troisième* (et dernière?) *Critique*", en H. Parret (editor). *Kants Ästhetik*. De Gruyter, Berlín, Nueva York, pp. 66-83.
- MASON, M. 2001. "Moral Prejudice and Esthetic Deformity: Rereading Hume's of Standard of Taste", en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 59, pp. 59-71.
- MCCARTHY, T. 2005. "Ética pura e impura en Kant. Las nociones de raza y desarrollo", en M. HERRERA & P. DE GREIFF (editores). *Razones de la justicia. Homenaje a Thomas McCarthy*. UNAM, México, pp. 35-65.
- MUELLER, F.-L. 1980. *Historia de la psicología. De la antigüedad a nuestros días*. FCE, México.
- NEUGEBAUER, C. M. 1990. "The Racism of the Hegel and Kant", en H. ODERA ORUKA (editor). *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Brill Academic, Leiden, pp. 259-271.
- ONIAS, R. B. 1988. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World Time and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence also of Some Basic Jewish and Christian Beliefs*. Cambridge University Press, Cambridge.
- PÁNIKER, S. 1992. *Filosofía y misticismo. Una lectura de los griegos*, Anagrama, Barcelona.
- PARIENTE, J.-C. 1999. "La première personne et sa fonction dans le cogito", en KIM SANG ONG-VAN-CUNG (coordinadora). *Descartes et la question du sujet*. PUF, París, pp. 11-48.
- PLATON. *Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón, Crátilo*, en *Diálogos II*. Gredos, Madrid, 2008.
- . *Fedón. Banquete. Fedro*, en *Diálogos III*. Gredos, Madrid, 2008.
- POPKIN, R. H. 1983. *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. FCE, México.
- QUIJANO, A. 2003. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. LANDER (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, UNESCO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- QUINTANA, L. 2003. "De la unanimidad sentimental a la interacción discursiva: una interpretación de *Sobre la norma del gusto* de David Hume", en *Ideas y Valores*, 130, pp. 53-75.
- . 2008. *Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant*. Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, Bogotá.
- RENAUT, A. 1993. *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*. Destino, Barcelona.
- RICOEUR, P. 1986. *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid.
- ROHDE, E. 1994. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. FCE, Madrid.
- ROUSSEAU, J.-J. 1999. *El contrato social o principios de derecho político*. Tecnos, Madrid.
- . 2004. *El origen de la desigualdad entre los hombres*. Leviatán, Buenos Aires.
- RYLE, G. 2005. *El concepto de lo mental*. Paidós, Barcelona.

-
- SCHAFFER, J.-M. 2005. *Adiós a la estética*. Visor, Madrid.
- SCHLEIER, M. 1989. *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires.
- SAINT GIRONS, B. 2008. *Lo sublime*. Visor, Madrid.
- SCHNNEEWIND, J. B. 2009. *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. FCE, México.
- SCRIBANO, E. 1999. "La nature du sujet. Le doute et la conscience", en KIM SANG ONG-VAN-CUNG (coordinadora). *Descartes et la question du sujet*. PUF, París, pp. 49-66.
- SHAFTESBURY, ANTHONY ASHLEY COOPER, conde de. 1995. *Sensus communis: ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*. Pre-Textos, Valencia.
- SHELL, S. M. 2006. "Kant's Concept a Human Race", en S. EIGEN & M. LARRIMORE (editores). *The German Invention of Race*. State University of New York Press, Albany, pp. 55-71.
- VALLS, A. 2005. "A Lousy Empirical Scientist: Reconsidering Hume's Racism", en ID. (editor). *Race and Racism in Modern Philosophy*. Cornell University Press, Nueva York, pp. 127-149.
- VORÁGINE, S. de la. 2002. *La leyenda dorada*. Alianza, Madrid, 2 tomos.
- WINCKELMANN, J. J. 2008. *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*. FCE, Madrid.
- WOOD, A. W. 1991. "Unsociable Sociability: the Anthropological Basis of Kantian Ethics", en *Philosophical Topics*, 19, pp. 325-351.
- TODOROV, T. 1991. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo XXI, México.
- TRESMONTANT, C. 1961a. *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Éditions de Seuil, París.
- . 1961b. *Estudios de metafísica bíblica*. Gredos, Madrid.