

Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

La relación entre estética y moralidad en la *Crítica de la facultad de juzgar*

TESIS que presenta para obtener el título de

Maestro en Filosofía

Eduardo Óscar Charpenel Elorduy

Asesora Dra. Dulce María Granja Castro

México, D.F.

Junio 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



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

Muchas personas han estado conmigo en esta reciente etapa en mi vida. Es difícil dar justa cuenta de lo mucho que he recibido por parte de todos los que me rodean, pero procuraré hacerlo de la mejor forma. En primer lugar, por supuesto, agradezco a mis padres y al resto de mi familia por el infinito apoyo y comprensión que me han brindado para sacar adelante todos mis proyectos y cumplir mis principales anhelos. A mis maestros, amigos, compañeros de generación y alumnos de la Universidad Panamericana les debo también mucho, ya que de ellos he aprendido grandes virtudes y he obtenido una importante guía de cómo ser un buen filósofo. Aunque se trata de un grupo de personas bastante numeroso, no puedo dejar de mencionar aquí a Héctor Zagal, Luis Xavier López Farjeat, Vicente De Haro, Alberto Ross, Fernando Galindo, Alejandro Vázquez del Mercado, Alejandro Cavallazzi, Jorge Morales, Luz Adriana Méndez, Liliana Almeida, Daniel Vázquez, Gabriela Martínez, Jesús Salazar, Martín Cortina, Marilú Martínez Fisher, Pavel Jiménez, Diego Rosales, Mario Gensollen, María José Urteaga Rodríguez, Azucena Palavicini, Juan Manuel Escamilla y Roberto Casales. Agradezco también a la gente del Departamento de Estudios Generales del ITAM, especialmente, a Juan Carlos Mansur y a Carlos McCadden, quienes han depositado una enorme confianza en mí y me han abierto nuevos caminos para seguir creciendo como persona y como académico. Agradezco, por otro lado, a Mauricio Beuchot y a Paulette Dieterlen, por los excelentes seminarios y su amable trato. Doy las gracias también a Gustavo Leyva y a Carlos Pereda, quienes accedieron muy amablemente a leer y corregir este trabajo de tesis. Reconozco, asimismo, la valiosa ayuda de la beca CONACYT que recibí durante el periodo de maestría y que me fue de enorme utilidad para poder llevar ésta a buen término.

Quisiera hacer una mención especial al gran grupo de amigos (por no decir verdaderos hermanos) que he tenido la fortuna de encontrar/formar a recientes fechas, aunque a algunos de ellos ya los conocía de antaño: Gerardo Echávez, Obed Sánchez, Eduardo Jiménez, Diego Galindo y Jacobo Soto. Este último y su esposa, Zhanna Soto Chyrgun verdaderamente me han abierto de par en par las puertas de su casa y me han tratado como si fuera un miembro más de su hermosa familia. Por ese trato inestimable que me han brindado los tendré muy presentes siempre y en todo lugar.

Finalmente, quiero darle también un agradecimiento sobresaliente a mi revisora, la Dra. Dulce María Granja, quien se ha convertido durante los últimos dos años de trabajo en una verdadera mentora y modelo a seguir para mí. Hacerme descubrir a un Kant mucho más auténtico que el de la mayoría de los manuales fue sólo la primera de muchas bondades que he recibido a través de su ejemplar desempeño académico y su todavía más grande calidez humana. Espero en un futuro poder seguir colaborando con ella en la tarea que ha asumido como rectora en todas sus actividades: la Creación de un Reino de los Fines.

ÍNDICE

Introducción: 4

Capítulo I La unidad de la filosofía kantiana en la *Crítica de la facultad de juzgar*

I La tensión entre naturaleza y libertad y su solución en la teleología, 9. II Repensar la unidad del mundo: teleología, filosofía práctica y estética; 17.

Capítulo II Los sentimientos y el deber

I Deberes e inclinaciones en la filosofía práctica kantiana, 32. II El cultivo de la afectividad, 46.

Capítulo III Los juicios sobre la belleza y la moral

I Matices éticos de la universalidad estética. Análisis de una pretensión legítima, 57. II El asentimiento estético y su formulación como un deber atenuado, 70.

Capítulo IV La belleza como símbolo de la moralidad

I El símbolo y la pluralidad reflexiva, 81. II La analogía de la reflexión estética y moral, 93.

Conclusiones: 106

Bibliografía: 116

La relación entre estética y moralidad en la *Crítica de la facultad de juzgar*

Introducción

En la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant habla del “infranqueable abismo” (*unübersehbare Kluft*) que yace en medio de lo inteligible y del mundo físico. Con esto parece separar tajantemente lo nouménico de lo fenoménico, toda vez que “el concepto de libertad no determina nada con respecto al conocimiento teórico de la naturaleza; ni tampoco el concepto de naturaleza determina nada con respecto a la ley práctica de la libertad.”¹ De manera descontextualizada, estas líneas dan la impresión de que Kant, en realidad, es culpable de zanjar una brecha insalvable entre la especulación teórica y la acción práctica, tal como varios críticos a lo largo de la historia se lo han recriminado.² Esta concepción se ha perpetuado en ciertas discusiones sobre el filósofo de Königsberg, pero a mi parecer ésta no es en lo absoluto congruente con los propósitos y los planteamientos

¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, V, 196. De ahora en adelante referida como *KU*. Para la traducción de esta obra, emplearé la siguiente versión: Emmanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, tr. Pablo Oyarzún, Caracas: Monte Ávila, 1991. Procuraré, en la mayoría de los casos, presentar tanto la traducción del texto como la cita en su fuente original, o, en su defecto, presentar sólo la traducción de la citas pero acompañada, mediante paréntesis, de la terminología filosófica de Kant en alemán. Asimismo, citaré a Kant conforme a la edición clásica de la Real Academia Prusiana de las Ciencias, actualmente Academia Alemana de las Ciencias, refiriendo el volumen y la página correspondientes. La única excepción a esto será la *Kritik der reinen Vernunft*, la cual citaré conforme a la paginación de la primera y la segunda edición.

² Véase, por ejemplo, la síntesis que presenta Habermas de las críticas hegelianas a Kant. Los puntos fundamentales que aborda son el formalismo, el universalismo abstracto, la impotencia del simple deber y la insuficiencia de la intención. Todos estos yerros se derivarían del sistema trascendental kantiano. Cfr. Jürgen Habermas, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?” *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 97-99.

kantianos que defienden una comprensión unitaria de la realidad y un desarrollo sistemático de la filosofía misma.

Esa imagen errónea se ha difundido por razones que sería muy difícil rastrear en su totalidad. Creo, sin embargo, que en muchas ocasiones su origen se remonta a una lectura sesgada de la *Crítica de la facultad de juzgar*. En efecto, se ha convertido un lugar común dentro del imaginario intelectual decir que Kant intentó fundamentar con la tercera crítica una “estética filosófica”, una opinión que parece extenderse incluso hasta los debates más contemporáneos sobre filosofía del arte.³ Si bien es cierto que en ella está contenido todo un cúmulo de ideas cruciales y de gran relevancia para la estética, también es un hecho que el acentuado énfasis puesto en esta temática ha relegado a menudo un conjunto de planteamientos igualmente importantes que están relacionados con la doctrina moral, la teoría del juicio y la concepción de filosofía sostenidas por Kant. En mi opinión, algunos de los críticos que se han dado a la tarea de estudiar la estética kantiana la han criticado a menudo de manera injusta, precisamente porque hacen de lado el amplio marco conceptual donde la estética alcanza su formulación.⁴ Ya sea desde la opinión superficial que tilda a la *Crítica de la facultad de juzgar* de una simple estética o desde la posición que ocupándose

³ Véase la rotunda afirmación de uno de los filósofos del arte más destacados de la actualidad: “Hay que admitir que la obra, no primera sino primordial de la estética se titula *Crítica del juicio*.” Jean Galard, “Una cuestión capital para la estética”, en *¿Qué es una obra maestra?*, Barcelona: Crítica, 2002, p. 22.

⁴ Véanse, por ejemplo, las siguientes palabras de Terry Eagleton al respecto. Dejo en original el pasaje para no perder detalle de su espíritu crítico: “Kant’s highly formalistic ethics proves incapable of generating any distinctive political theory of their own beyond a conventional liberalism; and though such ethics proffer the dream of a community where subjects are ends in themselves, they are finally too abstract to bring this ideal home to felt experience. It is this which the aesthetic is uniquely able to provide; but in doing so it reproduces something of the very social logic it is out to resist. Kant’s selfless aesthetic judge, absolved from all sensual motivation, is among other things a spiritualized version of the abstract, serialized subject of the market place, who cancels the concrete differences between himself and others as thoroughly as does the leveling, homogenizing commodity.” Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Blackwell, 1989, pp. 97-98. Como se puede ver, nuestro análisis sostendrá una posición y extraerá conclusiones completamente contrarias a éstas.

de ella termina por descalificarla, no parece que tales críticos hayan abordado la empresa kantiana de una manera adecuada.

La presente tesis no busca rectificar de manera minuciosa tales yerros interpretativos. Tiene más bien el propósito de examinar aspectos bastante puntuales de la muy significativa conexión que Kant establece entre estética y moralidad y bosquejar con ello un contexto donde la tercera *Crítica* pueda ser valorada de forma pertinente. Considero que una lectura de esta índole puede poner de manifiesto la apuesta por la unidad de la filosofía que realiza Kant y lo íntimamente ligadas que están en su pensamiento las cuestiones de carácter estético y moral con el mundo de la vida, la afectividad y los intereses humanos.

Por supuesto, no pretendo decir que todos los estudios han relegado el papel de la *Crítica de la facultad de juzgar* de cara a la filosofía práctica. En particular, se ha hecho gran énfasis en la idea de que el juicio reflexionante descrito por él en esta obra se encuentra presupuesto en sus análisis de la moral. Esta estrategia interpretativa me parece muy sugerente porque pone de relieve los elementos reflexivos que, por ejemplo, la formulación y la aplicación de conceptos como el de máxima o imperativo categórico suponen.⁵ El propósito del presente estudio es, no obstante, un tanto distinto. Aunque pienso abordar tangencialmente la dimensión reflexiva de la ética kantiana, lo que pretendo más bien es mostrar cómo la *Crítica de la facultad de juzgar* arroja luz de manera significativa sobre cuestiones que ya se habían tratado en obras como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* o la *Crítica de la razón práctica*. Estudiaré, pues, cómo

⁵ Cfr. Christine Korsgaard, “Kant’s Formula of Humanity” *Kant Studien*, no. 77 (1985) , pp. 183-202; Stephen Watson, “Kant on Autonomy, the Ends of Humanity and the possibility of Morality”, *Kant Studien*, no. 77 (1986) pp. 165-181, Dulce María Granja Castro, “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, *Diánoia*, no. 43(1996), pp. 125-144. Una mención aparte merece el estudio de Hannah Arendt, quien en buena medida busca realizar toda una lectura del pensamiento político del filósofo de Königsberg en la clave del juicio reflexivo. Hannah Arendt, *Conferencias sobre el pensamiento político de Kant*, Barcelona: Paidós, 2001.

dichas aseveraciones en torno a lo bello complementan en ciertos aspectos los postulados de la filosofía moral, sin que esto implique de ninguna forma una especie de retractación de lo antes establecido por Kant en esta materia. Asimismo, habré de mostrar qué tan necesario es para Kant introducir ciertas reflexiones morales en el marco de su discusión estética. La revisión de estos temas me parece fundamental por lo siguiente: considero que esta obra proporciona elementos muy interesantes y sugerentes que dan una imagen distinta de la ética kantiana que la que normalmente se suele presentar. Desde la crítica de Schiller a Kant hasta el presente, se suele calificar al filósofo de Königsberg de rigorista, entre otros motivos, por desatender la dimensión afectiva del ser humano.⁶ Creo que esa acusación se encuentra bastante alejada de la realidad e ignora por completo la estrecha vinculación entre la ética y la estética que Kant analiza con gran detalle en la última de sus *Críticas*.

Para estudiar de forma cabal esta relación entre estética y moral, creo necesario analizar en un primer momento el tema de la unidad de la filosofía kantiana tal como es presentado en las dos introducciones a la *Crítica de la facultad de juzgar*, y, en un segundo momento, examinar varios aspectos de la misma concepción de Kant de la moralidad que permiten comprender la integración de lo sensible con los intereses prácticos. Con ello

⁶ A este respecto, las siguientes palabras del poeta y filósofo alemán es son ilustrativas de su posición: “En la filosofía moral de Kant el ideal del deber está presentada con una dureza tal, que ahuyenta a las Gracias y podría tentar fácilmente a un entendimiento débil a buscar la perfección moral por el camino de un tenebroso y monacal ascetismo. [...] Dirigió, por lo tanto, la mayor fuerza de sus razones hacia donde más declarado era el peligro y más urgente la reforma, y se impuso como ley perseguir sin cuartel la sensorialidad, tanto allí donde con frente atrevida escarnea al sentimiento moral, como en la impotente envoltura de los fines moralmente loables en que sabe ocultarla especialmente cierto entusiasta espíritu de comunidad.” Friedrich Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad*, Barcelona: Icaria 1985, pp. 42-43. (Esta “línea de ataque” en contra de la ética kantiana que se remonta a Schiller y a Hegel y que se extiende hasta contemporáneos como Bernard Williams y Jürgen Habermas ha sido estudiada con detenimiento en el artículo de Dulce María Granja, “Las críticas de Hegel y Bernard Williams a la ética de Kant”, *De acciones, deseos y razón práctica*, eds. Teresa Santiago y Carmen Trueba, México: Juan Pablos- UAM, 2005, pp. 181-217.) Es importante aclarar, por otro lado, que Kant sí se identificó a sí mismo como rigorista en tanto que eso significaba distanciarse de los “latitudinarios”, i.e., aquellos que sostienen una moral laxa o amplia. En términos de la propia Dulce María Granja, “Kant se separa tanto de la escrupulosidad de conciencia como de los que sostienen una conciencia moral ancha, que es lo mismo que decir que no se tiene conciencia alguna.” Dulce María Granja, “Mal radical y progreso moral”, *Filosofía de la acción*, ed. Gustavo Leyva, Madrid: Síntesis, 2007, p. 365.

pretendo delinear un marco teórico apropiado para esta discusión. Sólo una vez que hayamos discutido ciertos aspectos esenciales de la mediación entre naturaleza y libertad que lleva a cabo la facultad de juzgar (*Urteilskraft*), podremos revisar, en los siguientes capítulos, los dos puntos básicos de la conexión entre estética y moralidad que habrán de ocuparnos en esta investigación: la unidad de las facultades humanas a partir de la noción de *sensus communis* y la belleza como símbolo de la moralidad.

Capítulo I

La unidad de la filosofía kantiana en la *Crítica de la facultad de juzgar*

I

La tensión entre naturaleza y libertad y su solución en la teleología

Es un hecho que Kant concibe a la filosofía como una ciencia que versa sobre el conocimiento racional de las cosas (*Vernunftkenntniß der Dinge*) en su conjunto. La pregunta por la totalidad de lo real, sin embargo, debe desdoblarse necesariamente para el filósofo en una parte teórica y en otra práctica.⁷ Esta división que Kant realiza en las dos introducciones de la *Crítica de la facultad de juzgar* parecería confirmar otra vez aquel prejuicio tan difundido al que hemos aludido en un principio. Sin embargo, los esfuerzos de Kant van encaminados a mostrar que existe una mediación entre ambos polos que permite hablar de una unidad en nuestra forma de conocer el mundo y de actuar en él.⁸ Dicho en otros términos, semejante mediación nos da pie para postular una unidad en la realidad misma. Como se muestra en el análisis kantiano, tanto la filosofía teórica como la práctica tienen el mismo correlato de la experiencia pero cada una se adecua de forma particular a las distintas capacidades humanas. La filosofía teórica se ocupa de nuestro conocimiento del mundo sensible dentro de un marco espacio-temporal, mientras que la práctica tematiza el mundo inteligible del actuar moral. Su intención, sin embargo, no es de ninguna forma

⁷ Cfr. *KU*, V, 171.

⁸ Aunque mi análisis hará gran énfasis en las instancias donde se evidencia ese papel mediador, no se debe perder de vista el hecho de que Kant no sólo intenta mostrar que ese tránsito existe, sino que la razón misma tiene una unidad y que sus facultades están íntimamente ligadas, tal y como esto se había expresado desde el primer momento de su proyecto crítico. Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, B XXIII; A 671, B 699. Refiero de ahora en adelante esta obra como *KrV*. Emplearé para la traducción la siguiente versión: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, México: FCE, 2009.

llegar a la postulación de dos mundos irreconciliables, sino mostrar lo profundamente imbricadas que se encuentran estas dos esferas de la única y la misma realidad existente.

Kant busca allanar en la *Crítica de la facultad de juzgar* un tránsito de la libertad a la naturaleza y dar cuenta con ello de la relación íntima de ambos usos de la razón. Aunque teóricamente no podamos llegar a un concepto que permita el paso de un nivel a otro, es una exigencia de la razón humana acceder a una representación unitaria de la realidad en la que la dimensión teórica y la práctica del hombre tengan continuidad. Como se deja ver en lo anterior, el énfasis de Kant parece recaer en un movimiento que parece ir de la libertad a la naturaleza y, por consecuencia, en un recorrido que parece estar más motivado por una necesidad del sujeto mismo —aunque, como veremos con detalle, no por ello menos válida— que por alguna especie de descubrimiento de índole puramente especulativa.

La preocupación por la relación entre naturaleza y libertad se remonta a los orígenes del mismo itinerario de Kant a partir de de la *Crítica de la razón pura*. Lo que se postula ahí es que el entendimiento humano puede pensar, sin contradicción, tanto un mundo enteramente regido por leyes físicas como un mundo donde la libertad determine el comportamiento de ciertos fenómenos. Caracterizando muy a grandes rasgos esa discusión, puede decirse que el entendimiento humano no puede pronunciarse teóricamente por la validez de una postura u otra por el simple hecho de que no cuenta con los elementos empíricos suficientes para formular juicios sintéticos a priori a favor de ninguna de ellas. Dicho también de manera muy sucinta, Kant pretende, en consecuencia con lo anterior, dejar abierta la posibilidad lógica y epistemológica de una libertad capaz de autodeterminarse y darse a sí misma leyes para así mostrar, en un segundo momento, la plena existencia de ésta, y no sólo posible, en el terreno de la moral.

Este panorama haría pensar en principio que la relación entre naturaleza y libertad ya habría quedado franqueada, pero lo que salta a la vista en las dos introducciones a la *Crítica de la facultad de juzgar* es que esta discusión reaparece de forma crucial. Lo que se aprecia en ambas es que, sin llevar a cabo ciertas precisiones, quedaría en entredicho la unidad de la filosofía así como la pertinencia de juzgar la realidad bajo dos criterios disímiles. La única manera de salvaguardarse de tal peligro es revisar lo que subyace a la división de la filosofía en teórica y práctica.

En primer lugar, hay que considerar en términos generales el papel de la *Crítica de la razón pura*, como una obra que busca garantizar la validez de nuestras aseveraciones epistemológicas. Tal empresa sólo podía ser garantizada por las categorías a priori del entendimiento a través de un largo recorrido. Con un análisis que revisa los distintos tipos de juicios, el sustento trascendente que les da validez (categorías a priori), la unión de lo dado por la experiencia (intuición) y esas categorías y, finalmente, la síntesis original que garantiza todo este procedimiento, lo que se pretende dejar en claro cuáles son las características que todo juicio debe de cumplir para que éste sea un conocimiento real y necesario —y, como es bien sabido, Kant también analiza los casos que caen fuera de ese registro y que sólo aparentan estar dentro del mismo—. ⁹

⁹ Los críticos de Kant tienen una opinión dividida acerca de si Kant tenía contemplado desde un inicio de su empresa crítica encontrar principios a priori en otros ámbitos distintos a los del conocimiento. De acuerdo con Zammito, Kant cambió su concepción de filosofía trascendental entre 1781 y 1789: el filósofo de Königsberg intentó hallar principios trascendentales en campos como la ética, la estética, la metafísica y las ciencias naturales. Para este crítico, desde el momento en que Kant termina la primera crítica, la filosofía trascendental dejó de ser una cuestión epistemológica y se convirtió en un “sistema de la comprensión filosófica del hombre.” John H. Zammito, *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*, Chicago: Chicago University Press, 1991, p. 60. En general, creo que ésa es una opinión desacertada. Me encuentro más próximo a creer, como afirma Schlipp, que en ámbitos como la ética Kant ya tenía una comprensión muy acabada desde temprana edad de lo que habría de desarrollar en su madurez. Cfr. Paul Arthur Schlipp, *La ética precrítica de Kant*, México: UNAM-IIF, 1997, p. 219. Sin embargo, a la luz del famoso pie de página de la *KrV* donde Kant censura los esfuerzos de Baumgarten por fundar una estética (*KrV*, B36), me parece claro que Kant descubre después elementos para incluir a la misma dentro de la filosofía crítica con los que no contaba en un primer momento.

La tarea que ocupó a Kant después de la *Crítica de la razón pura* fue hallar un fundamento trascendental para el obrar ético. El exitoso descubrimiento del mismo en los móviles que motivan nuestro actuar de forma autónoma definió el esquema entero de su filosofía moral. Como se muestra en las dos introducciones a la *Crítica de la facultad de juzgar*, el sistema mismo de la filosofía queda, en su parte material, dividido en dos principios: los conceptos de la naturaleza (*Naturbegriffe*) y el concepto de la libertad (*Freheitsbegriff*). Los primeros hacen posible, por su parte, un conocimiento teórico según principios a priori, mientras que el segundo establece principios prácticos a priori para la determinación de la voluntad. Las facultades humanas, el entendimiento y la razón, elaboran su propia legislación “sin que les sea permitido hacerse perjuicio uno a otro” (*ohne dass eine der anderen Eintrag tun darf*).¹⁰ En ambas no se deja de hacer énfasis en que la legislación en uno y otro campo se realiza bajo ciertos principios independientes.

Los planteamientos en torno a las distintas facultades del conocimiento quedan, a mi parecer, sustentados de tal forma que es imposible pensar que el hombre se encuentra inmerso en dos mundos irreconciliables y contradictorios. Lo que Kant piensa que ha quedado establecido en el proyecto crítico es “la posibilidad de pensar en el mismo sujeto y sin contradicción la coexistencia de ambas legislaciones y de las facultades a ellas asociadas” (*die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen un der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subjekt sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken*).¹¹

¹⁰ Esto parecería establecer, como Cassirer apunta, “una conexión causal entre objetos” y una concepción y una unidad de los fines de un sujeto autónomo; un “orden de los medios” y un “orden de los fines” (...*ein „kausaler Zusammenhang von Objekten“ und eine Verfassung und Zweckeinheit selbständiger Subjekte; „eine Ordnung der Mittel“ und eine „Ordnung der Zwecke*). Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, p. 238. Citado en Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten*, Frankfurt: Vittorio Klosterman, 2001, p. 73.

¹¹ *KU*, V, 175.

Lo que hasta este momento no parece quedar del todo claro es cómo se relacionan entre sí esta facultad legisladora del conocimiento (*Verstand*) con la facultad legisladora de la moral (*Vernunft*). Si bien la libertad y las reglas prácticas que de ella se derivan no están determinadas por la naturaleza de forma alguna, en el caso contrario, sin embargo, es palpable que la libertad debe tener para su realización el mundo de la naturaleza. Esto no implica que la legislación de la naturaleza quede en entredicho. Sólo significa que la libertad tiene que realizarse de manera real y efectiva en el mundo natural, de modo que, como dice Gustavo Leyva, “los efectos que a ella [la libertad] serán característicos deberán ocurrir, tendrán que manifestarse precisamente en el orden sensible, en el mundo organizado causalmente, en la naturaleza. Esta determinación de lo sensible por lo suprasensible, pues, no se referirá sino a los efectos en el mundo fenoménico de las acciones *libres* de los hombres.”¹²

La determinación de este movimiento, como he apuntado, viene dada por un tránsito que va de lo ético a lo natural. En el mundo de lo fenoménico y lo sensible deben poder llevarse a cabo los fines prácticos que las leyes morales prescriben. La “buena voluntad” de la que se habla en la *Fundamentación* debe realizarse en la naturaleza regida por la causalidad. Ciertamente, esta necesidad ya había sido vislumbrada en obras anteriores de Kant, pero sólo en la *Crítica de la facultad de juzgar* se aborda de forma cabal el problema de concebir a la naturaleza de forma tal que ésta concuerde con las distintas capacidades morales del hombre. Se puede decir que, en buena medida, el nervio de esta etapa final del proyecto crítico radica en encontrar un fundamento que permita pensar la unidad entre naturaleza y libertad de cara, principalmente, a los fines intrínsecos que esta última persigue.

¹² Gustavo Leyva, *Intersubjetividad y gusto*, México: Miguel Ángel Porrúa, 2001, p. 51.

El problema de pensar cómo hemos de transitar de una esfera a otra es lo que la *Crítica de la facultad de juzgar* se propone resolver. Kant mismo nos indica que “el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes, y, por consiguiente, la naturaleza también ha de poder pensarse de tal manera que la legalidad de su forma concuerde al menos con la posibilidad del fin a realizar en ella según las leyes de la libertad.”¹³ Tal unidad no debe sólo presentarnos la “confluencia de ambas legislaciones y sus facultades correspondientes en el mismo sujeto” (*das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen un der dazu gehörigen Vermögen*)¹⁴, sino que debe poder articular la finalidad práctica con la finalidad de la naturaleza mediante un análisis trascendental que, en consonancia con los análisis críticos previos de Kant, sea capaz de suministrar ciertos principios a priori.

En este caso, la fundamentación en cuestión es la de la facultad de juzgar (*Urteilskraft*) y su capacidad de realizar juicios de una índole distinta a los presentados en la *Crítica de la razón pura*. Antes de ahondar más en estos juicios que posibilitan esa mediación entre razón y entendimiento, quisiera reparar en la teleología que la mera postulación de esta unidad supone, sobre todo en vistas al propósito principal de nuestra investigación, el cual no es otro que mostrar la estrecha vinculación que existe entre la estética y la moralidad. Considero importante examinar a grandes rasgos esta teleología porque, como he mencionado, la preocupación por la dimensión moral se encuentra muy presente en todo el análisis kantiano. No es pues, de ninguna forma, una consecuencia del mismo o una simple añadidura. La unidad que trata de salvaguardar la facultad de juzgar no tiene una dimensión meramente especulativa y cognitiva, tal como ciertos intérpretes han

¹³ *KU*, V, 176.

¹⁴ *KU*, V, 175.

sugerido.¹⁵ Tales lecturas ignoran lo que se dice en la segunda introducción en relación a las perspectivas ventajosas para la razón práctica (*Aussichten [...] die für die praktische Vernunft vorteilhaft sind*)¹⁶ que proporciona la facultad de juzgar. Sobre este punto, me parece que es particularmente importante cuando Kant resalta que “introducimos, pues, causas finales en las cosas” (*Wir legen, sagt man, Endursachen hinein*)¹⁷ Cuando hacemos esto no hay una discriminación que nos impida interconectar juicios teleológicos con los de índole moral. Por el contrario, lo que hacemos, en realidad, es trasladar el modelo de racionalidad de la acción con arreglo a fines (*Modell der Handlungsrationalität nach Zwecken*) a la naturaleza.¹⁸ Con la teleología que reconcilia nuestros intereses prácticos con el mundo físico lo que hacemos en realidad es tomar como punto de referencia inmediato nuestras capacidades prácticas.

En la teleología bosquejada en las dos introducciones, Kant vincula desde un primer momento estos dos territorios. La representación de una naturaleza diseñada en conformidad con nuestras capacidades responde a la exigencia práctica del agente kantiano de actuar libremente mediante las determinaciones morales que él mismo se otorga. La teleología permite pensar lo individual no como un agregado accidental de cosas sino como objetos que se encuentran inmersos en un horizonte regido y especificado por una conexión de leyes. La teleología nos ayuda a cobrar plena conciencia de los alcances de nuestro

¹⁵ Para Manfred Baum el principio del enjuiciamiento teleológico representa, en buena medida, “la imperfección de nuestra facultad de conocer o la imposibilidad de un universal concreto” (*die Unvollkommenheit unseres Erkenntnisvermögens oder die Unmöglichkeit eines konkreten Allgemeinen*). Es también, en su opinión “un indicador de la debilidad del entendimiento humano, de su discursividad, y de su dependencia a un material de conocimiento dado de manera distinta, es decir, se trata de la incurable dualidad de las facultades del conocimiento.” („ein Indikator der Schwäche des menschlichen Verstandes, seiner Diskursivität oder Angewiesenheit auf anderweitig gegebenes Erkenntnismaterial, d.h. der unheilbaren Dualität des Erkenntnisvermögens.“) Manfred Baum, „Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs“, *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart, 1990, p. 167.

¹⁶ *KU*, V, 169.

¹⁷ *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, XX, 220. Las citas de la primera introducción a la *KU* son mías.

¹⁸ Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten*, p. 74.

conocimiento teórico y práctico.¹⁹ A través de ella nos procuramos un concepto de naturaleza que es favorable para el interés moral de la razón. Se trata éste de un interés que, por su índole particularísima, se muestra inconforme con una disociación entre ambos terrenos:

“Ahora bien, aunque los fundamentos para determinar la causalidad según el concepto de libertad (y las reglas prácticas que éste contiene) no se constatan en la naturaleza, y aunque lo sensible no puede determinar lo suprasensible en el sujeto, esto sí es posible al revés (ciertamente no con respecto del conocimiento de la naturaleza, pero sí con respecto a las consecuencias del primero sobre la última) y ya está contenido en el concepto de una causalidad por libertad, cuyo *efecto* conforme a esas leyes formales suyas debe acontecer en el mundo, si bien la palabra *causa*, usada respecto de lo suprasensible, sólo denota el *fundamento* para determinar la causalidad de las cosas de la naturaleza con respecto a un efecto, conforme a sus propias leyes naturales, pero al mismo tiempo de consuno con el principio formal de las leyes de la razón, siendo esto algo que no basta para comprender su posibilidad, pero que sí resulta suficiente para refutar la objeción relativa a la presunta contradicción que se encontraría en dicha posibilidad.”²⁰

El hombre no puede modificar mediante los poderes de su intelecto la estructura de la naturaleza en la cual se encuentra inmerso, pero sí es capaz de desarrollar sus potencialidades en el ámbito de la libertad como un ser cabalmente autónomo. La experiencia que tiene el hombre de darse a sí mismo leyes morales y de concebir

¹⁹ Kant mismo reconoce en la *KrV* pura que este concepto entraña “ciertos aspectos antropológicos” (*gewisse Anthropomorphosen*) (B725), pero eso no es, a su juicio, una razón que nos obligue a rechazarlo. Esta idea es retomada por Kant en la *KU* cuando habla de nuestra imposibilidad de trazar un límite sobre la continuidad de nuestras capacidades cognitivas con el ordenamiento de la naturaleza: “Pues es un decreto de nuestra Facultad de juzgar proceder según el principio de conformidad de la naturaleza con nuestra capacidad cognoscitiva hasta donde ello alcance, sin estipular dónde tiene sus límites; porque ningún principio determinante nos da esta regla [...]” *KU*, V, 188.

²⁰ Allein wenn die Bestimmungsgründe der Kausalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktischen Regel, die er enthält) gleich nicht in der Natur belegen sind, und das Sinnliche das Übersinnliche im Subjekte nicht bestimmen kann: so ist dieses doch umgekehrt (zwar nicht in Ansehung der Erkenntnisses der Natur, aber doch der Folgen aus dem ersteren auf die letztere) möglich und schon in dem Begriffe einer Kausalität durch Freiheit enthalten, deren Wirkung diesen ihren formalen Gesetzen gemäss in der Welt geschehen soll, obzwar das Wort Ursache, von dem Übersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet, die Kausalität der Naturdinge zu einer Wirkung gemäss ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich abder doch auch mit dem formalen Prinzip der Vernunftgesetze einhellig zu bestimmen, wovon die Möglichkeit zwar nicht eingesehen, aber der Einwurf von einem vorgeblichen Widerspruch, der sich darin fände, hinreichend widerlegt werden kann. *KU*, V, 195.

racionalmente ciertos deberes lo coloca en una situación en la cual ha de tomar resoluciones que sean consecuentes con las pautas ideadas por él. El hombre presupone, pues, que puede realizar acciones concretas que sean consecuentes con las leyes morales. Ahora bien, de lo anterior se desprende una pregunta importante: ¿con base en qué principio el hombre puede legitimar ese proceder suyo? Expresada de forma sucinta, la respuesta kantiana es que *no* contamos con ninguna instancia empírica o conceptual a la cual podamos apelar para justificar el porqué de dicho tránsito. Sin embargo, cada resolución que tomamos y que llevamos a la práctica siempre parte del principio de que el hombre es capaz de recorrer esos dos ámbitos. La sola posibilidad de pensar que en el mundo físico pueden manifestarse efectos de la libertad de un ser humano es ya un indicio, desde una perspectiva teórica, de una posible reconciliación entre la naturaleza y la libertad, y desde una perspectiva práctica, tal posibilidad hace que debamos actuar como si *de facto* esa reconciliación fuese real y tangible. De esto, por supuesto, se desprenden otras cuestiones importantes que también es necesario analizar.

II

Repensar la unidad del mundo: teleología, filosofía práctica y estética

Puede decirse que el hombre tiene una facultad que, por una parte, le permite distinguir qué cosas pertenecen al terreno de la naturaleza y qué cosas pertenecen al terreno de la libertad y que, por otra parte, le abre la posibilidad de concebir una interconexión entre ambas esferas de la realidad cuando se da a la tarea de actuar de manera libre. Estas dos operaciones, en opinión de Kant, no podrían ser realizadas por dos facultades esencialmente legisladoras, como lo son la razón y el entendimiento, pues éstas no

trasgreden en ningún momento sus respectivos ámbitos. Es por ello que Kant le otorga un lugar central en su tercera crítica a una facultad que da cuenta fehaciente de cómo el hombre concibe unitariamente la realidad. Como se puede adivinar, si esa facultad permite que en cada momento de acción nos tengamos que representar una continuidad entre la naturaleza y la libertad, de ahí se sigue que haya que concebir esa operación de manera a priori.

Sólo así se puede entender en qué términos intenta hablar Kant de una mediación entre el ámbito de la libertad y el de la naturaleza. La estrategia que emplea para descartar el supuesto “abismo” que existe entre ambos mundos resulta muy sugerente: la facultad que nos hace concebir un mundo susceptible de ser conocido por el intelecto humano resulta ser la misma facultad que nos permite esperar que la razón práctica lleve a cabo acciones morales en un mundo físico causalmente determinado. El presupuesto teleológico que la razón práctica asume no es otro que el de encontrar los medios necesarios para obrar de forma consecuente con los principios morales que concibe y el de formar así una buena voluntad. De lo contrario, nos encontraríamos frente a un escenario bastante desfavorable: si el hombre concibiese desde un primer momento que los fines que se propone serán irrealizables y que sólo encontrará obstáculos para su obrar en conformidad con los mismos, no pretendería nunca actuar bajo principios morales e incluso la facultad que formula dichos principios se mostraría de entrada como trunca e insuficiente. Como señala Recki, sólo la representación de una correspondencia entre la naturaleza y la libertad nos permite esperar el progreso en nuestro conocimiento de la realidad así como la seguridad prospectiva de que no enfrentaremos contingencias que impidan nuestra plena realización

como agentes prácticos.²¹ La teleología nos proporciona aquella confianza metódica que necesitamos para realizar acciones de todo tipo, entre las cuales, por supuesto, las de índole moral ocupan el estatuto jerárquico más elevado. Las perspectivas de todo éxito en el terreno de la praxis dependen de la capacidad humana de realizar juicios que permitan pensar la unidad entre aquellas dos esferas que sólo en el ámbito de la abstracción pueden concebirse como disociadas. El concepto mismo de teleología es para Kant un principio trascendental (*transscendentales Prinzip*) de la facultad de juzgar,²² pero cuando éste se encuentra referido al ámbito de lo práctico se convierte en un principio de la acción.

Por supuesto, esta afirmación debe matizarse: Kant no piensa que la teleología es una categoría del entendimiento sino más bien un concepto regulativo de la facultad de juzgar (*ein regulativer Begriff der Urteilskraft*) que empleamos, por ejemplo, cuando pretendemos adscribir intenciones a la naturaleza o para explicar la producción de un objeto a partir de leyes empíricas que desconocemos.²³ Kant señala de modo preciso la conexión que existe entre este concepto y la razón. En sus propias palabras: “tanto la teleología de la naturaleza como el concepto de cosas como fines de la naturaleza sitúan a la razón como la causa de estas últimas.”²⁴ Esto hace que la teleología se pueda apreciar desde dos perspectivas: por una parte, desde la motivación moral que nos anima a usarla, y por otra, desde el reconocimiento teórico que nos abre las puertas para concebir la realización de los fines prácticos dentro del reino de la naturaleza. El siguiente pasaje refleja esta última perspectiva de la teleología:

²¹ Cfr. Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten*, p. 75.

²² *KU*, V, 181; 184.

²³ Es por ello que Kant dice que el enjuiciamiento teleológico puede ser considerado como una “técnica orgánica de la naturaleza”. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, XX, 234.

²⁴ *Ibidem*.

“(…) la facultad del juicio suministra el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad, que hace posible el tránsito desde la legislación pura teórica hacia la legislación pura práctica, desde la legalidad conforme a la primera hacia el fin final (*Endzwecke*) conforme a la segunda, en el concepto de una finalidad (*Zweckmäßigkeit*) de la naturaleza; pues de esta manera se reconoce la posibilidad del fin final, que sólo puede realizarse en la naturaleza y de acuerdo con sus leyes.”²⁵

Sea cual sea la forma que la consideremos, la teleología tiene una incidencia sumamente significativa en el ámbito de la praxis y la libertad humanas. La pregunta por la disposición de la realidad en su conjunto se traduce en términos prácticos como la necesidad de obrar conforme a motivaciones morales en el mundo de lo sensible. Este principio del juicio le da a Kant los elementos suficientes para hablar de la conexión entre naturaleza y libertad.

Es importante decir que Kant ya había planteado ciertas exigencias teleológicas en obras anteriores a la tercera crítica. Encontramos, por ejemplo, que en el terreno de la filosofía práctica Kant había dicho que para ser completa la razón práctica pura tenía “que poder ser expuesta a la vez su unidad con la especulativa en un principio común (*gemeinschaftlichen Prinzip*), porque al cabo sólo puede ser una y la misma razón, que tiene que ser distinta meramente en su aplicación.”²⁶ Por otra parte, en el terreno de la filosofía teórica, Kant había abordado el problema de la naturaleza desde una perspectiva

²⁵ *KU*, V, 196.

²⁶ *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, IV, 391. De ahora en adelante *GMS*. Para las traducciones de esta obra emplearé la siguiente versión: Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, José Mardomingo, Barcelona: Ariel, 1999. En el opúsculo “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía” encontramos otro pasaje clave donde Kant hace explícita esta exigencia teleológica de la acción referida a su uso práctico: “Pues, sin embargo, una teleología práctica pura, es decir, una moral, está determinada a hacer efectivos sus fines en el mundo, de manera que ella, cuya *posibilidad*, tanto por lo que concierne a las *causas finales* dadas como a la adecuación de la *causa superior del mundo* con un conjunto de todos los fines como efecto, y, con ello, tanto a la *teleología natural* como a la posibilidad de una naturaleza en general, es decir, la filosofía trascendental, no podrá demorarse, para asegurar la realidad objetiva a la doctrina pura práctica de los fines, a propósito de la posibilidad del objeto en el ejercicio; a saber, aquel del fin, que ella prescribe al obrar en el mundo.” “Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie”, VIII, 182. La traducción del pasaje es mía.

teleológica —aunque de modo indirecto— cuando se refirió al esquematismo como “un arte oculto en lo profundo del alma humana” cuyo verdadero funcionamiento “difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto.”²⁷ Kant utiliza en este pasaje un concepto de naturaleza que no es simplemente el de “suma de todos los objetos de los sentidos”²⁸ (*Inbegriff aller Gegenstände der Sinne*), sino el de una naturaleza que, en cierto sentido, actúa como un principio creador y dinámico. Puede decirse, en este caso específico, que ahí donde no tenemos elementos para conocer los principios últimos que rigen una operación conocida por nosotros sólo a través de sus efectos, la facultad de juzgar teleológicamente presupone a priori el fundamento que hace posible semejante actividad cognitiva.

Es de llamar la atención que la confianza en la correspondencia del mundo de la naturaleza con nuestras capacidades teóricas y prácticas recorre toda la filosofía kantiana. También encontramos, en la *Crítica de la razón práctica*, la necesidad de pensar por analogía el concepto de ley moral con el concepto de ley física: la concepción de naturaleza que subyace a esa analogía kantiana nos abre las puertas para concebir la causalidad propia de la libertad. Esta reflexión de una “naturaleza inteligible”²⁹ (*intelligibile Natur*) es claramente una instancia en la cual se apela a un razonamiento del tipo “como si” (*als ob*) que caracteriza en grandísima medida a nuestros juicios teleológicos.³⁰

²⁷ *KrV*, A 141.

²⁸ *KU*, V, 174.

²⁹ *Kritik der praktischen Vernunft*, V, 70. De ahora en adelante me referiré a esta obra como *KpV*. La versión que emplearé para la traducción de estas citas es la siguiente: Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja, México: FCE, 2005.

³⁰ Como es bien sabido, Gadamer discute y crítica fuertemente en la primera parte de *Verdad y método* la concepción kantiana de la estética. Pero me parece que la hermenéutica claramente es deudora del concepto de juicio reflexionante. Una prueba de ello es la formulación heideggeriana-gadameriana de la comprensión como un “*etwas als etwas verstehen*”. Un estudio detallado sobre esta relación entre Kant y la hermenéutica es el de Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Con lo anterior, se ve que este concepto de finalidad fue vislumbrado por Kant en sus obras anteriores, pero sólo en la *Crítica de la facultad de juzgar* uno puede apreciar el lugar preponderante que ocupa dentro de su filosofía y la manera en que otros conceptos clave se ven complementados gracias a él. Así, el concepto de naturaleza se amplía más allá de lo puramente sensible y se aproxima, en la tercera crítica, a la concepción unitaria de la naturaleza sugerida por la *Fundamentación*.

En términos propios de la *Crítica de la facultad de juzgar*, la naturaleza deja de ser concebida como el cúmulo de los fenómenos físicos y se convierte en el lugar donde las leyes morales alcanzan su más plena realización. El concepto de la naturaleza, así entendido, nos presenta un mundo que está estructurado no solamente para ser conocido sino para que los agentes racionales actuemos en él. Es por medio de nuestra capacidad de realizar juicios teleológicos que la naturaleza se transforma en un escenario fundamentalmente activo y dinámico donde nos es legítimo postular cierto ordenamiento estructurado en vistas al fin que poseen los agentes prácticos de obrar de manera libre y moral.

Es necesario realizar, sin embargo, una precisión importante sobre lo anterior: Kant evita incurrir por todos los medios posibles en un objetivismo metafísico y por ello se distancia de todo planteamiento que sostenga que *efectivamente* sabemos que el mundo está organizado teleológicamente. Realizar esa clase de aseveraciones implicaría exceder, por mucho, los límites propios del conocimiento humano. No podemos decir que la realidad en su conjunto está organizada teleológicamente por el simple y sencillo hecho de que nunca podemos hacer de ella, en su totalidad, un objeto de nuestra experiencia.³¹ El juicio sobre la finalidad de la naturaleza es más bien “una manifestación trascendental de la facultad de

³¹ Cfr. *KU*, V, 74.

juzgar [...] que se proporciona un principio para su propio uso.”³² La facultad de juzgar “se otorga [...] a priori a sí misma la *técnica de la naturaleza* como el principio de su reflexión.”³³ En otras palabras, pensar en términos teleológicos es una condición de posibilidad, tanto para nuestro conocimiento como para nuestra praxis, de índole subjetiva y necesaria. La finalidad de esta última es para Kant un concepto especulativo o bien un “principio heurístico”³⁴ que nos permite orientarnos tanto en lo teórico como en lo práctico. Se trata, pues, de un concepto muy importante: prescindir de él equivaldría a renunciar a una comprensión racional del mundo. Si bien el pensamiento se da este concepto de la totalidad como algo unitario, esto no implica que haya que desecharlo por no ser el producto de una facultad legisladora como el entendimiento o la razón. Por el contrario, tal concepto nos proporciona una solidez básica para cualquiera que sea nuestro proceder teórico o práctico.

La vinculación entre estética y moralidad en la *Crítica de la facultad de juzgar* puede ser pensada desde distintas maneras, pero me parece que un enfoque que parte en un primer momento de los rasgos distintivos del juicio reflexionante —y, en especial, que hace referencia a los rasgos teleológicos del mismo—, puede abrirnos el paso para estudiar de mejor forma temas como el de los sentimientos morales, el *sensus communis* y el de la belleza como símbolo de la moralidad que habrán de ocuparnos en los siguientes capítulos. El tratamiento que hace Kant de este juicio reflexionante teleológico y del juicio reflexionante estético en las dos introducciones haría pensar por momentos que uno simplemente se añade al otro,³⁵ pero la pregunta que el filósofo se hace sobre cómo se

³² *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, XX, 210.

³³ *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, XX, 214.

³⁴ *KU*, V, 191.

³⁵ Cfr. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, XX, 239-241; 249. *KU*, V, 192; 194.

puede percibir esta “técnica de la naturaleza en sus productos”,³⁶ nos arroja a una tesis que parecería un tanto sorprendente: existe cierto primado metodológico del juicio estético reflexionante para la realización de una *Crítica de la facultad de juzgar*.³⁷

La tabla de las capacidades superiores del alma sugiere en buena medida lo anterior. Basta mencionar, por ejemplo, la posición mediadora que tiene el sentimiento de placer y displacer (*Gefühl der Lust und Unlust*) entre la capacidad de conocer (*Erkenntnisvermögen*) y la capacidad de desear (*Begherungsvermögen*): tal posición sugiere que existe cierta correspondencia con el hecho mismo de que la misma facultad de juzgar (*Urteilkraft*) también se encuentra en una posición intermedia respecto al entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*).³⁸ De igual forma, en esa tabla se establece que el ámbito de aplicación de la facultad de juzgar es el arte (*Kunst*). La idea de que el juicio estético es un caso paradigmático de la operación propia de la facultad de juzgar no resultaría extraña, pero los esfuerzos kantianos tienen como propósito mostrar que los juicios estéticos son más que eso:

“Por tanto sólo en el gusto (*Geschmack*), y con respecto a los objetos de la naturaleza, se muestra la facultad de juzgar como una facultad que tiene su principio peculiar y que por ello tiene pretensiones fundadas que ocupar un lugar en la crítica general de las facultades cognoscitivas superiores, aunque no se la hubiera creído con derecho a ello. Pero una vez que se ha presentado la capacidad de la facultad de juzgar de darse a sí misma principios a priori, también es necesario determinar su extensión, y para esta completitud de la crítica se requiere que se reconozca a sus facultades estética y teleológica como contenidas en una sola facultad (*als in einem Vermögen enthalten*) y basadas en el mismo principio, porque también el juicio teleológico sobre las cosas de la naturaleza pertenece, tanto como el estético, a la facultad de juzgar reflexionante (no al determinante).”³⁹

³⁶ *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*, XX, 219.

³⁷ *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*, XX, 246.

³⁸ *KU*, V, 191.

³⁹ *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*, XX, 244.

Con lo anterior, se deja ver que la reflexión sobre lo teleológico tiene que ir necesariamente acompañada de la reflexión sobre lo estético pues una misma facultad es la que realiza estas dos operaciones. Kant es consecuente con su intención de realizar una filosofía trascendental crítica: la legitimidad del uso de conceptos teleológicos queda garantizada una vez que queda establecido el carácter a priori de los mismos, pero sólo es hasta la discusión sobre el juicio reflexionante estético que queda completamente claro en qué sentido ha de entenderse esta técnica de la naturaleza y cuáles son sus peculiares rasgos trascendentales: la prueba de esto la encontramos en la finalidad que se da en el juego libre de las facultades, pues ésta resulta ser una condición de posibilidad misma para este tipo de reflexión.⁴⁰ Al abordar la posibilidad de este conocimiento como tal, Kant retoma el tema de la teleología y muestra sus implicaciones más profundas cuando legitima nuestra representación de la naturaleza como un sistema que responde a las exigencias de nuestra propia facultad de juzgar. Esta finalidad subjetiva de la que Kant habla se refleja en aquel sentimiento de placer con el cual uno cobra conciencia del libre juego de las facultades anímicas humanas.

En última instancia, la reflexión estética resulta una forma de fundamentar metódicamente el estatuto del pensamiento teleológico. Esta cuestión recorre toda la “Crítica de la facultad de juzgar estética”. A la pregunta delineada en las introducciones sobre cómo hemos de percibir la “técnica de la naturaleza” en sus productos, Kant responde de manera sumamente original: el filósofo afirma que la belleza de la naturaleza “nos revela” (*entdeckt uns*) tal técnica de la naturaleza, la cual pensamos por analogía con el arte de acuerdo con el concepto de finalidad.⁴¹ Esta función “reveladora” y heurística de la

⁴⁰ Cfr. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, XX, 214; *KU*, V, 217.

⁴¹ *KU*, V, 246.

experiencia que tenemos de la naturaleza nos abre la perspectiva necesaria para entender la unidad entre la estética y la teleología. El mismo análisis de la teleología —incluso tomando en cuenta la segunda sección donde se trata más a detalle este concepto— no quedaría de ninguna forma completo si no se mostrara que existe una finalidad propia en el mismo juego de las facultades intelectuales. Aunque “las reflexiones, que uno llama estéticas, que corresponden a lo bello y a lo sublime o del arte” no añadan nada a nuestro conocimiento, queda claro que “el examen crítico de un principio de la facultad de juzgar en tales juicios es la parte más importante de una crítica de esa facultad ([...] *gleichwohl ist die kritische Untersuchung eines Prinzips der Urteilskraft in denselben das wichtigste Stück einer Kritik dieses Vermögens*).”⁴² El siguiente pasaje confirma de manera vehemente esa aseveración:

“La parte que contiene la facultad de juzgar estética es esencial en una crítica a la facultad de juzgar, porque sólo ésta alberga un principio que la facultad de juzgar pone totalmente a priori como fundamento de su reflexión sobre la naturaleza, a saber, el principio de una finalidad formal de la naturaleza según sus leyes particulares (empíricas) para nuestra capacidad cognoscitiva, finalidad sin la cual el entendimiento no podría orientarse en ella.”⁴³

En mi opinión, de esto se sigue que tengamos que atribuirle una doble función a la “Crítica de la facultad de juzgar estética”: por una parte, ésta tiene el propósito de legitimar el ámbito autónomo y propio de las reflexiones estéticas. Con su insistencia en la autonomía del juicio reflexionante estético, Kant muestra que éste tiene un carácter

⁴² *KU*, V, 169.

⁴³ In einer Kritik der Urteilskraft ist der Teil, welcher die ästhetische Urteilskraft enthält, ihr wesentlich angehörig, weil diese allein ein Prinzip enthält, welches die Urteilskraft völlig a priori ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmässigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen für unser Erkenntnisvermögen, ohne welche sich der Verstand in sie nicht finden könnte. *KU*, V, 193.

particular y distintivo con respecto a otros juicios. Por otro lado, sin embargo, esta reflexión sobre la estética juega un papel todavía más abarcante en su reflexión sistemática de la filosofía, y sólo dentro de ese contexto nos es posible vincular los otros territorios explorados dentro del proyecto crítico emprendido por él.

Kant encuentra muchas características de la estética ligadas con la teleología y con la filosofía práctica. Pero es importante decir esto: aunque encontramos coincidencias iluminadoras y complementos valiosos entre la estética y la moral, es palpable que la relación entre estética y teleología hay que plantearla en términos un tanto distintos. La razón de ello se encuentra en el pasaje antes citado: la reflexión sobre la facultad de juzgar estética constituye una parte fundamental de la teleología en tanto que contiene un principio a priori de la misma. En el sentimiento de placer propiamente estético encontramos un principio en el cual existe una conjunción verdadera entre las capacidades teóricas y prácticas del hombre.

Como veremos con más detenimiento, varios conceptos anteriormente tratados por el filósofo de Königsberg encuentran en la tercera crítica una ampliación significativa a la luz de estas ideas. El concepto mismo de razón, por mencionar un caso, se ve enriquecido por el tratamiento de la estética y de la teleología con nuevos y valiosos elementos.⁴⁴ Más aún, encontramos aquí un concepto de razón el cual no sólo nos hace posible conocer de manera adecuada la realidad o actuar de forma correcta en ella, sino que nos da material suficiente para comprender la dimensión afectiva del ser humano y para reconocer nuestro papel en una misma y única realidad. Se trata, en cierto sentido, de una obra que tiene la

⁴⁴ Kant afirma de manera explícita que la facultad del juicio reflexionante tiene un lugar dentro de una crítica de la razón pura: “Una crítica de la razón pura estaría incompleta si la facultad de juzgar que también reclama para sí tales principios en cuanto capacidad del conocimiento, no fuese tratada como una parte peculiar de la misma.” *KU*, V, 168.

pretensión más ambiciosa de todas las críticas, pues lo que en ella está en juego es la posibilidad de representarnos la realidad como un todo susceptible de ser pensado de forma unitaria por la mente humana.

A pesar de que la facultad de juzgar está relacionada con el uso teórico y práctico de la razón, sería un error identificarla absolutamente con cualquiera de los mismos. Con el sentimiento de lo bello, cuyo efecto no es otro que el libre juego de nuestras facultades (*ein freies Spiel unserer Erkenntniskräfte*) no obtenemos ninguna clase de conocimiento que cumpla con los requerimientos prescritos por el entendimiento. De igual forma, la finalidad sin fin de la estética no es equiparable a la capacidad práctica del hombre de actuar con propósitos morales. La dimensión que Kant pretende abordar es la de un ser racional que es capaz de concebir y percibir el mundo de forma significativa, continua y unitaria. En última instancia, esto se refleja preponderantemente en un sentimiento de placer reflexivo que nos permite obtener una experiencia de sentido sobre nuestra propia condición como agentes teóricos y prácticos. El sentimiento de lo bello hace que el hombre cobre consciencia de que sus facultades anímicas están diseñadas de tal forma que le permiten orientarse en un mundo que no se le presenta vacío sino con pleno significado. Lo cual es, por otro lado, la razón por la que su propia experiencia vital le permite *asumir de forma legítima* que el mundo está ordenado de manera teleológica.

La pregunta por la relación entre el reino de lo sensible y el moral, entre la naturaleza y la libertad, entre el ordenamiento de los objetos y el mundo de los fines, es planteado por Kant términos de la relación del hombre con el mundo y, más específicamente, en términos de la experiencia particularísima y vital que tiene el hombre de *sentir que encaja* dentro del mundo. Considero que se ha hecho poco énfasis en el hecho de que Kant pretende en la tercera crítica dar elementos para pensar tanto la racionalidad de

la realidad como para concebir a los seres racionales como agentes que no se sienten alienados o incapaces de realizar sus propósitos prácticos. La manera en la que Kant pretende zanjar esta cuestión es justificar el tránsito entre la naturaleza y la libertad y analizar a detalle el juicio reflexivo como la función intelectual que posibilita justificar tal continuidad.

Es pertinente para los fines de esta investigación hacer gran énfasis en este punto: Kant afirma que la moralidad y la estética son esferas autónomas, en la misma medida en que el conocimiento teórico también lo es. Sin embargo, a pesar de esta autonomía de las facultades, existen vínculos significativos que permiten una reflexión conjunta de estos ámbitos pues, a final de cuentas, es palpable que existe una unidad en la razón y en la realidad misma. La reflexión estética, por ende, se desdobra en dos momentos: uno en el cual se discute sobre la misma de forma independiente, y otro en el cual se piensa su relación con la razón práctica para mostrar sus similitudes, sus diferencias, y en última instancia, su unidad en tanto que facultades del mismo intelecto.

Por supuesto, analizar este tránsito entre los dos ámbitos del cual habla Kant no es una tarea sencilla. No digo esto con el propósito de excusarme: pretendo, más bien, señalar cómo la cuestión misma se encuentra planteada. Kant nos dice que la facultad de juzgar reflexionante “proporciona el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad que hace [...] posible el tránsito.”⁴⁵ Como se ha visto, se trata de un tránsito subjetivo (y no objetivo) que se lleva a cabo en un tipo muy particular de reflexión, a saber, la reflexión que asume como su máxima el pensar la realidad como si ésta estuviese estructurada teleológicamente. De esto, sin embargo, surgen nuevas interrogantes:

⁴⁵ „[...] gibt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang [...] möglich macht.“ *KU*, V, 196.

¿dónde debemos de ubicar el campo propio de esta reflexión? ¿Hemos de situar el campo propio de este tránsito única y exclusivamente en el libre juego de las facultades, en el ideal de la belleza, en el sentimiento de lo sublime, en la belleza como símbolo de la moralidad, o en la actividad conciliadora del genio?

Es evidente que existen muchos terrenos en los que uno podría situar sin más esta mediación entre naturaleza y libertad. Lejos de creer que Kant pretendió situar en sólo uno de ellos este tránsito, pienso que el filósofo de Königsberg se percató de la enorme amplitud de escenarios donde la conciliación entre naturaleza y libertad podía efectuarse. Lo que queda claro, en todo caso, es que ese tránsito no se planteó en términos de una vinculación directa entre lo teórico y lo práctico, sino que tal tránsito se concibe dentro de otro terreno —i.e., el de la estética— donde es posible representar la conexión entre las facultades legisladoras de manera ejemplar.

Por la misma naturaleza de la cuestión, es necesario aclarar que la presente tarea de pensar los vínculos entre estética y moralidad será parcialmente reconstructiva en tanto que pretende centrarse en aspectos muy específicos del análisis kantiano de lo bello. Mi intención no es presentar de manera completa y definitiva todos los escenarios en los que la conciliación puede plantearse. Por el contrario, quiero resaltar momentos muy puntuales de la discusión de Kant en los que, por un lado, el juicio sobre lo bello y lo sublime se piense por analogía con las capacidades prácticas del hombre, y por otro lado, momentos en los que lo bello y lo sublime —aunque de lo sublime sólo me ocuparé tangencialmente — proporcionan elementos con los cuales se complementa la visión de Kant de la afectividad humana. Parto de la premisa de que la unión de la reflexión estética con las exigencias morales del hombre es para Kant el quicio que permite unificar la razón teórica y práctica en ese principio común que se menciona en la *Fundamentación*. En mi opinión, estudiar el

tema de la afinidad entre la estética y la moral resulta de fundamental importancia para comprender el estatuto autónomo de la estética y el interés manifestado por Kant de vincular la naturaleza y la libertad. Pretendo mostrar en el siguiente capítulo que los sentimientos estéticos nos proporcionan suficiente material para pensar la unidad entre el hombre y el mundo. Cómo es que esto ocurre es el tema que ahora nos habrá de ocupar.

Capítulo II

Los sentimientos y el deber

I

Deberes e inclinaciones en la filosofía práctica kantiana

Antes de entrar propiamente al tema de la experiencia estética dentro de la *Crítica de la facultad de juzgar*, considero conveniente hacer una sucinta revisión general del papel de la afectividad en la ética kantiana. Como he señalado anteriormente, pienso que las lecturas que soslayan toda vinculación entre la esfera racional y la esfera emocional en el ser humano desatienden aspectos muy importantes del proyecto filosófico kantiano. La tercera *Crítica*, ciertamente, nos viene a ilustrar este punto con gran claridad, pero no debe pensarse que se trata de la única obra en la que Kant se dio a la tarea de pensar unitariamente las facultades racionales y volitivas en el hombre. Por el contrario, ver qué tan presentes se encuentran esa clase de reflexiones a lo largo del itinerario intelectual del filósofo nos permite comprender qué tanto complementa la *Crítica de la facultad de juzgar* ese tema que ocupa dentro de su obra un lugar central y decisivo. Lejos de hacer una digresión innecesaria, mi propósito es elaborar un marco de discusión conveniente para los temas que después habrán de ocuparnos. Tal marco de discusión sólo puede ser, dentro de la filosofía kantiana, sistemático: es decir, tiene que presentar la vinculación sustantiva entre las distintas partes de su reflexión filosófica.

Por ello, a partir de los principales escritos morales del filósofo de Königsberg —ya sean éstos anteriores o posteriores a la tercera *Crítica*— pretendo desarrollar una interpretación flexible que permita articular la dimensión *a priori* de la ética con ciertas motivaciones empíricas, y con ello mostrar que para Kant una no se encuentra desligada de

la otra, sino que, por el contrario, están profundamente imbricadas en el terreno de la acción. En vistas de este objetivo, haré gran énfasis en la manera en cómo hay que entender conceptos claves como el de deber o ley moral, pues ciertamente hay lecturas que impiden ver cómo se interrelacionan la esfera moral y la afectiva. Después de discutir el lugar que Kant le concede a la afectividad como principio de la acción, habré de abordar una idea a la cual pocas veces se le presta atención en las exposiciones de la ética kantiana: el deber —“imperfecto” que tenemos de desarrollar nuestros propios talentos. Este deber será importante para nuestro estudio, pues a la luz del mismo podremos estudiar por qué Kant juzga necesario que las personas desarrollemos ciertas disposiciones afectivas y capacidades naturales que apoyen y favorezcan los dictados de la razón —tema que, como he señalado también, habremos de estudiar con gran detalle en la tercera *Crítica*, por el papel preponderante que Kant otorga ahí al cultivo de nuestros sentimientos estéticos—.

Pasemos, pues, al tema de la motivación empírica dentro del seno de la moral kantiana. Considero que varias interpretaciones equivocadas de la misma se gestan a partir de lo que Kant establece en la *Fundamentación*. A primera vista, parece que aquello con lo que nos topamos en dicho tratado es con una dicotomía irresoluble. Por una parte, encontramos el famoso pasaje según el cual lo único irrestricta e incondicionalmente bueno es una buena voluntad,⁴⁶ la cual, conforme avanza la investigación, Kant asocia con la capacidad de actuar por respeto al deber. Esto, a la par de varias acotaciones quizás no tan explícitas del propio filósofo como uno desearía, conduce muchas veces a pensar que toda acción cuyo origen no es el puro respeto al deber está siempre determinada por el interés propio y que, por tanto, carece de toda clase de mérito y valor morales.

⁴⁶ Cfr. Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, IV, 393.

Esa supuesta oposición del deber frente a otro tipo de motivaciones es, en mi opinión, el factor que hace que, casi de inmediato, muchos filósofos se sientan repelidos por la moral kantiana. En el caso, por ejemplo, de una persona que siente el sentimiento espontáneo de hacer el bien al prójimo —un sentimiento de benevolencia, como diría Hume—,⁴⁷ nosotros, siguiendo a Kant, tendríamos que decir que semejante acción es inmoral, o bien, que no tiene relevancia alguna en términos morales. Así pues, según esa misma lectura, el agente kantiano moralmente virtuoso sería aquel que suprime sus emociones, relega sus sentimientos en cualquier proyecto que desea emprender, y ejecuta acciones con una obediencia ciega e indefectible a las leyes morales.

Sin lugar a dudas, tal concepción arroja a primera vista una imagen completamente negativa de la propuesta kantiana, pero en un intento de desprendernos de la misma tratemos de analizar con mayor detenimiento la propuesta kantiana a partir de una enunciación clave de la misma *Fundamentación*: Kant menciona en algún punto que —el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley” (*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*).⁴⁸ Estudiemos los elementos de esta breve definición. La ley, como nos dice Kant en este contexto, debemos comprenderla como un principio ético que sea objetiva y universalmente válido para todos los seres racionales.⁴⁹ Por su parte, la necesidad de la que se habla aquí hay que entenderla, ciertamente, como una *coacción* (*Nötigung*).⁵⁰ Esta coacción, sin embargo, es de una naturaleza muy peculiar, pues no es una coacción impuesta de forma externa por alguien distinto a mí. Se trata de una coacción racional que el propio individuo ejerce sobre su persona porque un principio

⁴⁷ Cfr. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. Gerardo López Sastre, Madrid: Tecnos, 2007, pp. 297-304.

⁴⁸ Immanuel Kant, *GMS*, IV, 400.

⁴⁹ —[...]a ley no contiene ninguna condición a la que esté limitada (*keine Bedingung enthält*), no queda sino la universalidad (*Allgemeinheit*) de una ley en general [...]”. Immanuel Kant, *GMS*, IV, 400.

⁵⁰ Cfr. Immanuel Kant, *GMS*, IV, 413.

moral válido así lo exige. La coacción de la que habla Kant, en este caso, operaría de la siguiente manera: dadas ciertas circunstancias soy consciente de que no debo hacer lo que espontáneamente me sentiría inclinado a hacer, pues eso contravendría un principio moral cuya validez soy capaz de comprender y aceptar. El sólo hecho de que yo considere que es correcto seguir ese principio racional me da una buena razón para ejecutar acciones motivado por él. El hecho de la razón es la conciencia de la ley moral como fuente de la normatividad.⁵¹

Esta idea nos lleva a una distinción clave de la misma *Fundamentación*: las acciones realizadas por el deber (*aus Pflicht*) y las acciones realizadas conforme al deber (*pflichtmässig*).⁵² Como vimos, existen situaciones en las cuales yo debo ejercer una coacción en mí mismo en vistas de los principios morales objetivos que racionalmente concibo. Pero, ¿qué ocurre en los casos donde no es necesario que yo ejerza una coacción? ¿Qué ocurre en los casos donde yo tengo cierta motivación empírica —i.e. una emoción o un sentimiento— que me conduce a hacer lo correcto? En otras palabras, ¿puedo yo obligarme a hacer *algo que de por sí ya quiero*? La respuesta kantiana a este respecto es negativa: no hay necesidad de ejercer coacción en los casos donde la naturaleza nos conduce a hacer lo debido.⁵³ De no ser así, Kant estaría suscribiendo una posición

⁵¹ Un gran debate se ha suscitado en la filosofía contemporánea acerca de nuestras motivaciones morales. Se ha dividido la opinión entre quienes piensan que los principios morales pueden motivar al agente actuar (internalistas) y entre quienes consideran que éste no es el caso (externalistas). Jay Wallace sintetiza así el actual estado de la disputa: —Porteorías —racionalistas” de la razón práctica entiendo las que hacen la afirmación característicamente kantiana de que la razón pura puede ser práctica en su resultado. Rechazar esta postura es tomar la posición humeana de que el razonamiento o el raciocinio no es por sí mismo capaz de dar lugar alguna a motivación para el actuar.” Jay Wallace, —Cómo argumentar sobre la razón práctica”, *Cuadernos de crítica* (53), México: UNAM, 2006, p. 5. Dos sugerentes defensas de la posición kantiana son las siguientes: Cfr. Thomas Nagel, *La posibilidad del altruismo*, México: FCE, 2004; Christine Korsgaard, —Skepticism about Practical Reason”, *Creating the Kingdom of Ends*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 311-334.

⁵² Cfr. Immanuel Kant, *GMS*, IV, 399.

⁵³ Cfr. Dieter Schönecker y Allen W. Wood, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Padeborn: UTB, 2002, pp. 33-37.

sumamente patológica según la cual el individuo nunca podría hacer lo correcto sin esfuerzo o sin cierto goce: los agentes virtuosos serían, más bien, masoquistas que se torturarían a cada instante en aras de actuar moralmente.

La distinción de Kant entre lo que es por deber y conforme al deber apunta hacia otra dirección: sólo actuamos por puro respeto al deber en las circunstancias en las cuales no contamos con ninguna motivación empírica que nos conduzca a hacer lo debido. Lo interesante de este punto es que es una idea que ya Kant había concebido nítidamente dentro de su periodo precrítico. Cito el pasaje en extenso por lo enormemente explicativo que resulta el mismo de la postura que estamos defendiendo:

—Considerando la debilidad de la naturaleza humana y el poco poder que el sentimiento moral universal ejercería sobre la mayor parte de los corazones, la Providencia ha puesto en nosotros, como suplemento de la virtud, esos instintos auxiliares; por ellos algunos son movidos a bellas acciones, aun sin principios, y estos últimos pueden dar a quienes los obedecen un mayor impulso y un móvil más fuerte. La compasión y la complacencia son motivo de bellas acciones que quizá quedarían sofocadas en su totalidad bajo el predominio de un egoísmo más burdo, pero no son, como ya hemos visto, motivos inmediatos de la virtud, aunque también se les llama virtudes al estar ennoblecidas por su parentesco con ésta. Por consiguiente, puedo calificarlas como virtudes adoptadas, y únicamente a la que descansa sobre principios considerarla como virtud genuina. Las primeras son bellas y encantadoras; sólo la segunda es sublime y digna de respeto. A la disposición de ánimo en la que reinan los primeros sentimientos se le llama buen corazón y bondadoso al hombre de ese tipo; en cambio, se atribuye con justicia un noble corazón al hombre virtuoso según principios y se le llama recto. Sin embargo, estas virtudes adoptadas tienen grandes semejanzas con las virtudes verdaderas, pues contienen un sentimiento de placer inmediato en las acciones bondadosas y benevolentes. El hombre de buen corazón, sin tener otro interés y por espontánea complacencia, los tratará a ustedes pacífica y cortésmente y sentirá una compasión sincera ante las miserias de otro.⁵⁴

⁵⁴ „In Ansehung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moralische Gefühl über die mehrste Herzen ausüben würde, hat die Vorsehung dergleichen hülfeleistende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die, indem sie einige auch ohne Grundsätze zu schönen Handlungen bewegen, zugleich andern, die durch diese letztere regiert werden, einen größeren Stoß und einen stärkern Antrieb dazu geben können. Mitleiden und Gefälligkeit sind Gründe von schönen Handlungen, die vielleicht durch das Übergewicht eines größeren Eigennutzes insgesamt würden erstickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend, die wir gesehen haben, obgleich, da sie durch die Verwandtschaft mit ihr

Tal como se puede ver, Kant elabora una reivindicación de la sensibilidad humana como apoyo del cual nos ha proporcionado la naturaleza en vistas de desarrollar plenamente nuestras aptitudes morales. Este pasaje iría claramente en contra de las posturas que pretenden hacer de la filosofía moral kantiana un asunto quimérico y ascético hasta extremos rayanos en la locura. Sin embargo, es necesario ubicar esta presentación favorable de la afectividad y de los sentimientos morales dentro de un contexto teórico más amplio: no estamos diciendo que la afectividad pueda solventar todos los problemas de la moral, mucho menos dentro de la filosofía moral kantiana, donde ciertamente el uso adecuado de nuestras facultades racionales juega un papel clave y determinante. Por el contrario, para Kant es muy importante que la educación moral vaya acompañada del desarrollo racional del agente. Es necesario que las personas ejerciten una reflexión autónoma sobre asuntos éticos y tengan una concepción clara de aquello que es moralmente correcto pues, justamente, eso les permitirá distinguir aquellos casos en los cuales es necesario ir en contra de los dictados de sus inclinaciones sensibles. Esto es importante también porque, incluso cuando sean motivados por un sentimiento o una emoción moral, los agentes tendrán

geadelt werden, sie auch ihren Namen erwerben. Ich kann sie daher *adoptirte Tugenden* nennen, diejenige aber, die auf Grundsätzen beruht, die *ächte Tugend*. Jene sind schön und reizend, diese allein ist erhaben und ehrwürdig. Man nennt ein Gemüth, in welchem die erstere Empfindungen regieren, ein *gutes Herz* und den Menschen von solcher Art *gutherzig*; dagegen man mit Recht dem Tugendhaften aus Grundsätzen ein *edles Herz beilegt*, ihn selber aber einen *rechtschaffenen* nennt. Diese adoptirte Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden große Ähnlichkeit, indem sie das Gefühl einer unmittelbaren Lust an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten. Der Gutherzige wird ohne weitere Absicht aus unmittelbarer Gefälligkeit friedsam und höflich mit euch umgehen und aufrichtiges Beileid bei der Noth eines andern empfinden.—*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, II, 217-218. De ahora en adelante, me refiero a la obra como *Beobachtungen*. Empleo la siguiente versión para la traducción: Immanuel Kant, *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, trad. Dulce María Granja Castro, México: FCE, 2004. Debo agradecer a la propia Dulce María Granja por haber llamado mi atención sobre estos pasajes de esta obra a veces tan poco estudiada.

consciencia de que no tienen que coaccionarse a ellos mismos a fin de realizar cierto tipo de acciones pues ya estarán haciendo lo correcto.

Revisemos ahora, a la luz de lo anterior, el primer ejemplo donde se discute en la *Fundamentación* el concepto de deber. Kant aborda ahí el caso de un comerciante que se comporta con honestidad cuando intenta vender cierta mercancía a clientes inocentes e inexpertos.⁵⁵ El filósofo busca, en dichas circunstancias, determinar las posibles motivaciones que una persona tendría para su actuar. Podemos imaginarnos, por ejemplo, que ese comerciante no tratará de chantajear a los clientes inexpertos porque no quiere que su reputación quede manchada. El interés personal por su buen nombre sería, en este caso, un motivo empírico que lo obligaría actuar de cierta manera. Lo que salta a la vista es que Kant no censura al comerciante por tener ese interés: lo único que señala es que no está obrando por el deber, pero eso ocurre precisamente *porque no tiene necesidad de hacerlo*, es decir, la persona en cuestión no tiene por qué actuar de forma contraria a lo que espontáneamente ya desea hacer —por supuesto, lo más deseable es que *además* esta persona tenga una comprensión adecuada de que hacer eso es lo correcto, pero después volveremos sobre este punto al abordar el tema del deseo racional—. En casos como el de la supervivencia y el de la benevolencia ocurre algo semejante. En dichas instancias, el agente tiene por lo general una inclinación inmediata a hacer lo que la moral le exige. De acuerdo con Kant, no hay nada incorrecto en el hecho de preservar la vida a partir de lo que nos dictan nuestros instintos.⁵⁶ Nada malo hay en comportarnos de forma prudente siendo motivados por el deseo natural por la felicidad. Nada malo hay, tampoco, en que ayudemos

⁵⁵ Cfr. Immanuel Kant, *GMS*, IV, 397.

⁵⁶ —“Etcambio, conservar la propia vida es un deber; y además todo el mundo tiene una inclinación inmediata a ello.” Immanuel Kant, *GMS*, IV, 397. Por supuesto, ésta no es una inclinación que esté necesariamente presente en todo momento dentro de la vida humana: de ser así, no existiría algo así como el suicidio. Lo que habría que entender es que esta inclinación se presenta como una generalidad constante en las disposiciones instintivas del hombre.

a los otros siendo motivados por la satisfacción espontánea que hacer eso nos brinda. Constreñir la voluntad, en estas situaciones, no sólo sería innecesario sino prácticamente imposible.

Ahora bien, ¿cómo hay que interpretar la afirmación de la *Fundamentación* según la cual sólo las acciones realizadas por el deber tienen un auténtico valor moral? Como hemos visto, no podemos decir que sólo dichas acciones son aprobadas por la moral. Si obramos conforme al deber, aquello que estamos realizando tiene ya de entrada cierta relevancia desde el punto de vista de la evaluación ética. Kant dice que las acciones producidas por una inclinación inmediata —*am*eritan alabanza y aliento, pero no alta estima” (*Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung*).⁵⁷ En el contexto de esta discusión, lo que hay que entender es que, dentro del amplio espectro de acciones aprobadas por la moralidad, hay algunas que son más centrales y esenciales. En este sentido, el valor del cual se está hablando es de una naturaleza incondicionada, es decir, no depende de circunstancias mudables sino de una resolución de índole muy particular por parte del agente. Contrario a ciertas lecturas, pienso que no hay que dividir las acciones realizadas —*por* el deber” de aquellas —*en*forme al deber” de una manera radicalmente antagónica. Pienso que lo que Kant trata de hacer es mostrar que las acciones realizadas por puro respeto al deber tienen un valor fundamental, esencial y auténtico, mientras que las otras pueden llegar a ser admirables desde el punto de vista de la evaluación ética pero no pueden aspirar a tener el mismo rango jerárquico.

Para ilustrar este punto, es conveniente recurrir de nueva cuenta a uno de los ejemplos de Kant: el filósofo nos presenta el caso de un hombre benévolo que tiene en su naturaleza muy arraigado el principio y la inclinación de auxiliar a los demás. De ordinario,

⁵⁷ Cfr. Immanuel Kant, *GMS*, IV, 413.

un individuo que obra de manera semejante es digno de nuestra estima y simpatía. Sin embargo, ¿qué pasaría si sobreviniera una gran desgracia en la vida de ese hombre que terminara sumiéndolo en un estado desconsolado de abatimiento? Si siguiera obrando de forma tan caritativa y preocupada por sus semejantes, ¿no tendría su obrar un mérito *todavía superior* al de un obrar motivado por una tendencia espontánea de ánimo o de temperamento? En esta instancia, la respuesta de Kant sería afirmativa: la condición particular del agente hace que, a pesar de que en términos materiales está realizando *exactamente* las mismas acciones, su obrar en el segundo caso tenga más mérito, pues tiene que esforzarse más en hacer lo correcto. Al poseer este agente una idea clara del deber, procura sobreponerse a las adversidades a las que se enfrenta, porque sabe que de lo contrario no estaría actuando moralmente. Podemos decir, pues, que toda la serie de dificultades que enfrenta para hacer lo correcto hace que sus acciones tengan un valor mayor. En el primer caso, el agente tiene el mundo material a su favor mientras que en el segundo lo tiene en contra.

Sin embargo, hay que leer lo anterior con cuidado por la siguiente razón: en ningún momento Kant sugiere que nosotros *debamos preferir* colocarnos en la segunda situación antes descrita. Aunque el agente moral que se enfrenta a adversidades tenga un mérito superior, eso no quiere decir que nosotros tengamos que optar por estar inmersos en unas circunstancias infortunadas a fin de que seamos más virtuosos. Nadie en sus cinco sentidos desea que una situación crítica o trágica erradique todos sus sentimientos de beneficencia y simpatía por el prójimo. Esa idea podemos enunciarla en términos todavía más claros: *nadie desea estar en situaciones en las que uno tiene que actuar por puro respeto al deber*. Como bien apunta Kant, lo ideal sería que en el hombre razón y voluntad se identificaran

absolutamente como ocurre en Dios, pero éste no es de ninguna manera el caso.⁵⁸ Lo que indica la razón muchas veces se contraviene con lo que desea la voluntad. De alguna forma, la ética kantiana trata de acortar esa brecha y busca aproximar la una con la otra lo más posible, sin que esto, claro está, sea absolutamente realizable. En este sentido, podemos leer la ética kantiana como una doctrina que, entre otras cosas, pretende indicarnos cómo actuar por puro respeto al deber *cuando tenemos que hacerlo*. Esto, por su parte, no está peleado de forma alguna con la idea de desarrollar una educación moral en la cual cultivemos disposiciones afectivas que cumplan con los requerimientos del deber.⁵⁹ De una forma nada opuesta a Aristóteles, Kant piensa que los agentes morales virtuosos hacen generalmente lo correcto de forma expedita y eficaz. Pero para que esto suceda, es menester que el carácter racional y la sensibilidad del agente se encuentren en una armonía y un balance adecuados.

En este punto encontramos, también, cierta coincidencia con las teorías del sentimiento moral desarrolladas por los moralistas británicos del siglo XVIII.⁶⁰ Sin embargo, hay una diferencia crucial entre estas dos posturas que hay que resaltar a la luz de nuestro análisis del deber: Kant piensa, en última instancia, que el valor moral tiene su fuente de origen en todo aquello que no le está dado gratuita o naturalmente al hombre. El auténtico valor moral de las acciones termina desplegándose en aquellos escenarios donde le es más difícil a uno hacer lo correcto. Dicho en otras palabras, el auténtico valor moral emerge porque no podemos apelar a una bondad innata en nosotros.⁶¹ La buena voluntad,

⁵⁸ Cfr. Immanuel Kant, *GMS*, IV, 409.

⁵⁹ Este es un punto en el cual G. Felicitas Munzel hace gran hincapié en su estudio sobre el carácter en la ética kantiana. La relación de este concepto con el de educación se encuentra muy bien tratado en el capítulo V de su estudio G. Felicitas Munzel, —Pedagogy: The Formation of Carácter”, *Kant’s Conception of Moral Character*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999, pp. 254-355.

⁶⁰ Cfr. Paul Guyer, —The Dialectic of Desinterestedness” *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 48-94.

⁶¹ Por supuesto, esta idea tiene claras resonancias teológicas, y hace eco de muchas de las preocupaciones religiosas que dieron forma a varios conceptos fundamentales de Kant. Por los motivos de nuestra exposición,

como decíamos, tiene un valor incondicionado, pero es trabajo del hombre desarrollarla y, más importante aún, es necesario ejercitarla a la par de nuestros otros talentos naturales. El ingenio, la prudencia y la astucia, por sólo mencionar algunos ejemplos, tienen un valor condicionado, pero tienen un valor al fin y al cabo, es decir, Kant nunca afirma que éstos tengan un valor nulo. Y lo que justamente ocurre es que, tomados por sí mismos, estas capacidades pueden ser utilizadas para realizar el mal, pero también pueden emplearse para ejecutar una acción con mérito moral. Por supuesto, estos talentos sólo son utilizados de forma virtuosa en la medida que son acompañados por una voluntad buena y autónoma, una voluntad a la cual nada puede añadirse que incremente su valor y su bondad intrínsecas, pero que ciertamente puede recibir apoyo en aras de realizar en el mundo sensible los fines que el agente racionalmente concibe.

Es necesario enfatizar el hecho de que para Kant las acciones de todos los seres racionales finitos poseen un componente de deseo. Y si toda representación de un objeto de deseo viene acompañado de un sentimiento, de ahí se sigue también que las acciones involucren a los mismos. Pero aquí, de nueva cuenta, nos topamos con otra distinción crucial en el planteamiento kantiano: la diferencia entre inclinaciones y deseos racionales. Las inclinaciones podríamos denominarlas como la parte pasiva de nuestra afectividad. Nosotros poseemos una inclinación cuando el sentimiento de placer que acompaña la representación precede a la determinación de la voluntad para alcanzar o buscar el objeto de dicha representación. Por el contrario, el deseo racional es la parte activa de nuestra sensibilidad y constituye la dimensión propiamente moral de la misma. Nosotros tenemos

no podemos desviarnos hacia ese tema en concreto. Lo único que cabe decir es que la moralidad, tal y como Kant la concibe, es una respuesta frente a una bondad que hemos perdido y que es menester recuperar. Para hacer ello, es necesario echar mano de todas las capacidades humanas.

un deseo racional cuando la determinación racional ocurre primero y produce en nuestra sensibilidad un sentimiento de placer que acompaña al objeto que racionalmente queremos como fin.⁶²

Muchas de las lecturas erróneas de la ética kantiana pasan de largo esta distinción. Se suele suponer, incorrectamente, que la acción por el deber no viene acompañada de ningún tipo de deseo. Eso es completamente falso: las acciones van de la mano de un deseo racional cuando éstas son virtuosas y autónomas. Ese deseo racional es el efecto que nuestra conciencia de los principios objetivos del obrar tiene sobre nuestra sensibilidad. La coacción racional del agente sobre sí mismo sólo ocurre, según Kant, a través de un sentimiento de respeto moral.⁶³ De manera sumamente original, el filósofo refuerza su argumento apoyándose en las Escrituras y, de forma más concreta, en el carácter imperativo de los mandamientos. De acuerdo con Kant, amar al prójimo, como producto de una simple inclinación, no tendría ningún mérito moral. Resulta además imposible pensar que uno pueda amar a todas las personas, sin distinción de ningún tipo, mediante una inclinación o un sentimiento espontáneo. El amor como inclinación no puede ser un mandato. Lo que sí puede ser un mandato, en cambio, es cumplir con el deber de procurar el bienestar del prójimo. El amor así entendido no es patológico sino práctico y —así en la voluntad (*im Willen liegt*) y no en la tendencia de la sensación (*im Hange der Empfindung*), sino en principios de la acción (*Grundsätzen der Handlung*) y no de una compasión que se derrite (*schmelzender Teilnehmung*), y únicamente aquél puede ser mandado.”⁶⁴ En otras palabras, puede decirse las leyes morales que concibe el hombre pueden ser cumplidas ya sea por el

⁶² Cfr. Immanuel Kant, *KpV*, V, 9 (nota); *Metaphysik der Sitten*, VI, 212-213. De ahora en adelante me referiré a la obra como MS. Para las citas de la traducción de esa obra, utilizaré la siguiente versión: Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina Ors y Jesús Conill Sancho, Madrid: Tecnos, 1989.

⁶³ Cfr. Immanuel Kant, *KpV*, V, 74: 92.

⁶⁴ Immanuel Kant, *GMS*, IV, 399.

respeto que la misma ley genera, o bien, por alguna otra motivación empírica. El sentimiento de respeto, sin embargo, no es externo, es decir, no es una afección que algún objeto provoque en el hombre. El respeto es, más bien, un sentimiento autoproducido por el sujeto. Es un efecto sobre la sensibilidad de la ley moral que el mismo hombre concibe. Kant incluso afirma que —propriamente el respeto es la representación de un valor que hace quebranto a mi amor propio” (*eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe abbruch tut*).⁶⁵ En otros términos, se puede decir que el sentimiento de respeto es la disposición del hombre de hacer valer, en el mundo físico, aquella ley inteligible y moral con la que él mismo ha decidido regir su obrar. La acción moral siempre se propone fines y, en el caso del obrar moral, siempre va acompañada de un deseo racional. Existe una diferencia crucial en los casos en los que el deseo es producido por la acción racional de buscar un fin y los casos en los que el deseo de ir en pos del objeto tiene su origen en un estímulo empírico. De cualquier forma, es necesario subrayar que en ambas instancias siempre encontramos la presencia de deseos y afecciones, por lo cual no podría haber acción de ningún tipo si prescindiéremos de la capacidad de desear y, por consecuencia, de la afectividad.

Por lo anterior, es claro que Kant le otorga un papel fundamental a los sentimientos en la vida humana, pero, a diferencia de los empiristas, Kant no juzga que los sentimientos puedan convertirse en los principios universales objetivos que la moral exige y demanda. El filósofo alemán no considera que exista una uniformidad empírica en la naturaleza humana tan radical como Hutcheson o Shaftesbury supusieron de forma un tanto gratuita. De nueva cuenta, esto no significa de modo alguno que la moralidad esté completamente alienada de lo empírico. Lo único que la posición kantiana pretende afirmar es que el principio supremo

⁶⁵ Immanuel Kant, *GMS*, IV, 402.

de la moralidad no puede descansar en la afectividad. Si bien los sentimientos de simpatía han sido implantados en nosotros por la naturaleza, éstos, por sí solos, únicamente substituyen provisionalmente a la auténtica moralidad, la cual se da en plena forma con el desarrollo integral de nuestras capacidades racionales. Estos sentimientos no pueden ser completamente confiables para guiarnos hacia lo moralmente correcto por la simple y sencilla razón de que el interés propio entra comúnmente en conflicto con el respeto que debemos mostrar hacia los otros seres racionales como fines en sí mismos.⁶⁶ Los sentimientos, en muchas ocasiones, le dan una prioridad a nuestros intereses personales sobre los principios morales. Más aún, nuestros sentimientos no suelen ser del todo constantes: podemos no experimentar simpatía por alguien por el simple hecho de que no lo consideremos alguien de nuestro rango o posición,⁶⁷ o bien, podemos sentir gran simpatía por alguien porque lo consideramos superior a nosotros mismos. Pero, si las circunstancias particulares cambian, bien puede ser que nuestros sentimientos hacia esas personas también se modifiquen en función, por ejemplo, del trato que éstas manifiestan hacia nosotros.⁶⁸ Por esta razón, Kant juzga que el amor o la simpatía que espontáneamente sentimos no pueden ocupar el papel central que desempeña el respeto auténtico —el cual sólo puede ser de naturaleza racional —por los otros seres humanos.

⁶⁶ Sin afán de entrar en una discusión detallada de la filosofía de Hume, me parece que él de alguna manera termina haciendo un reconocimiento implícito a una moral basada en principios racionales en tanto que reconoce que la mera afectividad no basta para fundar la vida en comunidad: es necesario apelar a la virtud artificial de la —justicia” por el simple hecho de que la benevolencia tiene un radio de injerencia sumamente limitado a nuestras relaciones personales más cercanas, y las exigencias morales en realidad son mucho más amplias. Cfr. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, pp. 305-327. Para un tratamiento más detallado de este tópico, remito a mi propia investigación: Eduardo Charpenel, —Justicia y eficacia en el pensamiento político de Hume”, *Euphyia*, revista de filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, año II, no. 3, 2009.

⁶⁷ Cfr. Immanuel Kant, *MS*, VI, 458.

⁶⁸ Situar la base de la moralidad en la simpatía es otorgarle un fundamento —contingente y precario”. Immanuel Kant, *GMS*, IV, 399.

II

El cultivo de la afectividad

Como mencioné desde un comienzo, pienso que un estudio de la afectividad en Kant requeriría un análisis cuidadoso de buena parte de las obras del periodo crítico. Tal empresa de investigación, como decíamos, es imposible llevarla a cabo debido a los marcos a los que nos hemos tratado de apegar. Aun así, considero que nuestro análisis logra subrayar que la afectividad ocupó de manera significativa a Kant en la formulación de su ética, y muestra además que ésta no es de ninguna forma hostil a los planteamientos morales básicos de la *Fundamentación* o de la *Crítica de la razón práctica*, sino que es integrada a los mismos de forma tal que es posible concebir una articulación mucho más armónica de lo que comúnmente se piensa entre razón y sensibilidad dentro de la filosofía moral kantiana. En las obras que nos hemos centrado hasta ahora, sin embargo, no se explora a detalle cómo es que esto ocurre en realidad, pues la principal preocupación del filósofo en esos escritos es mostrar el principio a priori universal de la moralidad. Podría decirse que en esas obras Kant abre un espacio estructural para que la sensibilidad juegue un papel relevante dentro de la moral, pero la sensibilidad no es abordada o tratada en dichas obras con gran detenimiento.

El escrito en el cual ahora repararemos, la *Metafísica de las costumbres*, proporciona mayores elementos para pensar esa relación entre razón y sensibilidad. En franca continuidad con la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*, esta obra señala que la virtud consiste en resistir con fortaleza todas aquellas inclinaciones contrarias al deber. Una voluntad regida por principios rectos de acción también se hace manifiesta, según Kant, en la transformación del mundo social y natural, de modo que semejante cambio ofrezca un

apoyo y un sustento confiable a la propia moralidad. Lo que llama la atención en el desarrollo que Kant ofrece aquí son, entre otras cosas, las —~~pasiones~~ emociones estéticas de la receptividad del ánimo”, las cuales hay que entender como disposiciones en nuestra naturaleza para cumplir las leyes morales. Las cuatro ~~pasiones~~ emociones apuntadas por Kant en este escrito son las siguientes: la filantropía, el sentimiento moral, la conciencia moral, y el respeto.⁶⁹ Por supuesto, resulta particularmente llamativo que estas tendencias en nuestra naturaleza sean llamadas *estéticas*: un hecho que tradicionalmente no se ha comentado con la amplitud o el detalle debidos por parte de los estudiosos de la ética kantiana. Considero importante subrayarlo porque explica cómo, de nueva cuenta, hay ciertos elementos en la constitución del hombre que favorecen el cumplimiento de los distintos deberes morales. Además, la pertenencia de estas ~~pasiones~~ emociones a una dimensión no tan reflexiva o teórica como lo podría ser, en ciertas instancias, el imperativo categórico como un criterio fundamental de la moralidad, despierta en nosotros la idea de que nuestra misma capacidad de recibir sensaciones de placer y dolor —ya sea éste físico o espiritual— nos arroja ya de entrada datos sumamente relevantes de cara a la comprensión de nuestro entorno, de nosotros mismos y de aquellos que nos rodean. Estas predisposiciones, como el mismo filósofo aclara, no son propiamente un deber: sería completamente ilógico y absurdo que las condiciones por las cuales estamos en condiciones de ser receptivos frente a las leyes y los principios morales fueran, a su vez, deberes que las mismas leyes y los principios morales prescribieran en nuestra propia persona. Por decirlo en términos llanos, de ser estas predisposiciones deberes, estaríamos en la penosa situación de tener obligaciones sin siquiera comprender de modo cabal lo que significa una obligación: el medio mismo por el cual nosotros comprendemos lo que es una obligación estaría clausurado toda vez que

⁶⁹ *MS*, VI, 399.

nosotros tendríamos que desarrollarlo. Sin embargo, ¿por qué o para qué cultivaríamos ciertas aptitudes si no tuviéramos la más mínima comprensión del propósito mismo de ese desarrollo? En mi opinión, no habría nada en lo absoluto que nos diera pie a siquiera iniciar semejante labor. Parece bastante desencaminado, pues, concebir estos elementos bajo estos términos, motivo por el cual el filósofo evita incurrir en una caracterización semejante. Lo que sí resulta claro, en cambio, es que uno comprende con mucha mayor amplitud la relevancia de esos elementos una vez que se tiene una consciencia más definida acerca de los mismos principios morales. El sentimiento como capacidad de tomar un interés por cierta realidad y la conciencia moral como la —azón práctica que muestra al hombre su deber en cada caso concreto de una ley (*Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht [...] praktische Vernunft*)”⁷⁰ son cosas que no está del todo en sus manos controlar. Por ejemplo, el que yo me compadezca por la persona que veo en apuros o el que conciba que tengo el deber de decir la verdad aunque eso pueda perjudicarme son más bien disposiciones preteoréticas en la naturaleza humana que no están determinadas —o al menos no en primera instancia— por la conceptualización teórica o filosófica que uno pueda elaborar para justificar o postular una cierta normatividad sobre las acciones. La condición de posibilidad de que semejante ejercicio sea posible es que los seres humanos, a diferencia de otros seres, somos capaces de juzgar valorativamente nuestra conducta y la de los demás sin contar, de antemano, con una doctrina moral omniexplicativa de la que echemos mano para encasillar de modo automático algunas conductas bajo el rótulo de buenas y malas. La naturaleza ha provisto en nosotros ciertas aptitudes que, si bien no es nuestra exigencia poseerlas, si implicarán un compromiso por parte del agente moral.

⁷⁰ *MS*, VI, 400.

De ahí, en efecto, se puede apreciar que el hombre tiene el deber de salir del estado de naturaleza y realizar en sí mismo la humanidad en plena forma. Ahora bien, la imagen que uno asocia con este proceso se encuentra quizás demasiado apegada a varios postulados de la *Fundamentación* y de la *Crítica de la razón práctica*: lo que podríamos decir al respecto, siguiendo dichas obras, es que la perfección de nuestra humanidad involucra, necesariamente, una elección fundamental guiada por el imperativo categórico, pues éste es el principio mismo de nuestra razón moral. Sin embargo, como hemos venido haciendo hincapié, la perfección de nuestra humanidad necesariamente involucra el desarrollo de nuestra naturaleza sensible en aras de apoyar a ese principio.

Si de la perfección (*Vollkommenheit*) correspondiente al hombre en cuanto tal (propriadamente hablando, a la humanidad) decimos que es un deber (*Pflicht*) en sí mismo proponérsela como fin (*sie sich zum Zweck zu machen*), entonces tenemos que ponerla en aquello que puede ser efecto de su acción, no en lo que es solamente un regalo que el hombre tiene que agradecer a la naturaleza (*nicht was bloss Geschenk ist, das er der Natur verdanken muss*); porque de lo contrario no sería un deber. Por tanto, no puede ser más que el cultivo de sus *facultades* (o de las disposiciones naturales) [...], pero también el cultivo de la *voluntad* de cumplir todos los deberes en general.⁷¹

Aquí es necesario reparar en la idea de perfección a la cual Kant se está refiriendo. Como señalábamos antes, en la perfección moral es necesario que uno vaya más allá de lo que la naturaleza le ha brindado al hombre. Esto constituye una tarea doble: por una parte, debemos cultivar nuestra voluntad para cumplir con el deber a partir de una motivación racional; por otra parte, debemos de transformar los talentos que la naturaleza nos ha otorgado. El filósofo menciona que dentro de esas capacidades hay que incluir el entendimiento, la razón, la memoria, la imaginación, así como las fortalezas del cuerpo

⁷¹ Immanuel Kant, *MS*, VI, 386-387.

propias de nuestra naturaleza animal, pues resulta conveniente para los fines de la moral el que uno procure tener un estado de vigor y de salud. En este pasaje en concreto, Kant no menciona las emociones como algo que debamos de cultivar, pero sí lo hace más adelante cuando habla de las fuentes de las cuales podemos echar mano en aras de cumplir el deber de promover la felicidad de los otros. Ahí claramente se ve la importancia de cultivar sentimientos de simpatía y benevolencia en vistas del cumplimiento de ese deber. A este respecto, las palabras del filósofo son elocuentes:

Alegrarse con otros y sufrir con ellos (Mitfreude und Mitleid) son sin duda sentimientos sensibles (sympathia moralis) de placer o desagrado (Lust oder Unlust) (que por tanto han de llamarse estéticos), por el estado de satisfacción o de dolor ajenos (simpatía, sentimiento de compartir), para los cuales ya la naturaleza ha hecho receptivos a los hombres (schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat). Pero utilizarlos como medio para fomentar la volencia activa y racional es todavía un deber especial, aunque sólo condicionado (ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte Pflicht), que lleva el nombre de humanidad (humanitas): porque aquí el hombre no se considera únicamente como un ser racional sino como un animal dotado de razón.⁷²

Algo que hay que resaltar de estos sentimientos es que el filósofo considera que son libres cuando son “compartidos” y van acompañados de razón. En contraparte, cuando éstos son únicamente afecciones que recibe el sujeto, de forma tal que uno experimenta la miseria del otro —un estado de conmiseración, según lo describe Kant—, lo que ocurre es que uno está siendo determinado por una circunstancia contingente, uno sufre con la otra persona y, en última instancia, uno se vuelve incapaz de traducir esa emoción en una acción pertinente. Es claro, ante este escenario, que el desarrollo moral hay que entenderlo en el

⁷² Immanuel Kant, *MS*, VI, 456.

primer sentido: como un proyecto libre en el cual las emociones apoyan nuestro proceso tanto en la perfección de nuestra persona como en la promoción de la felicidad ajena.

Ahora bien, volviendo a la tarea doble de la cual hablábamos hace unos instantes, podemos entender la posición kantiana de la siguiente manera: por una parte, tenemos el deber de tener una actitud hacia la virtud en la cual —*la ley se convierta a la vez en móvil de aquellas de sus acciones conformes con el deber, y obedecerla por deber.*” (*da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmässigen Handlungen wird*).⁷³ Por otra parte, tenemos el deber de desarrollar nuestros talentos y nuestras capacidades naturales como parte de la misma virtud. Si bien el fundamento de la moral descansa más allá del terreno empírico, eso no es un impedimento que nos prohíba desarrollar las capacidades que la naturaleza ha implantado en nosotros para que cumplamos con las distintas exigencias éticas. El proyecto moral que Kant pretende establecer para los agentes racionales involucra el cultivo de emociones, de forma que éstas no entren en conflicto con el deber sino que, por el contrario, permitan generar instancias favorables donde el deber sea realizable. Hay una razón de gran importancia dentro de la filosofía kantiana que permite justificar este punto: a juicio del filósofo nunca podemos saber, con exactitud y precisión inequívocas, si *realmente* actuamos por puro respeto al deber. Kant dice que —*nde es posible al hombre penetrar de tal modo en la profundidad de su propio corazón que alguna vez pudiera estar completamente seguro de la pureza de su propósito moral y de la limpieza de su intención, aunque fuera en una acción; aun cuando no dude en modo alguno de la legalidad de la*

⁷³ Immanuel Kant, *MS*, VI, 387.

misma.”⁷⁴ En última instancia, Kant considera que el autoconocimiento, en seres finitos como nosotros, nunca es perfecto.

En términos anacrónicos, podríamos mencionar el caso de un hombre que es capaz de tener una inclinación inconsciente que lo lleva a realizar un determinado tipo de acción moral. Dada que una situación así es posible, Kant piensa que una forma en la cual el hombre puede asegurarse de que estas inclinaciones no sean contrarias al deber es mediante el cultivo adecuado de sus sentimientos morales. Kant no minusvalora a estos sentimientos morales por el hecho de que no sean en sí mismos la actitud más pura con respecto del deber. Por el contrario, las emociones son una parte fundamental del carácter que pueden brindar un sostén a nuestros distintos propósitos.

Analicemos ahora algunas de las formas en las que las emociones pueden desempeñar este papel. En primer lugar, podemos decir que las emociones pueden hacer que reparemos en ciertas circunstancias concretas en las cuales tenemos que actuar. La simpatía, por mencionar un caso, hace que fijemos nuestra atención en circunstancias de necesidad o de carencia a las cuales los otros se enfrentan. Un desarrollo de esta clase de sentimientos morales puede mantenernos alertas de circunstancias que ponen en peligro el bienestar de los demás. Esta susceptibilidad por sentir las alegrías y las tristezas de los demás es uno de los talentos que a juicio de Kant debemos de cultivar.⁷⁵ No es nuestro deber sufrir con los otros, como lo señala atinadamente el filósofo. Nuestra tarea consiste más bien en participar activamente en la vida de estas personas. Los sentimientos son, en esta instancia, medios que son virtuosos cuando nacen de los principios morales. Es

⁷⁴ —Denres ist dem Menschen nicht möglich so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuhauen, dass er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht un der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in *einer* Handlung völlig gewiss sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist.” Immanuel Kant, *MS*, VI, 393.

⁷⁵ Cfr. Immanuel Kant, *MS*, VI, 456.

interesante que Kant mencione en este contexto que no debemos eludir contemplar la miseria de gente desamparada, enferma o que incluso ha cometido un delito. Estar cerca de esas personas justamente contribuye al cultivo de la simpatía la cual, en palabras de Kant, —es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros (*in uns von der Natur gelegten Antriebe*) para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría (*was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde*).”⁷⁶

Ciertamente, podemos preguntarnos nosotros en qué sentido la representación del deber no es suficiente para conseguir este fin. Considero que es insuficiente en el sentido de que la representación del deber mismo no nos procura la información necesaria sobre qué objetos o circunstancias requieren de nuestra atención.⁷⁷ Si bien el agente virtuoso cuenta con un interés práctico en la virtud y la justicia, eso no garantiza que éste sepa con la suficiente claridad *dónde* y *cuándo* debe emplear sus capacidades para cumplir con las exigencias morales. Esta información nos es dada a menudo a través de las emociones.

⁷⁶ Immanuel Kant, *MS*, VI, 457.

⁷⁷ Es bastante satisfactorio ver cómo en la literatura filosófica reciente ha señalado la relevancia de las emociones para el desarrollo moral óptimo de la persona. A este respecto, la siguiente obra me parece sumamente brillante, y, en especial, el primer capítulo de la misma: Martha Nussbaum, —Las emociones como juicios de valor”, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones.*, 2008, pp. 41-109. Ahora bien, considero que la misma autora, si bien ha hecho un desarrollo bastante original de la temática, ha afirmado en otros escritos que la filosofía de Kant no brindaría elementos para una gramática moral de las emociones humanas: —De mismo modo, basarse en una caracterización kantiana del dominio de la moral y de su relación con lo que sucede en el reino de lo empírico, y a la vez basarse en la pregunta metodológica kantiana ¿cuál es mi deber moral? Tendría el efecto de amputar de la investigación algunos elementos de la vida que las novelas muestran como importantes y vinculados con otros; todo esto con antelación a un estudio sensible del sentido de la vida que las propias novelas tienen que ofrecer. De modo que, parece, no sería aconsejable que adoptáramos ninguno de estos métodos y preguntas como guías arquitectónicas en nuestra búsqueda de una comparación entre diferentes concepciones, diferentes sentidos de la vida [...]”. Martha Nussbaum, *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura.*, Madrid: Mínimo Tránsito, 2005, p. 61. Como nuestro estudio intenta hacer ver, el que existan dichas preguntas arquitectónicas fundamentales no quiere decir que renunciemos a todo aquello que la experiencia nos pueda revelar como parte de nuestra condición moral. Por otro lado, un estudio kantiano que hace énfasis en cómo la educación moral de los talentos del agente puede ayudar a este propósito es el de Barbara Herman, quien denomina a estas habilidades desarrolladas —*rules of moral salience*” (rules of moral salience): —It is useful to think of the moral knowledge needed by Kantian agents (prior to making moral judgments) as knowledge of a kind of moral rule. Let us call them —*rules of moral salience*.” Acquired as elements in a moral education, they structure an agent’s perception of his situation so that what he perceives is a world with moral features. They enable him to pick out those elements of his circumstances of his proposed actions that require moral attention.” Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment*, Boston: Harvard University Press, 1993, p. 78.

Nuestra empatía nos hace sensibles ante las pérdidas que han sufrido otras personas. Nuestra compasión nos hace caer en la cuenta de los sufrimientos que los demás padecen de forma injusta. Por supuesto, las emociones no son confiables en términos absolutos, pero son un punto de apoyo importante a partir del cual se puede gestar la reflexión y la acción éticas. La razón de esto es clara: antes de que emprendamos ciertas acciones, es necesario que conozcamos el escenario donde habremos de desenvolvernos, y una manera pertinente de imaginarnos el mismo es empleando la información que provee la afectividad.

Los sentimientos morales —entendidos como signos o indicadores que dirigen nuestra atención práctica de forma muy particular— también encuentran una aplicación en el deber que tenemos de conocernos a nosotros mismos.⁷⁸ En efecto, pocas veces se menciona esto en las exposiciones de la ética de Kant, pero el filósofo señala como el primer deber que tenemos con nosotros mismos el que procuremos conocer nuestra propia persona: una máxima de la ética que tiene claras y evidentes resonancias socráticas. Las emociones, en este contexto, pueden alertarnos de nuestros propios deseos y motivaciones y pueden auxiliarnos, como dice Kant metafóricamente, al momento de examinar la pureza de nuestro corazón. Podría decirse, por consiguiente, que los sentimientos morales pueden ser pensados como signos reveladores de las actitudes que tenemos con nosotros mismos y con los demás. Valga la pena la insistencia sobre este punto: no sugerimos que las emociones constituyan un método infalible. La posibilidad del autoengaño nunca está completamente descartada o eximida. Pero incluso los sentimientos morales pueden volver nuestra atención sobre nuestra conducta en instancias en las que quizás, de manera meramente abstracta o teórica, no consideramos que cometimos ningún mal y, sin embargo, experimentamos cierta culpabilidad o remordimiento —es decir, los sentimientos morales

⁷⁸ Cfr. Immanuel Kant, *MS*, VI, 441.

pueden contribuir a que precisamente *salgamos* del autoengaño. En un caso contrario, el placer que racionalmente sentimos después de haber cumplido con cierto deber nos hace cobrar una consciencia mayor del mérito que conlleva comportarnos de forma moralmente adecuada.

Por otro lado, los sentimientos morales también intervienen en la moral a modo de *respuestas* ante ciertas situaciones. Un afecto manifiesto por el prójimo es una forma en la cual le transmitimos a éste nuestra preocupación por su situación. Los sentimientos de benevolencia y de preocupación por el prójimo han de interpretarse también en este sentido. Hay un pasaje en la *Antropología en sentido pragmático* donde este punto queda particularmente de manifiesto:

—Por insignificantes que puedan parecer estas leyes de humanidad refinada (*Gesetze der verfeinerten Menschheit*), de preferencia si se las compara con las leyes morales puras, todo lo que promueve la sociabilidad (*was Geselligkeit befördert*), aunque sólo consista en máximas o maneras para agradar, es un traje que viste ventajosamente a la virtud (*ein die Tugend vorteilhaft kleidendes Gewand*) y que es de recomendar a esta última incluso en un respecto más serio. El *purismo* del *cínico* y el *ascetismo* del *anacoreta*, enemigos de la convivencia social, son formas desfiguradas de la virtud y no invitan a seguirla; abandonadas de las Gracias (*von den Grazien verlassen*), no pueden aspirar a la humanidad.⁷⁹

La convivencia social virtuosa está cifrada, en buena medida, en nuestras respuestas frente a las adversidades que enfrentan las personas de nuestro entorno. Responder mediante muestras de afecto sinceras a las carencias del necesitado es una manera en la que nosotros expresamos nuestro interés por su bienestar. Si lo planteamos en los términos contrarios, podemos ver que una actitud contraria reflejaría una falta de tacto moral

⁷⁹ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, VII, 282. De ahora en adelante me referiré a la obra como *Anthropologie*. Para la traducción utilicé la siguiente versión: Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Madrid: Alianza, 2003.

importante: la frialdad frente a la adversidad del prójimo denota una actitud que entorpece la práctica misma de la virtud. La actitud ascética y despreocupada del anacoreta no sienta las bases adecuadas para que tratemos a nuestros semejantes dignamente. En un tono similar, Kant dice en la *Metafísica de las costumbres* que favorecemos la comunicación con nuestros semejantes —y, por ende, el ejercicio mismo de la ética— cuando desarrollamos los medios que alientan —al amenidad (*Anhemlichkeit*) en sociedad, el espíritu de conciliación (*Verträglichkeit*), el amor y respeto mutuos (*die wechselseitige Liebe und Achtung*), la afabilidad en el trato y el decoro (*Leutseligkeit und Wohlandständigkeit*), *humanitas aethetica et decorum*), agregando de este modo la gentileza a la virtud (*und so der Tugend die Grazien beizugesellen*); cosa que es incluso un deber de virtud.”⁸⁰ El deber de la gratitud, por ejemplo, debe mostrar tanto ternura (*Zärtlichkeit*) como una actitud benevolente (*wohlwollenden Gesinnung*).⁸¹ Vemos también que un corazón alegre (*ein fröhliches Herz*) es un signo exterior para Kant de una buena voluntad.⁸² Disposiciones afectivas de este tipo intensifican y promueven el contenido de los principios morales. Este tipo de acciones están dirigidas a mostrar la preocupación del agente moral frente a las otras personas, y con ello lo que ocurre es que la virtud se presenta de manera más atractiva y estimable a los demás. De nueva cuenta, cabe decir que estas actitudes no son de modo alguno el fundamento de la moral, pero es imposible pensar un desarrollo cabal de ésta sin que cierta afectividad acompañe a las acciones con las que realizamos dichos principios.

Finalmente, tras este largo recorrido, podemos decir nuevamente algo sobre la cuestión de los sentimientos como estímulos morales. Lo que podemos decir con gran certidumbre es que Kant se opone de forma radical a posturas sentimentalistas en las cuales

⁸⁰ Immanuel Kant, *MS*, VI, 473.

⁸¹ Immanuel Kant, *MS*, VI, 456.

⁸² Immanuel Kant, *MS*, VI, 485.

sólo aquello que espontáneamente sentimos constituye un móvil para la acción. Kant no está en contra de los sentimientos, sino del patetismo heterónimo que pretende relegar a un segundo plano a la razón dentro de la vida moral. El deber que se ejecuta sin emoción no tiene ningún valor interno y es más, llegará a decir el filósofo, —a disciplina que ejerce el hombre sobre sí mismo sólo puede ser meritoria y ejemplar por la alegría que la acompaña.”⁸³ Todas aquellas críticas que relegan el valor de la afectividad humana dentro de la ética kantiana han pasado de largo la dura crítica que el filósofo realiza al ascetismo en la última parte de la *Metafísica de las costumbres*. La —ginnasia ética”, como dice Kant, consiste en luchar en contra de los impulsos naturales que van en contra de la moralidad: la mortificación y la nulificación de las pasiones, como método conducente a la suprema perfección moral, son considerados por él prácticamente como patologías. El cumplimiento del deber no se opone con una disposición de ánimo jovial. Tampoco se encuentra peleada esa idea con cierta satisfacción o tranquilidad de conciencia por realizar aquello que la moral nos exige. Tenemos el deber *positivo* de cultivar este tipo de emociones. El perfeccionamiento de nuestra naturaleza tiene que formar parte de un proyecto integral de vida. La ética kantiana, a mi juicio, proporciona elementos suficientes para que uno asuma cabalmente dicha empresa. La tarea que ahora nos ocupará es ver la relación de estas ideas de la filosofía práctica con los planteamientos estéticos de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

⁸³ Immanuel Kant, *MS*, VI, 485.

Capítulo III

Los juicios sobre la belleza y la moral

I

Matices éticos de la universalidad estética. Análisis de una pretensión legítima.

Después de haber abordado ciertos puntos destacados sobre la naturaleza del juicio teleológico en las introducciones de la *Crítica de la facultad de juzgar* y de las motivaciones empíricas en la ética kantiana, revisaré ahora las que considero son las características más importantes del juicio estético como un juicio que tiene una pretensión de validez que excede el ámbito de la mera subjetividad. Este tema, como ya se anunciaba con anterioridad, es un punto de engarce que arroja gran luz sobre la afinidad entre estética y moralidad en la filosofía kantiana. El motivo de fondo de esto, como habré de mostrar, es que las máximas del juicio estético poseen una aspiración de universalidad. Sobre esto, no obstante, es preciso realizar una consideración metodológica: no pretendo decir que la universalidad de los juicios estéticos descansa o se encuentre fundamentada en última instancia por el principio supremo de la moralidad.⁸⁴ Esto, me parece, no es de ninguna manera el caso. Dentro de la filosofía de Kant, la estética es un ámbito que posee autonomía, pero sólo en la medida que no es posible homologar las operaciones de la

⁸⁴ En este punto, parece haber una gran consenso entre los comentaristas kantianos. Hay varias obras donde podemos encontrar semejante línea de interpretación: Véase Wolfgang Wieland, *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, pp. 240-257; Henry Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 236-271; Paul Guyer, —Feeling and freedom: Kant on aesthetics and morality”, *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 27-48; Donald W. Crawford, —Aesthetics and Morality”, *Kant's Aesthetic Theory*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1974, pp. 142-160. El tratamiento de la afinidad entre estética y moral de autores como Crowther, en cambio, sugiere una dependencia de lo estético con respecto de lo moral: Paul Crowther, *The Kantian Sublime. From Morality to Art*, Oxford: Oxford University Press, 1989, pp. 61-74.

facultad de juzgar (*Urteilskraft*) con respecto a las otras facultades del conocimiento (*Erkenntnisvermögen*) como el entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*), las cuales marcan la pauta de nuestro proceder en el ámbito de lo teórico y de lo práctico respectivamente.⁸⁵ Más bien, habría que decir que, en este terreno, la consideración de las máximas en un sentido universalista termina siendo una instancia meramente explicativa y heurística: los juicios estéticos no se fundamentan en un ámbito práctico y moral que les resulta ajeno, sino que el gusto mismo funciona a la manera de un *sensus communis*. Esto hay que interpretarlo como un *sensus communis* cuya validez no se ve cifrada en términos de subsidiariedad con respecto a lo moral. El análisis que habremos de emprender habrá de mostrar que en el tratamiento de este *sensus communis*, Kant establece una conexión significativa entre la reflexión estética y la autodeterminación práctica, sin que ello implique una dependencia o una sujeción. Se trata, sin lugar a dudas, de un punto de gran importancia dentro del sistema crítico, el cual espero esclarecer en algunos de sus aspectos más representativos a lo largo de esta discusión.

Lo primero que hay que decir al respecto es que Kant, siguiendo una importante tradición en el pensamiento filosófico occidental, plantea una conexión significativa entre lo estético y lo moral en el ámbito del gusto.⁸⁶ Sin embargo, esto no deviene en nuestro autor en una fundamentación de un *sensus communis* estético sobre las bases de uno de índole moral. La estética puede aspirar, pues, a un sentido común propio. La fundamentación no es lo distintivo como punto de vinculación entre lo moral y lo estético,

⁸⁵ Es decir, no es una autonomía que se funde en un ámbito propio como lo son la naturaleza y la libertad, cosa que sí ocurre en el caso de lo teórico y de lo práctico respectivamente.

⁸⁶ Un excelente estudio sobre el gusto en la tradición filosófica occidental es el que realiza Gustavo Leyva en el apartado titulado —Reflexiones sobre el *sensus communis* en la filosofía anterior a Kant” de su libro *Intersubjetividad y gusto*, pp. 179-193.

sino la analogía con la razón práctica en su interés de la universalidad de sus respectivas máximas.

El concepto de un sentido común es introducido por Kant en el párrafo veinte de la Analítica de lo Bello, cuando el filósofo expone la modalidad del juicio estético a guisa de explicación de aquella necesidad que caracteriza a un juicio de gusto. Como se dice ahí, —sólo a través del sentimiento y no a través de conceptos” (*nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe*) se realiza y se ejerce de manera plena el gusto mediante un juicio estético.⁸⁷ Lo que posibilita este tránsito es un principio que Kant no duda en llamar —sentido común” (*Gemeinsinn*) con el cual no se añade nada distinto a lo que provoca la simple reflexión estética: —efecto proveniente de este juego libre de las potencias del conocimiento” (*die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte*).⁸⁸ Como el resultado de este juego de las facultades intelectuales no es otra cosa que el sentimiento de placer, resulta claro que Kant pretende establecer la necesidad subjetiva del juicio estético a través de la dimensión afectiva característica del mismo.⁸⁹ Es precisamente este sentimiento —susceptible de ser experimentado por los otros sujetos— lo que permite solicitar el asentimiento de los demás. Como este sentimiento se deriva de un particular ejercicio judicativo del que son capaces los individuos, Kant afirma que podemos referirnos al mismo con otros seres racionales en términos de una comunicabilidad general (*allgemeine Mitteilbarkeit*). De nueva cuenta, es necesario hacer una precisión: esta comunicabilidad no hay que entenderla como si

⁸⁷ *KU*, V, 238.

⁸⁸ *KU*, V, 238.

⁸⁹ Wieland ha señalado de forma muy atinada que la diferencia entre los juicios lógicos y los estéticos no sólo atañe a su estructura sino también a su contenido. En el ámbito de lo estético, se asocia en el juicio un objeto con un sentimiento de placer del sujeto, y no con uno de los conceptos a priori del sujeto. —Nicht weil beim Geschmacksurteil Phänomene aus dem Bereich des Schönen oder der Kunst im Spiel sind, aber auch nicht weil es, wie ohnehin jedes Urteil, auch eine Rückbeziehung auf das urteilende Subjekt enthält, gehört es zu den ästhetischen Urteilen, sondern nur deswegen, weil diese Rückbeziehung auf eine Empfindung und damit auf die Sinnlichkeit zielt, in der überdies der Kern des Urteils verortet ist. ” Wolfgang Wieland, *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, p. 51.

fuéramos capaces de hacer que las demás personas experimenten lo mismo que uno a partir de la descripción que se realiza de cierto objeto bello. Por plantear tan sólo un caso, sería iluso pensar que alguien pudiera transmitir con exactitud y precisión inequívocas el sentimiento de belleza que provoca un espectáculo natural o una obra de arte a alguien que nunca ha tenido la oportunidad de contemplarla, a partir de ciertas locuciones lingüísticas. Nuestra locución podría ser poética y bella por sí misma, pero no transmitiría o comunicaría la belleza a la que aludíamos originalmente. Pienso, más bien, que la comunicabilidad a la que aquí se hace alusión se funda en, primer lugar, en que poseemos estructuras apriorísticas comunes, y que nosotros podemos exhortar a alguien a emplearlas activamente en la apreciación de un objeto bello. Consideramos, pues, que para cada intelecto en general (*Erkenntniss überhaupt*), tales objetos deberían idealmente producir un sentimiento semejante al que nosotros experimentamos. Esta estructura común crea cierto tipo de normatividad en el gusto que permite plantear una exigencia razonable de asentimiento a toda aquella persona —facultada como nosotros— que pretenda realizar la contemplación estética de cierta realidad.⁹⁰

Es preciso aquí hacer cierta alusión a esa estructura apriorística antes mencionada. El juicio mediante el cual contemplamos cierto objeto de forma desinteresada logra prescindir, de acuerdo con Kant, de las condiciones privadas y particulares por parte de

⁹⁰ El ensayo de Hume titulado —La norma del gusto” es un claro ejemplo de cómo el interés por encontrar instancias que permitan discernir con claridad objetos de belleza es atraviesa los escritos de estética filosófica más significativos del siglo XVIII. La diferencia entre la propuesta humeana y la kantiana, como es de suponer, radica en que la primera busca establecer esas instancias en el terreno de lo empírico —principalmente, el conocimiento erudito de obras artísticas de géneros diversos y la anulación de los prejuicios culturales y sociales— mientras que Kant, si bien les otorga un lugar importante a esos aspectos, pondrá el énfasis en la estructura trascendental del juicio que permite a su vez un tipo de experiencia estética muy específica. Para ver la discusión del filósofo escocés, véase David Hume, —La norma del gusto”, *Ensayos morales y literarios*, Madrid: Tecnos, 2007, pp. 241-275. Un estudio que traza desde la filosofía analítica contemporánea comparaciones interesantes entre la estética de Hume y la de Kant es el de Hannah Ginsborg, —Aesthetic Judgment and Perceptual Normativity”, *Inquiry*, vol 49, no. 5 (2006), pp. 403-437.

quien lo realiza. Es así que cuando uno logra despojarse de esas limitaciones contingentes uno —puededæxigir de todos los demás la finalidad subjetiva, esto es, su satisfacción en el objeto y puede admitir su sentimiento como comunicable universalmente y, ciertamente, sin la mediación de conceptos (*darum darf [...] die subjektive Zweckmässigkeit d.i. sein Wohlgefallen am Objekte, jedem andern ansinnen und sein Gefühl als allgemein mitteilbar und zwar ohne Vermitellung der Begriffe annehmen*).”⁹¹ Ser capaces de esto supone a su vez que el individuo que contempla sepa identificar los límites de la forma y la materia de lo enjuiciado y que, al proceder de este modo, sea capaz de distinguir la auténtica belleza de aspectos o cualidades que únicamente provocan un deleite o un gozo subjetivos.

Los grados de esta destreza en el empleo de la facultad de juzgar se encuentran claramente recogidos en las distintas máximas que animan al *sensus communis*. La sola mención al término —~~máximas~~” nos remite, inequívocamente, a la filosofía práctica kantiana, pues éste es uno de los conceptos claves de la misma: sabemos que sólo cuando éstas pueden convertirse en leyes prácticas encontramos un legítimo actuar autónomo por parte de un agente moral. Ahora bien, salta la pregunta: ¿por qué se haría mención de un concepto de esta índole en este contexto?

Ciertamente, el entendimiento opera con reglas y procedimientos fijos en el ámbito de lo teórico. En este terreno, las categorías son estrictamente aplicadas por el entendimiento a las formas de la intuición, y este proceso no requiere de máximas de ninguna especie para su funcionamiento. Cuando apreciamos un fenómeno natural y lo interpretamos en términos de causalidad, esto no ocurre gracias a cierta voluntad o disposición de nosotros —salvo, quizás la mínima, de estar dispuestos a observar dicho acontecimiento—, sino a la constitución intrínseca de nuestras facultades racionales. Queda

⁹¹ *KU*, V, 293.

claro, pues, que una máxima no puede estar referida a un ámbito donde el conocimiento se encuentre tan definido con independencia a la libertad y la capacidad de decisión humanas.⁹² Aquello que puede establecerse en el pensamiento por medio de máximas no es otra cosa que el modo de pensar (*Denkungsart*).⁹³ Eso hay que entenderlo como la forma y los términos en los que decidimos tratar e interactuar con esos objetos. En otras palabras, Kant sostiene que hay ciertas disposiciones fundamentales que guían la forma en que nosotros consideramos nuestra experiencia de esos objetos y, más aún, disposiciones que permiten abandonar los límites de una subjetividad autorreferencial y, en consecuencia, solipsista. La condición de inteligibilidad de la experiencia estética misma depende de que nosotros seamos capaces de adoptar una serie de pautas que, desde el ámbito del sentido común, se reconocen como conducentes a la universalidad y a la intersubjetividad.⁹⁴

Es por ello que el filósofo nos habla de tres tipos de máximas del *sensus communis*.

—Ciertamente las siguientes máximas del entendimiento humano común no forman parte de esta investigación como partes de la crítica del gusto, pero pueden servir, sin embargo, para la elucidación de sus principios: 1) pensar por uno mismo; 2) pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro; 3) pensar siempre en concordancia con uno mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*; la segunda, del modo de pensar *ampliado*; la tercera, del modo de pensar *consecuente*.⁹⁵

⁹² Por el contrario, como bien afirma Barbara Herman: —Maxims of action express what an agent wills: her action and intention as understood to be good and chosen because good.” Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment*, p. 217.

⁹³ Cfr. John H. Zammito, *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*, pp. 272-273.

⁹⁴ En el famoso opúsculo de 1784, —¿Qué es la ilustración?—, Kant define a ésta como una disposición del hombre por salir de la minoría de edad. Esto sólo ocurre en la medida que interiorizamos la máxima —En el valor de servirte de tu propio entendimiento” (*Habe Mut, dich deines eigenen Verstand su bedienen*) —Antwortung der Frage: Was ist Aufklärung”, VIII, 35. Se trata, pues, de otra máxima característica del modo de pensar que puede orientar nuestro proceder teórico y especulativo.

⁹⁵ „Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes gehören zwar nicht hieher, als Teile der Geschmackskritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundsätze dienen. Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der *vorurteilfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte der *konsequenten* Denkungsart.—*KU*, V, 294.

Este pasaje reviste de una importancia metódica fundamental pues, a mi juicio, arroja gran luz sobre el proyecto kantiano en la tercera de sus *Críticas*. Se nos dice claramente que estas máximas *no* forman parte de la crítica del gusto. Esta afirmación, me parece, sólo se puede entender coherentemente dentro de la propuesta del autor de la siguiente manera: las máximas aquí referidas no constituyen fundamentos a priori a partir de los cuales la facultad de juzgar opere. En otras palabras, la adopción o el rechazo a esas máximas no determinan la estructura trascendental que hace posible la delectación estética que Kant trata de fundamentar en el libre juego de nuestras facultades cognoscitivas y en el sentimiento de placer que dicho juego trae consigo.⁹⁶ Lo que sí determina ese asentimiento o ese rechazo, en cambio, es el empleo correcto de dichas facultades cognoscitivas, toda vez que el ser humano es un ser sumamente proclive a fiarse de la opinión y de la autoridad de los demás, a ser obstinado con respecto a la validez de sus propias aseveraciones, e incluso a mantener opiniones encontradas dentro de un cuerpo unitario de creencias. Ahora bien, todas estos elementos entorpecen el conocimiento de un objeto, pero no son el producto de una deficiencia intelectual o fisiológica de índole constitutiva, sino que aluden más bien a una serie de disposiciones libres y voluntarias por parte del sujeto.

Es aquí, finalmente, donde aparece la piedra de toque del edificio especulativo kantiano: el conocimiento de una realidad, sea de índole teórica o una contemplación estética, está acompañado de ciertas actitudes y disposiciones libres por parte del agente humano. La libertad, en este contexto, hace una aparición quizás en un primer momento discreta, pero que, después de un análisis más profundo, tiene una relevancia enorme para la comprensión de la mediación que se da entre el ámbito de lo teórico y el de lo práctico en

⁹⁶ Cfr. Gustavo Leyva, *Intersubjetividad y gusto*, pp. 200-205.

la *Crítica del la facultad de juzgar*. La libertad es el ámbito por excelencia donde se gestan los principios de la acción que denominamos máximas.

Como he mencionado con anterioridad, existen varios ámbitos en los que podemos demarcar la interacción de libertad y naturaleza en esta obra. Sin embargo, quizás pocos sean tan relevantes como el que aquí pasa a primer plano: todo conocimiento humano tiene como condición de posibilidad la libertad en tanto que ésta, en un ejercicio adecuado, nos permite una apreciación más objetiva de la realidad que nos circunda. La libertad de pensamiento, el cuestionamiento de la tradición propia, la capacidad activa de deliberación y la congruencia en nuestro orden de convicciones son algunos de los muchos bienes a los que tenemos acceso en la medida que interiorizamos estas máximas en nuestro carácter y procedemos diestramente apoyándonos en las mismas.⁹⁷

Es indudable que estas máximas son susceptibles de una valoración crítica en tanto que éstas inciden en el modo que nos conducimos cuando enjuiciamos algo. Sin embargo, igual de cierto es el hecho que la evaluación que hacemos de un agente difiere de la que se da de una persona en términos estrictamente morales. Como se nos menciona en la *Crítica de la razón práctica*, lo que un examen moral debe analizar es, principalmente, la determinación de la voluntad y el fundamento de la máxima con relación a ciertos fines.⁹⁸

⁹⁷ El simple hecho que Kant afirme que la tercera máxima es la más difícil de alcanzar y que ésta sólo puede alcanzarse —relación con las dos primeras y tras un seguimiento de ellas convertido ya en destreza” (KU, V, 295) nos deja entrever que somos susceptibles de convertirnos en agentes más hábiles y eficaces en la medida que regimos nuestro actuar con base en estos principios. Para un tratamiento más detallado de cómo éstas máximas repercuten positivamente en el carácter moral del individuo, véase: Barbara Herman, “Making Room for Character”, *Moral Literacy*, Cambridge: Harvard University Press, 2007, pp. 1-29. Lo que dice G. Felicitas Munzel a este respect me parece también bastante acertado: —The first two maxims of the common understanding, then, however concisely they are expressed by Kant, as interpreted here encompass a wide range of issues pertaining to the cultivation of the subjectively practical exercise of reason, of the actualization of conduct of thought as the particular, concrete counterimage of objective, universal morality”. G. Felicitas Munzel, —Conduct of Thought (*Denkungsart*) and the Maxims of Sound Understanding”, *Kant’s Conception of Moral Character. The “Critical” Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment*, p. 235.

⁹⁸ Cfr. *KpV*, IV, 45.

El proyecto moral kantiano supone una legislación universal que puede ser adoptada por los otros seres racionales conforme a principios de deber. Un agente racional tiene acceso a ciertos principios de moralidad que se muestran como suficientes para que uno se determine a sí mismo —incluso llegando a ejercer coacción sobre su propia persona— de modo autónomo. Que el ser humano posea esta grandísima capacidad de autodeterminación con referencia a fines morales nos da buenos motivos para creer que cuenta con las herramientas conceptuales necesarias para precisar cuándo está obrando de manera auténticamente moral. El famoso *test* de evaluación kantiano supone que nosotros podemos discernir con claridad cuándo una máxima es susceptible de ser promovida dentro de una legislación universal. Más aún, el filósofo afirma incluso —~~es~~ lo puede distinguir sin necesidad de instrucción el entendimiento más común (*das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden*).”⁹⁹ En el terreno de la evaluación moral de un agente, nosotros tendríamos buenos motivos para censurar a una persona cuyas acciones contravinieran estos principios, toda vez que el agente en cuestión puede reconocer la falta de su proceder a la luz de los mismos. En tanto que es capaz de reconocer la validez de dichos principios, éste tiene buenas razones para orientar su voluntad de modo que ella se guíe conforme a ellos, aun cuando esto implique una coacción con respecto a orientaciones y fines contrarios que el agente pueda poseer. El principio supremo de la moralidad —el imperativo categórico— nos permite reconocer qué máximas de acción se corresponden con los de un agente virtuoso o, en términos kantianos, con una buena voluntad.¹⁰⁰

La reconstrucción de cómo se da esta evaluación de las máximas en la filosofía moral kantiana es una labor que excede por mucho los márgenes de este trabajo. Sin

⁹⁹ *KpV*, IV, 27.

¹⁰⁰ Cfr. Allen Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 24-43.

embargo, creo que resulta palpable en un nivel fundamental que máximas del tipo —no robaré porque puedo ser descubierto”, —cumpliré mis promesas siempre y cuando esto me procure beneficios”, o “no dejaré ofensa sin venganza” son objeto de una evaluación mucho más estricta que las máximas que, por decir un caso, contravienen los principios vistos anteriormente del *sensus communis*. Máximas del tipo —confiaré ciegamente en lo que me digan”, —pensaré únicamente desde mi perspectiva” o —realizaré afirmaciones sueltas sin temor a contradecirme” repercutirán negativamente en mi búsqueda por la verdad, pero incluso ya desde su misma formulación puedo percatarme de que éstas me traerán más perjuicios que beneficios y que, en última instancia, al ser referidas a una investigación científica o a una actividad contemplativa, lo único a lo que me conducirán es a un conocimiento deficiente de la realidad en cuestión. Por este motivo, me parece que son máximas que, si bien se refieren a la acción, no son susceptibles de una evaluación característicamente moral en un sentido kantiano.¹⁰¹ Sin apelar a ninguno de los criterios normativos que apunta el filósofo, puedo considerar esas máximas como negativas por el simple hecho de que me llevarán a consecuencias indeseables. En el terreno de moral, en cambio, pueden acarrear beneficios inmediatos y librarme de muchos inconvenientes nefastos, pero no por ese motivo se convierten en máximas que, a modo de una exigencia práctica y rigurosa dentro de un proyecto moral, deba yo forzosamente elevar a leyes universales.

El hecho de que haya máximas que animan la conducta del sujeto y que no son susceptibles de una evaluación de este tipo sugiere que no todo ámbito de acción debe

¹⁰¹ Sin pretender agotar el tema de esta evaluación, asumo para fines de mi investigación que esta evaluación podemos entenderla como un análisis sobre la naturaleza de las máximas que motivan la acción del ser humano a la luz del imperativo categórico. Cfr. Faviola Rivera, —Moralidad y virtud”, *Virtud y justicia en Kant*, México: Fontamara, 2003, pp. 87-96.

cifrarse en términos morales —aunque, por supuesto, estas máximas no conducirán al hombre a la desatención o la negligencia de sus deberes—. En otras palabras, parece ser que existe un terreno de acción en el cual nuestros propósitos pueden ser examinados sin apelar necesariamente al imperativo categórico. Esas máximas, a pesar de que no están normadas por este criterio, no deben generar disposiciones en el hombre que sean contrarias a las de su perfeccionamiento moral. En ese sentido, puedo reconocer que existe una prioridad claramente identificable sobre el tipo de máximas cuya universalidad debo procurar de manera necesaria, y las máximas que pueden rendirme beneficios inmediatos en planos que, quizás en un principio, no estén referidos de manera inmediata al terreno de la moral, pero que a su vez, como veremos a continuación, llegan a tener claras repercusiones dentro del mismo.

Como hemos comentado, las máximas de este segundo orden son las que encontramos en el párrafo cuarenta de la *Analítica de lo bello*. Se trata de máximas que son principios de acción de nuestro pensamiento, pero que no hacen referencia a éste únicamente, dada la interconexión de las distintas facultades humanas que plantea el filósofo prusiano.¹⁰² En el pensamiento reflexivo se opera con arreglo a estos principios y, como varios intérpretes han puesto de manifiesto, éste se puede manifestar en muy diversos terrenos.¹⁰³ Con este punto en consideración, la afinidad entre esteticidad y moralidad pasa a primer plano, la cual se extiende más allá de la practicidad interna en el carácter de la acción de la realización de los juicios y se inserta en el mundo mismo de la vida.

¹⁰² En este punto, sigo la línea interpretativa que Susan Neiman apunta: —[...]Kant's claim that reason is needed to provide systematization to the truths of the understanding is hardly a trivial matter or an afterthought. In seeking the explanation of experience reason seeks its systematization.” Susan Neiman, *The Unity of Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 70. La interconexión de las facultades cognitivas humanas permite establecer la afinidad y la correspondencia entre estética y moralidad.

¹⁰³ De manera particularmente ventajosa, como hemos visto, en el ámbito práctico. Cfr. Carlos Mendiola Mejía, *El poder de juzgar reflexionante*, México: UIA, 2008, pp. 127-144.

Esto ocurre gracias a la abstracción de todas las condiciones privadas del sujeto. Cuando el sujeto puede superar esos obstáculos se vuelve claro cuál es la extensión real de la facultad de juzgar reflexionante. Pensar en el lugar del otro no es de ninguna manera algo que se limite a los juicios estéticos o teleológicos. Muy por el contrario, esta exigencia se vuelve palpable en terrenos teóricos y prácticos en los que habitualmente nos desempeñamos. Cuando Kant dice que la máxima de —pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro” es una máxima de la facultad de juzgar,¹⁰⁴ no está señalando que se trate de una máxima que opera únicamente dentro de los límites de esta capacidad cognoscitiva — límites que, por lo demás, son imposibles de ser fijados, pues la facultad de juzgar los establece a voluntad, en vistas de los propios fines especulativos y prácticos del hombre—¹⁰⁵, sino que es distintiva o característica de esta dimensión cognitiva humana, la cual, en su carácter mediador, puede bien proceder conforme a ese principio en el ámbito teórico y, quizás de manera más significativa, en el de lo práctico.¹⁰⁶

Prueba clara de ello es la demostración de nuestra evaluación de máximas conforme a leyes morales. Lejos de ser una similitud o una coincidencia accidentales, creo que debemos de tomar en cuenta que, en la filosofía kantiana, todo ámbito donde el hombre pueda desempeñar su libertad ésta, casi forzosamente, aspira a una universalidad. El

¹⁰⁴ Cfr. *KU*, V, 295.

¹⁰⁵ No hay que olvidar lo que Kant dice en la primera introducción: La facultad de juzgar —søtorga [...] a priori a sí misma la *técnica de la naturaleza* como el principio de su reflexión.” *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, XX, 214. En su interpretación de este principio especulativo, Joachim Peter comenta con acierto: „Wenn die Beurteilung einer Zweckmässigkeit sich am Einzelnen als einem Produkt der Natura uf die Idee eines Naturzweckes beziehen muss, dann ist es legitim, dass diese Idee auch für alle jene Objekte in Anschlag gebracht wird, die als Natur Begriffen werden müssen.—Joachim Peter, *Das tranzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, Berlin: Walter de Gruyter, 1992, p. 197-

¹⁰⁶ En este punto, suscribo enteramente la opinión de Recki: „[...] ist es hier gänzlich ausgeschlossen, dass es sich um Fälle des genitivus obiectivus handel, Genitive die den Adressaten der Maxime jeweils bestimmen sollen —also etwa im Sinne von Maxime für den Gebrauch des Verstandes im Unterschied zu dem der Urteilskraft. Der Genitiv ist hier offenbar nicht zu verstehen im Sinne einer partikularen Geltung beispielsweise einer Maxime (die) für die Urteilskraft (gilt).—Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten*, , p. 121.

desprendernos de esas condiciones subjetivas permite la realización cabal de todos los proyectos y empresas, y en la medida que ejercitamos nuestra facultad de juzgar reflexionante nos aproximamos más a este objetivo fundamental que explícita o implícitamente tiene presente toda razón humana.

Liberarnos de tales condicionantes subjetivas incide no sólo en la coherencia de nuestros distintos proyectos sino también en la comunicabilidad y la inteligibilidad de éstos para los demás. Esta función reflexionante es, a mi juicio, la prueba definitiva de que Kant —contrario a lo que muchos han sugerido— plantea una razón en términos dialógicos y de revisión crítica frente a cualquier proyecto científico, postura moral o apreciación estética. Esta máxima libre del hombre, aplicada al ámbito de lo reflexivo, nos lleva a formular acuerdos y a establecer consensos, pero no de índole arbitraria o (exclusivamente) pragmática —como han querido hacer en ocasiones los filósofos de la ética del discurso—¹⁰⁷, sino acuerdos y consensos que se encuentran basados en la sólida presentación de argumentos fundados en lo real y en la justificación racional de los mismos.

II

El asentimiento estético y su formulación como un deber atenuado

Ahora bien, como se ha puesto de manifiesto en la tradición filosófica desde tiempos de Sócrates, todo diálogo debe remitirse necesariamente a ciertas condiciones y exigencias. Esas condiciones y exigencias, cuando se plantean de modo adecuado, se

¹⁰⁷ En este punto, suscribo la postura de Höffe con respecto a la cuestionable afirmación, tanto de Apel como de Habermas, de haber generado un paradigma de filosofía discursiva que fuera más amplio y sólido que el de la propuesta original kantiana. Cfr. Ottfried Höffe, *Categorical Principles of Law*, trad. Mark Migotti, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001, pp. 233-289.

formulan en función del tema en cuestión que se pretende investigar o a aclarar. Considero que uno de los méritos de la filosofía kantiana es haber detectado con gran agudeza cuáles serían las exigencias fundamentales de nuestros diálogos en las distintas esferas del pensamiento.¹⁰⁸ Así, por ejemplo, vemos que en la *Crítica de la razón pura*, en la parte intitulada “Canon de la razón pura”, Kant afirma una y otra vez que lo que él ha ido dilucidando a lo largo de toda esta compleja obra no ha de tomarse como un dogma de fe basado en una autoridad inapelable. Por el contrario, al percatarse de la importancia vital y fundamental que tienen las cuestiones metafísicas para el hombre, el filósofo deja claro que semejantes temáticas seguirán siendo abordadas y discutidas en tanto que son preguntas que, por su propia naturaleza, siempre tendrán una importancia vital y existencial para nosotros.¹⁰⁹ Eso no significa que haga de su propia postura algo trivial. Por el contrario, habiendo fijado los límites del dogmatismo y del escepticismo, Kant señala que una discusión racional debe aspirar al establecimiento de una filosofía crítica. Esto, por supuesto, en el ámbito del conocimiento humano, supone identificar con claridad cuándo estamos tratando con una opinión, cuándo con una creencia y cuándo con un saber.¹¹⁰ Sin temor de incurrir en una exageración, me parece que el criterio fundamental para nuestra discusión en este terreno es la capacidad de distinguir —de nuevo, una operación más de la

¹⁰⁸ Me parece que muchas lecturas de la filosofía de la modernidad asumen de manera poco crítica que se trata éste de un periodo de especulación donde no existe un pluralismo metódico o dialógico. El que Kant establezca principios específicos de cada esfera del conocimiento para distinguir cómo debemos proceder y, más importante para los fines de nuestra investigación, cómo debemos discutir acerca de los mismos pone de manifiesto que este tipo de lecturas, en el caso del filósofo de Königsberg, son necesariamente sesgadas. Pienso retomar este punto específico en un estudio posterior.

¹⁰⁹ Remito al *locus* clásico de las tres preguntas a las que la filosofía tendría que dar respuesta Cfr. *KrV*, A 825, B 853. Por otro lado, considero que este otro pasaje es sumamente representativo de la concepción del saber sostenida por Kant: —Esta forma, la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar, pero a la que se trata de aproximarse por diversos caminos hasta descubrir el sendero único, recubierto en gran parte a causa de la sensibilidad, y hasta que consigamos, en la medida de lo concedido a los hombres, que la copia hasta ahora defectuosa sea igual al modelo” (*KrV* A 838, B 866). La filosofía, pues, es pensada por Kant como una empresa cuya gradual realización sólo puede pensarse en términos colectivos y de cooperación.

¹¹⁰ *KrV*, A 820, B 848.

facultad de juzgar— cuándo nos estamos embarcando en una especulación sin elementos reales y cuándo nuestras creencias y nuestras prácticas se encuentran justificadas por principios de razón.¹¹¹

En el ámbito de lo práctico, la exigencia fundamental a la cual estamos sometidos es a la del deber. Sin tener la pretensión de elaborar en este breve espacio una reconstrucción de la propuesta moral kantiana, pienso que los agentes consideramos que podemos determinar autónomamente nuestra voluntad atendiendo precisamente a una discriminación de propósitos o intenciones que pueden motivarnos. Cito en extenso un pasaje por su gran relevancia para nuestra interpretación:

—La regla práctica es siempre un producto de la razón porque prescribe la acción como medio para el efecto considerado como intención. Sin embargo, para un ser en el cual el fundamento determinante de la voluntad no es únicamente la razón, esta regla es un *imperativo*, es decir, una regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla. Así pues, los imperativos tienen valor objetivo y son totalmente distintos de las máximas en cuanto que éstas son principios subjetivos. Aquéllos determinan las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente, únicamente respecto del efecto y suficiencia para el mismo, o bien, determinan sólo la voluntad, sea ésta suficiente o no para el efecto. Los primeros serían imperativos hipotéticos y contendrían meros preceptos de habilidad; los segundos, en cambio, serían imperativos categóricos y sólo ellos serían leyes prácticas. Así pues, las máximas son *principios fundamentales*, pero no son *imperativos*. Mas los imperativos mismos cuando son condicionados, es decir, cuando no determinan a la voluntad absolutamente como voluntad sino sólo por referencia a un efecto deseado, esto es, cuando son imperativos hipotéticos, son *preceptos prácticos* pero no *leyes*.¹¹²

¹¹¹ Cfr. *KrV*. A 841, B 869

¹¹² „Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein *Imperativ*, d.i., eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, dass, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperativen gelten also objektiv, und sind von Maximen, als subjektiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden. Jene bestimmen aber entweder die Bedingungen der Kausalität des vernünftigen Wesens, als wirkender Ursache, bloss in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben, oder sie bestimmen nur den Willen, er mag zur

Aquí se nos introduce un criterio fundamental para poder identificar un actuar moralmente recto: imperativos que determinan a la voluntad en términos de deber. Como bien dice el filósofo, esos imperativos tienen que representarse así dado que nuestra razón no gobierna indefectiblemente a nuestra voluntad. Lo que consideramos como correcto puede, en muchas ocasiones, no coincidir con aquello que apetecemos de manera más inmediata en aras de nuestro propio beneficio personal. Esa discrepancia no impide que se le pueda exigir a un ser racional que actúe conforme a los principios prescritos por la moral. Como agentes prácticos tenemos la obligación de examinar nuestras motivaciones y de cumplir con aquellos requerimientos que se correspondan con las normas concebidas por seres que comparten nuestra naturaleza.¹¹³ En concordancia con lo que se dice en la *Crítica de la facultad de juzgar*, vemos que debemos de librarnos de las condiciones privadas que determinan nuestro proceder —en este contexto, aquellas máximas que nunca pueden convertirse, propiamente, en imperativos morales— y procurar que nuestra conducta se vea animada por principios racionales que aspiren a una validez intersubjetiva.¹¹⁴

Con lo anterior, podemos fácilmente imaginarnos cuáles serían *grosso modo* las líneas metódicas para llevar a cabo una discusión moral en términos kantianos. En un diálogo de esa índole, tendríamos que ser capaces de justificar por qué una ética debe encontrarse basada fundamentalmente en principios de razón y no en principios empíricos como lo podrían ser la felicidad o los sentimientos morales. Asimismo, debería precisar con

Wirkung hinreichen sie oder nicht. Die erstere würden hypothetische Imperative sein, und blosser Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten; die zweiten würden dagegen kategorisch und allein praktische Gesetze sein. *KpV*, IV, 20.

¹¹³ Cfr. Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 188-225.

¹¹⁴ En una línea de argumentación análoga, Dulce María Granja crítica la afirmación de Apel según la cual el yo kantiano sería solipsista. Cfr. Dulce María Granja (coord.), ¿Es solipsista el 'yo' kantiano?, *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona: Anthropos, 1994, pp. 69-95.

qué herramientas disponen los agentes prácticos para poder juzgar cuándo las máximas, como principios de acción, pueden motivar real y efectivamente al hombre a obrar de manera moral. Finalmente, me parece, una discusión de esta naturaleza tendría que precisar cuáles son las exigencias —entiéndase con esto *deberes*— que de modo legítimo podríamos plantear a un ser humano.¹¹⁵ Esto tiene en mi opinión una importancia crucial ya que, como hemos visto, nuestra voluntad no siempre coincide con esos preceptos, por lo que nuestra representación de una vida moral, necesariamente, tiene que estar ligada al establecimiento de cierto tipo de deberes que regulen la interacción de los seres humanos y que proporcionen pautas para que éstos logren su propio perfeccionamiento ético. En este contexto, parece claro que no existe un requerimiento superior o más noble al cual nuestra razón práctica puede aspirar. Si hablamos de deberes, tenemos que remitirnos de manera forzosa al terreno de lo moral, pues ahí se encuentra el analogado principal que le otorga significado a dicho término.

Ahora bien, un elemento importante que la *Crítica de la facultad de juzgar* aporta a lo anterior es que también podemos hablar de deberes en un ámbito como el de la contemplación estética. Esto ocurre, por supuesto, de una manera mucho más atenuada y mucho menos enfática que en las discusiones de filosofía moral que Kant emprende en otras de sus obras. Más aún, el término de deberes se emplea en este ámbito por analogía. Eso queda de manifiesto en un pasaje clave del mismo párrafo cuarenta donde se discute la comunicabilidad de la experiencia estética:

¹¹⁵ La distinción que establece Kant entre deberes de obligación amplia y de obligación estricta en la *Metafísica de las costumbres* es un claro signo de cómo su análisis de esta realidad moral es todo menos unívoco y de cómo logra tematizar con gran éxito las distintas esferas de acción humanas. Cfr. Klaus Steigleder, *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart-Weimar: J.B.Metzler, pp. 241-275.

—Estabilidad de los seres humanos para comunicarse sus pensamientos también exige una relación de imaginación y del entendimiento para añadir a los conceptos intuiciones y a éstas de nuevo conceptos que confluyen en un conocimiento. Pero entonces la coincidencia de ambas capacidades de ánimo es legal, bajo la coerción de determinados conceptos. Sólo allí donde la imaginación, en su libertad, despierta al entendimiento y éste, sin conceptos, pone a la imaginación en un juego regular, se comunica la representación, no como pensamiento, sino como sentimiento interno de un estado teleológico del ánimo. [...]. Si pudiera suponerse que la mera comunicabilidad de un sentimiento tiene ya que llevar en sí un interés para nosotros (lo cual, sin embargo, no cabe concluir justificadamente a partir de la índole de un discernimiento meramente reflexionante), podría entonces explicarse a partir de dónde el sentimiento en el juicio del gusto se exige de todo el mundo, por así decirlo, como deber.”¹¹⁶

Recapitulando ciertos puntos de lo que hemos dicho en relación con el *sensus communis*, podemos decir que todo conocimiento busca escapar de condiciones meramente subjetivas y aspira legítimamente a que otros seres racionales lleguen a la asimilación del mismo. Esto, como también se ha subrayado, es una empresa que varía en su procedimiento y en sus resultados según el ámbito en el cual nos estemos desarrollando. En el pasaje antes referido, vemos que en la filosofía teórica es importante reconocer qué conceptos del entendimiento son referidos a las intuiciones que tenemos de los objetos. La veracidad de cierto juicio queda respaldada por esta actividad constitutiva de nuestro entendimiento. De esto parece seguirse, entonces, que una discusión sobre cómo está ordenada y estructurada nuestra experiencia se da en un terreno en el cual la libertad, entendida como capacidad de autodeterminación en el hombre, juega un papel mínimo o casi nulo, y, como bien apunta el filósofo en estas líneas, la cuestión a resolver es más de índole legal, en tanto que nosotros

¹¹⁶ „Die Geschicklichkeit der Menschen sich ihre Gedanken mitzuteilen erfordert auch ein Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes, um den Begriffen Anschauungen und diesen wiederum Begriffe zuzugesellen, die in ein Erkenntnis zusammenfliessen; aber alsdann ist die Zusammenstimmung beider Gemütskräfte gezeitlich unteder dem Zwange bestimmter Begriffe. Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regemässiges Spiel versetzt: da teilst sich die Vorstellung, nicht als Gendake, sonder als inneres Gefühl eines zweckmässigen Zustanes des Gemüts, mit. [...]Wenn man annehmen dürfte, dass die Blosser allgemeine Mitteilbarkeit seines Gefühls an sich schon ein Interesse für uns bei sich führen müsse (welches man aber aus der Beschaffenheit einer bloss reflektierenden Urteilskraft zu schliessen nicht berechtigt ist), so würde man erklären können, woher das Gefühl im Geschmacksurteile gleichsam als Pflicht jedermann zugemutet werde. *KU*, V, 293-294.

no elegimos con qué conceptos puros del entendimiento habremos de interpretar cierto fenómeno. Aquí, más bien, podemos hablar de que nuestro entendimiento procede convenientemente al aplicar de forma espontánea esquemas y conceptos a nuestras experiencias, otorgándoles a éstas inteligibilidad y sentido.

Ahora bien, lo que se dice inmediatamente después es que la comunicabilidad de nuestra experiencia estética ha de pensarse desde una perspectiva bastante distinta. La razón de ello es que en el ámbito de lo estético, como bien señala Kant a lo largo de toda la *Crítica de la facultad de juzgar*, no disponemos de conceptos que nos ayuden a determinar la corrección de nuestras apreciaciones estéticas. En el caso de dos observadores que difieran sobre la belleza de cierto objeto, es imposible que uno remita al otro a cierta instancia conceptual que le termine por aclarar, con objetividad indiscutida, por qué el objeto en cuestión es bello. El gusto, en ese sentido, no puede ser coaccionado como en el caso de la filosofía práctica, donde los principios racionales del deber prescriben la dirección hacia la cual el obrar moral de todos los seres racionales tendría que orientarse. En un tono tajante, el filósofo incluso llega a afirmar que —nohay ningún argumento demostrativo empírico para forzar el juicio del gusto de nadie” (*Also gibt es keinen empirischen Beweisgrund das Geschmacksurteil jemanden abzunötigen*).¹¹⁷ Estaríamos incurriendo en un dogmatismo metafísico y racionalista si creyéramos que podemos calificar ciertos atributos empíricos como necesariamente bellos en todos los objetos de la naturaleza o del arte. Otra clase de dogmatismo sería el que afirmara la existencia de ciertos conceptos a priori —Kant, en concreto, señala la —perfección”, como un concepto que

¹¹⁷ *KU*, V, 284.

algunos pretenden introducir en este campo—¹¹⁸ que convirtiera la experiencia en una serie de juicios lógicos y de subsunción. Tales caminos, después de la reflexión crítica en torno a la belleza, se muestran como improcedentes.

Eso, por supuesto, no quiere decir que todas las instancias para aclarar la naturaleza de nuestra experiencia estética se encuentren eliminadas. Todavía podemos apelar al sentimiento teleológico provocado por el juego libre de nuestras facultades como un criterio —mínimo, si se quiere, pero a la vez, suficiente— que aspira a la convalidación por parte de otros contempladores.¹¹⁹ En este sentido, nosotros estaríamos en todo nuestro derecho de pedirle a alguien más que ejercitara de manera activa y autónoma sus capacidades de discernimiento en la contemplación de un objeto, simplemente porque consideramos que el tener esa clase de experiencia es algo deseable por sí mismo. En otros términos, no queremos que esta convalidación se dé porque la clasificación óptima y exacta de todos los objetos bellos en el mundo nos reporte una utilidad —por decir un caso, nuestro interés no es el que posee un astuto curador de arte que pretende identificar las obras que mejor se puedan vender en el mercado de subastas o los que lleven más público a una exhibición—, sino por el simple y sencillo hecho de que disfrutamos enormemente de contemplar un objeto bello y suponemos por analogía que otros sujetos dotados de las mismas facultades que nosotros habrán de experimentar lo mismo. El que yo quiera que otras personas

¹¹⁸ Cfr. *KU*, V, 226-229. A este respecto, tanto Zammito como Menzer identifican a Baumgarten como el principal interlocutor con el que Kant discute: Cfr. John Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, pp. 19-21; Paul Menzer, *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, Berlin: Akademie Verlag, 1952, pp. 36-42.

¹¹⁹ A este respecto, concuerdo ampliamente cuando afirma lo siguiente: —Although the pleasure resulting from the awareness of this purposiveness of form is subjective, the awareness itself must be intersubjective as a necessary condition for communication in general or for cognition; it is a common sense, and hence there is a basis for the universal validity of judgments of taste. Precisely for this reason Kant's investigation of aesthetics turns out to be a work on the faculty of judgment as a whole.” Donald W. Crawford, —Reason-Giving in Kant's Aesthetics”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 28, no. 4, (1970) p. 507.

compartan el deleite que yo experimento habla más bien de una actitud gratuita y desinteresada del sujeto, la cual, por analogía, resulta tremendamente afín a la idea de actuar por puro respeto a las leyes morales.

Recordemos que, en el terreno de lo estético, tendemos a confundir los juicios de belleza con juicios de utilidad o placer. Otro factor importante es que en una cultura puede asociarse la belleza típicamente con ciertos objetos y nosotros, al pertenecer a semejante contexto histórico y social, podemos espontáneamente predicar belleza de los mismos, sin nunca habernos propiamente entregado a la tarea de una apreciación autónoma en la que tomemos una postura fundada a ese respecto. Lo que pretendemos con el ejercicio cabal de la facultad de juzgar es escapar de todas esas limitantes que inciden no sólo en las capacidades de un individuo como contemplador de belleza sino en las capacidades en su conjunto de un grupo dado de individuos. Si mi enjuiciamiento es realmente autónomo, yo no sentiré más placer en la contemplación de un objeto por saber que a otra persona le gusta también, pues de ser así yo dejaría que factores extrínsecos incidieran en ella. Más aún, todo el mundo podría oponerse a que yo considere como bello un objeto que ellos juzgan como nimio y deleznable. Sin embargo, la inteligibilidad mínima de la experiencia estética me permite pensar que un sujeto que se haya liberado de ciertas condiciones privadas podrá concordar con mi delectación. En ese sentido, yo deseo que los otros concuerden con mis apreciaciones, pero Kant afirma con tanta radicalidad la dimensión libre del juicio en este ámbito que, a pesar de que esa concordancia nunca ocurra en la práctica, eso no afectaría en nada la validez de mis juicios de gusto.

Valga la pena la insistencia en este último punto: el que semejante concordancia nunca se cristalice en la experiencia de manera perfecta y que la divergencia radical sea la moneda de cambio en materia de gusto no son argumentos lo suficientemente sólidos para

refutar o desechar la propuesta kantiana. La razón de esto estriba en que Kant sólo ha querido esbozar en su estética la posibilidad de “juicios de gusto puros” —como los que se dan, preponderantemente, en el ámbito de la belleza libre—¹²⁰ en los que los conceptos que posee un espectador no obligan al mismo a juzgar un objeto de tal o cual forma. Mostrar después de todo este proyecto crítico que algo así como un juicio puro de gusto es posible —una suposición que, para propósitos hermenéuticos de la obra de Kant, asumo en esta investigación— es lo que, a final de cuentas, me permite plantear una exigencia razonable de asentimiento por parte de los demás. El punto clave de esto, como lo menciona el pasaje del párrafo cuarenta antes referido, es que esa exigencia razonable la pensamos por analogía como un deber (*Pflicht*). Es por analogía en tanto que, a diferencia del campo de la moral, no contamos en la estética con conceptos que prescriban nuestro actuar y no existe un interés como el práctico de instaurar un reino de los fines en el mundo sensible.¹²¹ De contar con estas especificaciones, quedaría claro que el llegar a una norma del juicio sería una exigencia tan estricta como las que encontramos en la esfera de lo ético. En realidad, como se ha mencionado, si otro no siente el mismo gozo que yo cuando contemplo la naturaleza o una obra de arte, eso a final de cuentas no incide significativamente en mí, en tanto que la otra persona sería la que careciera de esa experiencia vital y no yo. Sin embargo, por todo lo anterior que se ha mencionado, podríamos suponer que sería *preferible* que eso no ocurra, en tanto que el juicio de gusto no debe valer *egoístamente*, sino necesariamente de manera *pluralista*, de acuerdo con su naturaleza interna, esto es, por sí mismo y no por mor de los ejemplos que otros dan de su gusto” (*Wenn also das Geschmacksurteil nicht für egoistisch, sonder seiner innern Natur nach, d.i. um sein selbst,*

¹²⁰ *KU*, V, 229-230.

¹²¹ Cfr. Thomas E. Hill Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press, 1992, pp. 58-67.

nicht um der Beispiel willen, die andere von ihrem Geschmack geben, notwendig als pluralistisch gelten muss).¹²²

Como somos capaces de concebir juicios de gustos que radiquen, no en la autoridad de las otras personas, sino en la disposición libre del sujeto, podemos requerir —si se quiere, al modo de una petición amable, pero no por ello menos fundada o válida— que las otras personas asuman las máximas del *sensus communis* que hemos revisado anteriormente y puedan entregarse a la contemplación característicamente estética, en la que nos desprendemos de consideraciones utilitarias, de disposiciones netamente hedonistas, y de prejuicios que hemos heredado del mundo cultural en el cual estamos situados. El reconocimiento de esta posibilidad abre las pautas de plantear requerimientos a espectadores que puedan asumir cabalmente esta labor y puedan solicitarse los unos a los otros el asentimiento en relación a sus respectivas experiencias. Esta exigencia ideal que se encuentra presente en nuestras prácticas estéticas nos hace ver por qué no es un sinsentido hablar de deberes en el ámbito de la estética kantiana. Por supuesto, se trata de una exigencia atenuada y que siempre tendrá como punto de anclaje la analogía con el deber moral, pero en tanto que se encuentra fundada en la libertad humana, resulta ser legítima.

¹²² *KU*, V, 278.

Capítulo IV

La belleza como símbolo de la moralidad

I

El símbolo y la pluralidad reflexiva

Es el momento en nuestra investigación de tocar el tema de la “belleza como símbolo de la moralidad”, toda vez que éste nos permitirá ahondar, con mayor profundidad, en esta vinculación entre estética y moralidad que nos ha venido ocupando. El parágrafo 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar* es el lugar clave donde Kant aborda esta temática. A pesar de que se trata de un parágrafo particularmente breve en su extensión, no es del todo fácil comprenderlo en toda su complejidad debido a la gran cantidad de elementos que presupone. En el presente capítulo, trataremos de elucidar cuáles son las bases teóricas del mismo y ver así cómo se integra dicha discusión, de manera particularmente destacada, con el resto de varias tesis capitales de la filosofía moral kantiana.

El parágrafo comienza afirmando que los conceptos del entendimiento pueden ser “exhibidos” de modo directo. En otros términos, uno puede trasladar éstos a un plano de representación empírica, dentro del cual es posible establecer la continuidad y la vinculación entre intuiciones y conceptos. Este desarrollo contrasta con la imposibilidad, en el plano de la razón, de efectuar semejante tránsito, ya que no hay nada más opuesto a lo sensible que las ideas regulativas —ideas que, como Kant ha señalado con gran énfasis en sus obras previas, constituyen un recurso y un soporte para el agente en su desempeño práctico. El carácter innovador en este respecto, como bien lo ha advertido Zammito, es que

en la tercera de sus *Críticas* Kant desarrolló la posibilidad de que semejantes ideas fueran exhibidas indirectamente mediante *símbolos*.¹²³ El término “símbolo”, en este contexto, funciona bajo la forma de una analogía, la cual permite al entendimiento pensar una realidad sensible como algo que apunta hacia el contenido de las ideas de la razón. La inteligibilidad de la propuesta kantiana radica, en buena medida, en la comprensión de esta particular concepción de la noción de símbolo, misma que, dicho sea de paso, resultará coherente con el conjunto de su filosofía.

Por supuesto, en las *Críticas* previas se había hecho patente la necesidad de que el contenido de ciertas ideas o principios de razón fueran exhibidos. El desarrollo novedoso que encontramos en estas páginas radica en que a la capacidad de representación indirecta que poseen las ideas se le caracteriza como una exhibición simbólica. Más aún, esto lo encontramos dentro de un contexto en el que se ha venido señalando la importancia del juicio reflexionante en distintos terrenos del pensamiento y la acción. Traigo esto a colación porque la capacidad del ser humano de realizar juicios reflexionantes será, como veremos, la condición de posibilidad misma de que uno reconozca a un símbolo como lo que verdaderamente es. La capacidad de reflexión que posee el hombre le permite comprender

¹²³ John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, p. 273. Lo que dice Zammito en esa misma página confirma también la hipótesis de la cual se desprende la siguiente parte de nuestra investigación: “Eighteenth-century aesthetics fundamentally sought to liberate the realm of aesthetics from its submission to ethics, or, in another formulation, to distinguish a kind of feeling in which no desire was implicated, but with this phrase [Of Beauty as Symbol of Morality] Kant dramatically reintroduced the bond between the aesthetic and the ethical. Yet he wished to restore the linkage not discursively, not cognitively, but only symbolically.” Lo que Menzer apunta sobre este punto también será relevante de cara a lo que pretendo demostrar: “Der Satz von der Schönheit als einem Symbol der Sittlichkeit kann als die klassische Formel bezeichnet werden, durch die der Charakter der Kantischen Ästhetik ausgesprochen wird. Dass die Schönheit nur ein Symbol der Sittlichkeit genannt wird, sichert ihr Autonomie. Die Lust an der Form der Gegenstände verfällt nicht der sittlichen Beurteilung. Diese Lust ist aber andererseits nicht ein passives Aufnehmen, vielmehr das Gefühl von der Spontaneität der Erkenntniskräfte. Hier ist der Punkt, wo das ästhetische Gefühl sich mit dem moralischen berührt, da beide ihren Grund im Bewusstsein einer Freiheit haben.” Paul Menzer, *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, p. 187.

que ciertas manifestaciones sensibles no se agotan en sí mismas sino que remiten o apuntan hacia contenidos racionales de una naturaleza más elevada.

Veamos ahora con mayor detalle cuál es la base de este proceder analógico. En términos de Kant lo que se representa mediante una exhibición indirecta o una “hipotiposis simbólica” no es en sí misma la idea de razón que trata de ser expresada, sino otro contenido o concepto que es semejante, en un aspecto particular, a la idea de razón en cuestión. Como se puede apreciar, se trata de un procedimiento un tanto distinto al de la esquematización de los conceptos en el plano epistemológico —el cual es también, según el propio filósofo, otra forma de representación o exhibición de conceptos—, pues ahí vemos que los esquemas operan como reglas o procedimientos de la imaginación mediante los cuales, en el caso de los objetos empíricos, asociamos cierto concepto con una imagen particular. Reconstruir la visión kantiana del esquematismo es una tarea que excede por mucho los márgenes de este trabajo. Creo, sin embargo, que una tesis comúnmente aceptada de dicho apartado de la *Crítica de la razón pura* es que la misma regla de asociación que funge como mediadora entre un concepto y una intuición es un esquema: es decir, un modelo o patrón de representación mediante el cual podemos fijar la correspondencia entre conceptos e intuiciones.¹²⁴ Es una correspondencia que parece ser bidireccional en el caso del conocimiento empírico: por un lado, el esquema hace posible que uno se forme un concepto de ciertos objetos empíricos —por ejemplo, la formación del concepto de casa después de apreciar la casa particular en la que uno vive—, por otro lado, el esquema posibilita un “descenso” del concepto a la intuición mediada, de manera que la

¹²⁴ Me parece que, a pesar de la marcada divergencia intelectual de los siguientes autores sobre el tema, éste es al menos un punto en el cual coincidirían: Peter Krausser, Kant’s Schematism of the categories and the problem of pattern recognition, *Synthese*, 33 (1976) pp.175-92; Claudio Rocca, Schematismus und Anwendung, *Kant-Studien*, 80 (1989), pp.129-154. Michael Pendlebury, Making Sense of Kant’s Schematism, *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995), pp. 777-797.

próxima vez que uno ve esa casa ya no se construye nuevamente el concepto, sino que a través del mismo esquema uno reconoce que la diversidad de esa intuición corresponde con el concepto que ya uno se formó previamente.¹²⁵

Kant dirá incluso que el esquema de un concepto es “la representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto [...]”.¹²⁶ En otras palabras, cuando estamos refiriéndonos a objetos empíricos, el esquema apunta hacia una imagen —el esquema no es, en estricto sentido, la imagen misma— que tiene un valor cognitivo bastante particular: por un lado, la imagen concreta nos hace ver lo general y, por otro lado, la condición de inteligibilidad de algo “general” para nosotros es que podamos asociar eso mismo que llamamos general con un objeto particular. El esquematismo es, en suma, el proceso de universalización por el cual uno puede representarse imaginativamente cierto objeto. Por supuesto, como se puede apreciar a primera vista, a Kant lo que más le interesa abordar en ese apartado de la *Crítica de la razón pura* no son tanto los esquemas referidos a ciertos objetos sensibles sino los esquemas trascendentales. Con los conceptos puros del entendimiento (categorías), en efecto, no existe la posibilidad de llevarlos hacia ninguna imagen. Solucionar este problema es de crucial importancia dentro del sistema crítico, pues lo que ahí está en juego es que los conceptos puros del entendimiento puedan ser efectivamente referidos a los objetos sensibles manifestados por la intuición. Lo único a lo que una categoría puede ser remitida es a la misma forma de la sensibilidad interna: el tiempo. Los esquemas de las categorías no

¹²⁵ En esta línea de investigación, me parece que la autora que mejor ha abordado este punto es Beatrice Longuenesse, la cual ha mostrado convincentemente cómo la formación de conceptos empíricos mediante un procedimiento de reflexión no entra en conflicto con las condiciones a priori del conocimiento que establece Kant. Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, Nueva Jersey: Princeton University Press, p.12.

¹²⁶ “Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.“ *KrV*, A 140, B 180.

son otra cosa más que los múltiples aspectos que tiene el tiempo como forma pura de nuestra sensibilidad.

Como se deja ver, se trata de un procedimiento que, dentro del lenguaje de las dos introducciones a la tercera *Crítica*, podemos calificar en la mayoría de sus aspectos como *determinante*, en la medida en que, una vez que ya poseemos un concepto, nosotros tenemos la capacidad de descender desde el plano de la universalidad y referirlo o exhibirlo en instancias particulares.¹²⁷ Sin embargo, Kant llega a afirmar, en un tono tajante, que las reglas de asociación del esquematismo trascendental constituyen un misterio que difícilmente lograremos desentrañar.¹²⁸ A pesar de que el carácter particular de estas reglas de asociación no nos resulta manifiesto, para Kant es un hecho innegable que operamos todo el tiempo con ellas y que constantemente realizamos el tránsito intelectual entre estas esferas. Lo interesante de esto, en el caso de los objetos sensibles, es que parece que no todos los seres humanos tenemos la misma capacidad de formarnos conceptos sobre un objeto y de referirlo posteriormente a una diversidad de instancias mayor, por más ordinario y común que resulte el mismo dentro de la vida cotidiana. Por craso que resulte ser este ejemplo, me parece que podría ser ilustrativo: una persona occidental y una oriental pueden poseer el concepto de “cubierto”, entendido por éste un utensilio que resulta útil para llevarnos alimentos a la boca, pero si son personas particularmente poco imaginativas y

¹²⁷ La síntesis de lo que son los juicios determinantes y reflexionantes que hace Dulce María Granja me parece particularmente acertada: “El juicio determinante: va de lo general a lo particular. Lo universal (regla, principio o ley) es dado y el juicio hace entrar a un individuo o caso particular en una clase. Esta subsunción o inclusión de lo especial en lo general se hace en función de una regla, principio o ley. Por ello el juicio determinante parte de lo general como lo dado y va a lo particular. El juicio reflexivo o reflexionante: va de lo particular a lo general. Lo particular es dado y sobre él se debe encontrar lo universal. Busca lo general en lo especial. El juicio reflexivo logra, mediante la espontaneidad o actividad mental del sujeto, otorgar un alcance general e independiente de la experiencia a algo que aparece dado a la sensibilidad.” Dulce María Granja, “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, pp. 126-127.

¹²⁸ „Dieser Schematismus unseres Verstand in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abräthen und sie unverdeckt vor Augen legen werden.“ *KrV*, A 141, B 181.

tremendamente apegadas a su tradición cuando traten de “exhibirlo” o de llevarlo al plano de las imágenes —sea esto un simple ejercicio mental— lo identificarán sin más con objetos físicos muy particulares y completamente distintos entre sí. Es más: pensarán que el concepto se agota enteramente en ese objeto que su contexto cultural les ha mostrado como cubiertos. Pero no habría que descartar, por ejemplo, la capacidad de una persona de ver más allá del objeto usualmente asociado con ese concepto y, concebir la idea de un cubierto abstracto, de modo que esa persona podría utilizar ingeniosamente cualquier otro artefacto para llevarse comida a la boca, en caso de estar varado en una isla desierta donde no hubiera cubiertos occidentales ni orientales. Esta exhibición es directa, como bien dice Kant, porque termina remitiendo el concepto a cierta realidad puntual y concreta, y lo misterioso de la misma parece ser el genio o ingenio de la persona en cuestión —una capacidad, en los términos que esto deja a relucir, prácticamente innata— de saber utilizar y emplear de manera más creativa nuestras capacidades conceptuales. Claro que todo lo anterior se referiría, de modo particular, al conocimiento empírico: semejante diversidad de aplicación no ocurre con los esquemas de las categorías puras, donde el proceder de la imaginación no puede generar ninguna imagen empírica adecuada para los mismos. La objetividad de la experiencia no estaría garantizada si el esquema de cada concepto trascendental no fuera el mismo para todos. El tiempo mismo, como ilación sucesiva de las distintas representaciones, es en última instancia a lo que terminamos remitiéndonos cuando queremos imaginarnos en abstracto lo que serían la causalidad o la substancia, por sólo mencionar las categorías que empleamos con mayor asiduidad.

Ahora bien, en el proceso reflexionante de simbolización en la *Crítica de la facultad de juzgar* vemos que existen tanto elementos determinantes como reflexivos. En un primer momento, llevamos a cabo un juicio mediante el cual aplicamos cierto concepto a un objeto

sensible, para después pensar, mediante el concepto empírico, tal idea o concepto al que nos referimos en un primer momento, en lo que sería un proceso de índole *reflexionante*. Dicho esto en otros términos, nosotros *elegimos* cierto objeto con el cual representar un contenido intelectual. Ahí, en ese momento, realizamos una operación cognitiva de naturaleza determinante, en tanto que vamos desde un concepto que posee cierta generalidad hacia cierto objeto empírico singular. Una vez que esto se lleva a cabo, el agente tiene la capacidad de tomar el objeto empírico *como si* en verdad fuera la idea en cuestión. Las reglas de reflexión simbólica, a diferencia de las reglas del esquematismo de la imaginación trascendental, son escogidas de forma deliberada por los individuos mediante la facultad de juzgar: por decirlo de una forma más ilustrativa, nosotros elegimos las reglas por las cuales pensaremos acerca de algo. De este modo, somos capaces de discutir o de abordar un tema de naturaleza sumamente abstracta remitiéndonos a una instancia sensible que hace posible delimitar el objeto de estudio y, sobre todo, que permite a quienes discurren sobre el mismo imaginarlo de mejor forma. Parece incluso que el éxito de cierto símbolo consiste justo en que, para aquellos que se refieren al mismo, éste sea un objeto fácil de evocar y que a su vez permita trazar continuamente los paralelismos y los vínculos teóricos que los interlocutores consideren pertinentes. Cuando uno quiere introducir un símbolo a un plano discursivo, lo que procura precisamente es escoger una imagen que sea adecuada para abordar la complejidad conceptual del tema a tratar.

Lejos de ser un procedimiento complicado y abstruso, Kant señala que en la vida diaria la gente emplea este recurso, con gran frecuencia y soltura, en su lenguaje cotidiano. Sobra decir que en el terreno de la filosofía hay innumerables símiles que han servido prolíficamente para explicitar ciertas teorías o ahondar en las características de determinados conceptos. El caso más sobresaliente, a este respecto, es sin duda el de

Platón: una lectura que se puede hacer del tema de los mitos de su filosofía es la que considera a los mismos como símbolos de representación y discurso que facilitan abordar cierto tipo de tema, toda vez que contar con caracterizaciones tan detalladas y literariamente abundantes nos ayuda a visualizar de mejor forma realidades que quizás en un primer momento no resultan tan próximas. Por otro lado, hay imágenes u objetos sensibles que, dentro de ciertos horizontes culturales, son ampliamente difundidos, de modo que cualquiera que contemple una representación gráfica de cierto objeto u oiga una alusión lingüística al mismo, sabrá que éste opera en realidad como un símbolo y que la red de significados a los que conduce es amplia y diversa.

Esto es lo que apreciamos en los famosos ejemplos que proporciona Kant para ilustrar este tema. La manera en cómo una realidad sensible es susceptible de convertirse en un objeto de pensamiento por analogía resulta aquí bastante clara:

“De este modo, un Estado monárquico, cuando se rige por leyes populares internas, se representa por un cuerpo animado, pero cuando lo rige una única voluntad absoluta se representa mediante una máquina (como, por ejemplo, un molino de mano), mas en ambos casos sólo se representa simbólicamente. Pues entre un Estado despótico y un molino de mano no hay, ciertamente, ninguna similitud, pero sí la hay entre las reglas para reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad.”¹²⁹

Como hemos venido diciendo, el razonamiento que Kant nos sugiere en esta instancia es de naturaleza típicamente analógica. Por supuesto, no existe un rasgo físico determinante que nos induzca a homologar conceptos tales como los de Estado monárquico y despótico con una máquina. Lo que quiero decir con esto es que no existe una necesidad

¹²⁹ „So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine blosse Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur symbolisch vorgestellt. Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen den Regeln, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren.“ *KU*, V, 256-257.

epistémica que nos obligue indefectiblemente a ligar tal concepto con tal o cual objeto — necesidad que sí existe en el plano epistemológico de la correspondencia asociativa entre conceptos e intuiciones. Lo que sí podemos encontrar, en cambio, es una similitud en nuestra forma de razonar entre un Estado con tales características y una máquina. Así pues, nosotros podemos asumir —o, si se quiere emplear otro término, “pretender”— que tal objeto tiene un *modus operandi* parecido en varios aspectos al de una organización humana compleja y sofisticada. Aunque Kant en ningún momento señala que tales símbolos fueron pensados por otros filósofos anteriormente, es de resaltar el buen tino en la elección que hace de estos ejemplos, toda vez que representan posturas políticas paradigmáticas de la tradición filosófica occidental. En concreto, es curioso notar que Platón y Hobbes adoptan el símbolo del cuerpo —aunque en un sentido bastante distinto— para ejemplificar el tipo de Estado ideal por el cual ellos abogan. Para ilustrar este punto, presento en extenso dos citas de Platón y una de Hobbes. La primera cita de Platón que introduzco habla de cómo el continuo contraste entre un hombre y un Estado resulta esclarecedor para una investigación sobre la justicia —ahí todavía no se menciona explícitamente que el Estado sea como un hombre, pero el método comparativo que emplea Sócrates al menos así lo sugiere—, mientras que la segunda abiertamente sostiene, en el marco de una discusión sobre la propiedad privada, que el Estado bien ordenado experimenta las alegrías y las desgracias de modo unitario tal como si fueran los placeres y los dolores de un cuerpo. La cita de Hobbes describe, por su parte, el nacimiento mismo de una organización política.

“Te lo diré —conteste—. Hay una justicia propia del individuo;
¿y no hay también una justicia propia del Estado?
—Claro que sí —respondió.
—¿Y no es el Estado más grande que un individuo?
—Por cierto que más grande.

—Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño.”¹³⁰

“—Por lo tanto, el Estado mejor gobernado es aquel en que más gente dice lo „mío’ y lo „no mío’ referidas a las mismas cosas y del mismo modo.

—Y con mucho.

—¿Y no será éste el que posea mayor similitud con el hombre individual? Por ejemplo, cuando uno de nosotros se golpea un dedo, toda la comunidad del cuerpo se vuelve hacia el alma en busca de la organización unitaria de lo que manda en ella, y toda ella siente y sufre a un tiempo, aunque sea una parte la que padece, y es así como decimos que „al hombre le duele el dedo’. Y el mismo argumento cabe respecto a cualquier otra parte del hombre, en cuanto al dolor por la parte que padece y el placer por el alivio de su dolor.

—El mismo efecto —repuso Glaucón—. En cuanto a lo que preguntas, el Estado mejor organizado políticamente es el más similar a un hombre.”¹³¹

“La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos, ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte*; y los *nervios* qué son, sino diversas *fibras*; y las *articulaciones* sino varias *ruedas* que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero [...].”¹³²

Con estas citas, no pretendo de ninguna forma entrar en una discusión pormenorizada de la filosofía política de estos dos pensadores. Más bien, lo que quisiera resaltar con tales pasajes es, en primer lugar, cómo un mismo objeto del pensamiento como

¹³⁰ *República* 368e-369a. Utilizo la siguiente edición para la traducción: Platón, *Diálogos*, IV, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1986.

¹³¹ *República* 462d.

¹³² Thomas Hobbes, *Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México: FCE, p. 3.

lo es el Estado puede asociarse de formas tan diversas con una misma realidad física, la cual sería en este caso el cuerpo humano representado como un complejo orgánico o como un autómatas. El nexo que se forma entre uno y otro símbolo tiene, en principio de cuentas, motivaciones heterogéneas: Platón y Hobbes poseen concepciones antropológicas que los conducen a plantear, de modo casi antagónico, los términos en los que ha de cifrarse toda convivencia social. La concepción que tienen del mundo físico y, más puntualmente, de la interacción entre el cuerpo y el alma son también opuestas, en la medida que el primero entiende a la persona humana como un compuesto hilemórfico, mientras que el segundo sostiene una teoría con una tendencia marcada hacia el materialismo y el mecanicismo. Aunado a lo anterior, estos dos filósofos poseen nociones muy diferentes sobre cómo ha de ejercerse en la práctica el mando y el dominio políticos.

A pesar de la absoluta divergencia que puede existir entre los seres humanos sobre la organización y la función del Estado, lo que tendríamos que decir con Kant es que somos igualmente capaces de representarnos símbolos adecuados para propuestas teóricas tan divergentes. Por un lado, es un ejercicio voluntario el vincular una realidad conceptual con un determinado objeto físico: el símbolo del primero bien pudo ser una planta u otro animal, mientras que el segundo bien pudo utilizar para estos efectos un aparato tan mundano como un reloj, tal como lo hace Descartes en su tratado de *Las pasiones del alma* para ilustrar la diferencia entre una persona viva y una muerta.¹³³ Otro ejercicio igual de voluntario es seguir determinadas reglas de reflexión —y no otras— para establecer

¹³³ “Con el objeto de evitar este error, debemos pensar que la muerte no se verifica jamás por culpa del alma, sino únicamente porque se corrompe alguna de las partes principales del cuerpo; y que entre el cuerpo de un hombre vivo y el de uno muerto hay la misma diferencia que entre un reloj (*u otro autómatas cualquiera, es decir, una máquina que se mueve por sí misma*) cuando está andando y lleva en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales está destinado con todo lo que se requiere para su acción, y el mismo *reloj (u otra máquina)* cuando está solo y cesa de obrar el principio de su movimiento.” René Descartes, *Las pasiones del alma*, trad. Alberto Palcos, México: Ediciones Coyoacán, p. 28. El subrayado es mío.

paralelismos entre diversas realidades. En la cita de Platón, esto es muy evidente, ya que Sócrates afirma ahí que el continuo contraste y vaivén entre lo particular (el individuo) y lo general (el Estado) conducirá a un entendimiento cabal de la virtud de la justicia en cualquiera de sus múltiples manifestaciones. El ejercicio dialéctico que sugiere Sócrates para una investigación de este tipo es, en última instancia, una metodología que *él* considera conveniente para abordar semejante temática. A tal punto esto resulta un ejercicio libre que no todos los pensadores que han hecho filosofía política posteriormente han decidido establecer estos paralelismos sobre los fundamentos teóricos de esta analogía. En otros términos, la naturaleza de esta clase de cuestiones no obliga a uno a seguir necesariamente un único camino de investigación. El objeto permite un pluralismo metódico para su estudio y su reflexión y, por ende, da pie a distintas y variadas caracterizaciones simbólicas. Desde una perspectiva kantiana, lo que se podría decir es que, habiendo fijado cierto objeto como símbolo, nosotros podemos determinar libremente cuáles serían las pautas más adecuadas para pensar y reflexionar sobre el mismo.

Lo que también resulta interesante de los ejemplos ya mencionados es que, dentro de esas reglas de reflexión, algo que podemos establecer es el tipo de causalidad subyacente a los símbolos. En el caso del cuerpo del Estado platónico —el cual es un cuerpo vivo que actúa con espontaneidad y con la capacidad de ser autárquico— utilizamos para su reflexión un modelo que hace énfasis en la conexión orgánica entre sus distintos miembros. Este modelo, como se puede apreciar, es una instancia típicamente teleológica en la cual pretendemos vincular las partes con el todo, y donde incluso podemos suponer que la *libertad* opera como un modo peculiar de causalidad. Cuando la analogía permite establecer una regla o un principio de organización que guíe la reflexión sobre objetos sensibles e intelectuales, nosotros podemos considerar a un objeto simbólico, ya sea como parte del

reino de la naturaleza o como parte del reino de la libertad.¹³⁴ La comprensión adecuada de símbolos de esta índole parece exigir que uno tenga presente la importante distinción crítica según la cual los objetos pueden ser considerados tanto en su aspecto nouménico como fenoménico. Esto, dado el propósito explícito que Kant pretende alcanzar con esta obra, no debe parecernos de ninguna forma extraño. En efecto, como se hizo mención en la introducción de este estudio, la *Crítica de la facultad de juzgar* presenta varios escenarios donde el tránsito entre estos terrenos aparentemente irreconciliables de la naturaleza y de la libertad se efectúa de modo palpable. Así pues, el símbolo estético se muestra como una instancia particularmente favorable para apreciar la unidad de las facultades humanas como pertenecientes a un mismo intelecto.

II

La analogía de la reflexión estética y moral

Ahora bien, cuando después de este esbozo general de lo que es un símbolo Kant aclara a continuación que la belleza es un símbolo de la moral, lo que en realidad pretende decir es, como apunta Henry Allison, que existe un isomorfismo lo suficientemente significativo entre la reflexión sobre lo bello y lo moral, de modo de modo que la primera actividad puede ser considerada como un analogado sensible del segundo.¹³⁵ Este punto resulta crucial para todo el sistema crítico y, en concreto, para las pretensiones del juicio

¹³⁴ La analogía, como bien apunta Recki, no consiste en la analogía entre belleza y moralidad, sino en el modo de reflexionar sobre ambos: „Nicht die Ähnlichkeit zwischen dem Schönen und dem Guten ist mit Kants Analogieformel also behauptet, sondern die Ähnlichkeit in den Weisen, über beide zu reflektieren.“ Birgit Recki, „Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks“, *Kritik der Urteilskraft. Kommentar.*, Berlín: Akademie Verlag, 2008, p. 196.

¹³⁵ Cfr. Henry Allison, *Kant's Theory of Taste*, p. 255.

del gusto, ya que la universalidad legítima a la que aspiran los juicios estéticos depende de esta singular condición:

“Ahora bien, afirmo que lo bello es el símbolo del bien moral; y que sólo bajo esta consideración (una relación que le es natural a todo el mundo y que también se exige de todos los demás como deber) gusta con una pretensión a la adhesión de todos los demás, donde el ánimo se hace al mismo tiempo consciente de un cierto ennoblecimiento y elevación sobre la mera receptividad de un placer por medio de las impresiones de los sentidos, y también aprecia el valor de otros según una máxima similar de su facultad de juzgar.”¹³⁶

La contemplación tiene como consecuencia un ennoblecimiento por parte del intelecto de quien lo juzga en tanto que éste opera libremente sin remitirse a esquemas o conceptos que determinen el curso de la contemplación placentera que se está llevando a cabo. La experiencia estética abre de modo único las puertas a un libre juego de la imaginación: una actividad intelectual que, por su condición peculiarísima, enaltece la condición y el estado de nuestra propia mente. Este ennoblecimiento tiene como contrapartida los apetitos fisiológicos y las necesidades de índole pragmática que posee el hombre. No quiero sugerir de modo alguno que Kant pensara que el hombre no deba gozar de estos últimos; sin embargo, es notorio a juicio del filósofo que existe una diferencia cualitativa importante entre unos y otros: la utilidad o el placer corpóreo son cosas de las que uno puede gozar pero cuyo fundamento mismo excede los márgenes de mi propia capacidad de autodeterminación. En otras palabras, uno se mantiene en estos placeres, en mayor o menor medida, como un espectador inerte que aprecia cómo ciertos requerimientos

¹³⁶ „Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten; und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die Jedermann natürlich ist, und die auch Jedermann, andern als Pflicht zumutet) gefällt es mit einem Anspruche auf jedes andern Beistimmung, wobei sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist und anderer Wert auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urteilkraft schätzt.“ *KU*, V, 258.

materiales son cumplidos. Por otro lado, el espectador de la experiencia estética, de acuerdo con Kant, se involucra completamente con sus facultades en la contemplación de lo bello, de modo que puede terminar reconociéndose como el coautor mismo de su delectación. Si bien este rasgo no se hace del todo explícito dentro de este breve párrafo, considero que esta interpretación resulta coherente con el resto de la exposición de Kant, pues permite elucidar uno de los varios motivos que explican por qué la contemplación estética sigue pautas verdaderamente análogas a las de la reflexión moral. En estas dos instancias privilegiadas, más que en cualquier otra, el ser humano es capaz de saberse y asumirse como un ser libre. Esto explica por qué la estética tiene un vínculo más próximo con la filosofía práctica que con la filosofía teórica. Es claro que el ser humano también echa mano de la libertad en sus distintas prácticas epistémicas. Los ejemplos que podemos encontrar a este respecto son varios: me limito a mencionar la capacidad libre que tiene el hombre de expresar juicios de modalidad en términos problemáticos, asertóricos o apodícticos;¹³⁷ la opción que posee el individuo de formular juicios de experiencia o juicios de percepción tal y como lo indica Kant en los *Prolegómenos*;¹³⁸ y la adopción de las máximas de reflexión y de pensamiento que animan al *sensus communis*.¹³⁹ Estos casos dejan en claro que hay espacios donde la libertad interviene decisivamente en nuestros pronunciamientos teóricos. Sin embargo, el principal analogado de la libertad en el pensamiento kantiano es el individuo que se determina a sí mismo por la ley moral. Más aún: la *ratio cognoscendi* misma de la libertad consiste en esta capacidad humana de actuar

¹³⁷ *KrV*, A 70, B 95.

¹³⁸ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, IV, 299.

¹³⁹ *KU*, V, 294. Para las traducciones de esta obra emplearé la siguiente edición: Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi, Istmo: Madrid, 1999.

bajo la representación del deber.¹⁴⁰ La proximidad de los procesos judicativos estéticos y morales estriba, entre otras cosas, en esta cualidad de autodeterminación que uno ejercita de manera paradigmática dentro de estos dos dominios.

Hay otros aspectos que también refuerzan la idea de que la belleza es un símbolo de la moralidad. Kant no pretende ahondar en este breve párrafo en los otros elementos que permiten establecer esta analogía de reflexión. Por supuesto, uno echa de menos un tratamiento del filósofo más detallado en esta parte de su discusión, pero pienso que los elementos que proporciona en esta y otras obras suyas son suficientes para reconstruir su posición y entender lo que se encuentra detrás de estas semejanzas que enuncia. Presento ahora ese importante pasaje y después me detendré en algunos de sus puntos más significativos:

“1. Lo bello gusta *inmediatamente* (pero sólo en la intuición reflexionante, no en el concepto como la moralidad). 2. Gusta *sin interés* alguno (el bien moral está ligado necesariamente con un interés, pero no con uno que preceda al juicio sobre la satisfacción, sino con uno primeramente producido por él). 3. La *libertad* de la imaginación (así pues, de la sensibilidad de nuestra capacidad) se representa en el enjuiciamiento de lo bello como concordante con la legalidad del entendimiento (en el juicio moral la libertad de la voluntad se piensa como coincidencia de esta última consigo misma según leyes universales de razón). 4. El principio subjetivo de enjuiciamiento de lo bello se representa como *universal*, esto es, como válido para todo el mundo, pero no como cognoscible mediante concepto universal alguno [...].”¹⁴¹

¹⁴⁰ *GMS*, IV, 387.

¹⁴¹ 1) Das Schöne gefällt *unmittelbar* (aber nur in der reflektierenden Anschauung, nicht wie Sittlichkeit im Begriffe). 2) Es gefällt *ohne alles Interesse* (das Sittlich-Gute zwar notwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, was vor dem Urteile über das Wohlgefallen vorhergeht, verbunden, sondern was dadurch allrererst bewirkt wird). 3) Die *Freiheit* der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit unseres Vermögens) wird in der Beurteilung des Schönen mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt (im moralischen Urteile wird die Freiheit des Willens als Zusammenstimmung des letzteren mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht). 4) Das subjektive Prinzip der Beurteilung des Schönen wird als *allgemein*, d.i. für jedermann gültig, aber doch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgestellt [...] *KU*, V, 354.

En el capítulo anterior discutí el tema del juicio estético bajo la idea del *sensus communis* y su pretensión universal de validez, la cual resultaba ser análoga a la de los juicios morales. Por ese motivo, no entraré a una discusión aquí sobre esta materia. Tampoco abordare ahora el tema de la libertad ya que he mencionado en los párrafos anteriores los aspectos relevantes de ésta que permiten establecer el tipo de vinculación del que hemos venido hablando. Lo que sí considero necesario revisar en este momento es el aspecto desinteresado del juicio de gusto. Para entender de modo adecuado este tema del desinterés como un puente analógico entre estética y moralidad debemos remitirnos a los párrafos donde Kant discute la diferencia entre lo bello y lo bueno. Ahí dice el filósofo: “Para encontrar algo bueno siempre debo saber qué cosa es el objeto, esto es, debo tener un concepto de él. Esto no es necesario en el caso de la belleza.”¹⁴² Estas breves líneas sintetizan el pensamiento según el cual, en el terreno de la praxis, el hombre prescribe a priori qué pautas de conductas son racionales y, por ende, cuáles son dignas de ordenar la propia existencia. Este procedimiento en el obrar práctico tiene como fundamento el imperativo categórico, el cual dicta que el hombre instaure con su conducta un reino de los fines donde los principios morales sean valederos y permitan la cooperación y la autorrealización colectiva de los seres humanos como especie. La persona moral tiene este interés porque los mismos preceptos morales parecen fundamentar su misma consecución, pero como se puede apreciar, un interés de semejante índole se puede calificar de todo menos sensible o inmediato. Más aún, se trata de un interés racional en la medida que posee un carácter incondicionado: tal como sucede con el caso la buena voluntad, la búsqueda de un reino de los fines es un objetivo último de la razón humana porque se percibe a este

¹⁴² *KU*, V, 207.

como algo cuyo valor no puede depender de otra cosa más que el que la misma razón humana le otorga. En otras palabras, no pretendemos con este reino de los fines obtener otra cosa más que el desarrollo pleno de las facultades morales, lo cual consideramos como algo intrínsecamente valioso y digno de ser alcanzado mediante nuestras acciones. Me parece que de una lectura global de la filosofía kantiana podemos concluir que, en realidad, existen limitados casos donde el hombre puede obrar en pos de algo incondicionado. En este sentido, las prescripciones morales tienen un carácter único, debido a que los seres racionales aspiran, en un proceso que permanece siempre abierto para ser cristalizado de forma cada vez más plena, a lograr el perfeccionamiento moral mediante principios y prácticas que posean coherencia, racionalidad interna, universalidad, respeto a la humanidad de los demás, e intersubjetividad.

Pues bien, lo que Kant pone de relieve es que hay otro ámbito donde aquello que hacemos también tiene un valor por sí mismo. Ese ámbito, como es lógico de suponer, no es otro que el de la estética. En los juicios de gusto puros, el placer que obtenemos no colma una carencia material de la cual padezcamos. Por lo mismo, no es un placer que busquemos obtener con el propósito de satisfacer tal o cual necesidad de nuestra parte. Es más: lo que se da ahí es una delectación libre que se estima valiosa en sus propios términos y no por otro tipo de consecución ulterior.¹⁴³ Este punto no debe malinterpretarse: es

¹⁴³ Me parece que este punto es el que pierde de vista Hannah Ginsborg en su análisis del tema: ella percibe muchas dificultades en la noción kantiana de placer desinteresado (*Interesseloses Wohlgefallen*) porque detecta, sobra decir que con acierto, que nosotros procuramos constantemente tener experiencias estéticas y preservarlas de modo tal que éstas tengan una extensión prolongada: “Wesentlich für die Lust ist [...] dass sie dazu tendiert, im Subjekt afrechterhalten zu werden, aber wie ist das möglich, wenn die Lust nicht wesentlich einen Wunsch, und damit ein Interesse, an ihrer eigenen Fortdauer einschliesst?” Hannah Ginsborg, *Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe, Kritik der Urteilskraft. Kommentar.*, Berlín: Akademie Verlag, p. 63. Eso sería a su juicio una prueba indudable del interés que generarían los mismos juicios estéticos. Creo que esta observación es acertada pero no es de ninguna forma un argumento que permita desarticular la posición kantiana. Me parece que la interpretación del tema del desinterés como algo relacionado con experiencias valiosas y benéficas por sí mismas permite salvar este tipo de dificultades en la hermenéutica del texto.

evidente que uno puede aspirar legítimamente a tener un gran cúmulo de experiencias estéticas durante su vida. De igual forma, es obvio que el ser humano tiene un interés por la belleza. Pero eso que designamos ahí es, a mi parecer, un interés en un sentido más bien coloquial, y no el “interés práctico” —un término, más bien, técnico dentro del sistema filosófico del idealismo trascendental— con el que Kant habla de los objetivos morales que somos capaces de plantearnos,¹⁴⁴ ni tampoco el interés propiamente pragmático, entendido por este último una actitud que llevaría a uno a considerar un determinado objeto como medio para otro fin. De ahí se sigue que el carácter desinteresado de la contemplación coincide con el interés práctico de nuestros principios morales en tanto que ambas instancias apuntan hacia realidades que, si bien por motivos distintos, tienen al final de cuentas un auténtico valor por sí mismas, cual es el caso de una sociedad justa o de un paisaje bello. El hecho de que en ámbitos tan bien demarcados uno con respecto del otro podamos encontrar fines que se busquen por mor de sí mismos nos permite establecer una regla analógica de reflexión lo suficientemente estable para pensar que, mediante un objeto bello, nosotros podemos llevar a cabo un vaivén reflexivo de naturaleza simbólica que termine remitiéndonos a los fines morales que un agente práctico busca alcanzar.

En términos generales, podemos decir que la estrategia de Kant a lo largo de la *Crítica de la facultad de juzgar* para fundamentar el carácter análogo de la belleza y de la moral es el descubrimiento de un buen número de semejanzas significativas que permite a la primera, en cualquiera de sus múltiples manifestaciones, fungir como símbolo de reflexión de la segunda. Tal como hemos mencionado antes, el descubrimiento de pocas

¹⁴⁴ “Del concepto de un móvil deriva el de un *interés* (*Interesse*), el cual nunca es atribuido sino a un ser dotado de razón, y significa un *móvil* de la voluntad *en cuanto es representado mediante la razón* (*durch Vernunft vorgestellt wird*). Como la ley misma debe ser el móvil de una voluntad moralmente buena, resulta que el *interés moral*, es un interés puro y libre de los sentidos que pertenece a la mera razón práctica.” *KpV*, V, 79.

semejanzas o coincidencias entre un contenido intelectual y un objeto empírico dificulta sobremanera que este último funcione como símbolo. Los puntos que menciona Kant son para él suficientes como para dejar por sentado que los objetos bellos son símbolos con los que nuestro intelecto “puede” sentirse motivado para pensar una realidad bella con relación a principios morales. Utilizo aquí de forma deliberada el término “puede” porque si dijera “debe” estaría implicando con ello una necesidad determinante en un proceso que es claramente de cuño reflexionante. Esto quiere decir, en otras palabras, que no siempre que se da la contemplación estética y desinteresada de un objeto bello éste es considerado como un símbolo por parte del espectador que está ante él. Lo que deja entrever el tono de conjunto de la tercera *Crítica* y, en particular, de este párrafo —digo esto de modo conjetural porque no he encontrado un pasaje que taxativamente confirme lo que mencionaré a continuación— es que nosotros realizaríamos una reflexión estética más “acabada” o “completa” si nos aventuramos a dar este último paso y consideramos al objeto bello como un símbolo de la moral. La confirmación indirecta que tengo de esta hipótesis radica en otro pasaje del mismo párrafo 59:

“La consideración de esta analogía también es habitual para el entendimiento común; y es habitual denominar a objetos bellos de la naturaleza o del arte con nombres que parecen poner como fundamento un enjuiciamiento moral. A los edificios o a los árboles les llamamos majestuosos y suntuosos; a los paisajes, sonrientes y alegres; incluso los colores se denominan discretos, porque suscitan sensaciones que contienen algo análogo a la conciencia de un estado de ánimo provocado por los juicios morales.”¹⁴⁵

¹⁴⁵ Die Rücksicht auf diese Analogie ist auch dem gemeinen Verstande gewöhlich; und wir benennen schöne Gegenstände der Natur oder Kunst of mit Namen, die eine sittliche Beurteilung zum Grunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich; selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich gennant, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewusstsein eines durch moralische Urtheile bewirkten Gemüzzustandes Analogisches enthalten. *KU*, V, 354.

El que la reflexión estética apunte, en muchos casos, hacia una reflexión moral hace pensar que el libre juego de las facultadas explore más posibilidades y, por lo mismo, atrape con mayor firmeza la atención del espectador. Con esto último no quiero implicar que la impresión de la belleza, cuando se le considera ésta símbolo de la moralidad, tenga necesariamente una intensidad mayor en su gradación—una posibilidad que tampoco, me parece, es tratada con gran detalle dentro de la obra— ni tampoco que un proceso reflexivo simbólico nos proporcione un conocimiento conceptual: cosa que Kant sistemáticamente niega sobre el juicio estético.

Lo que me parece, más bien, es que cuando un objeto excita el ánimo a tal punto que éste se ve obligado a considerarlo como un símbolo, dicho objeto es capaz de apoderarse de su imaginación con mayor firmeza y, en consecuencia, propiciar un deleite más prolongado. Esto se deja explicar con relativa facilidad: si yo no tengo cierto referente, puede ser que algo me parezca bello, pero no lo suficientemente bello como para capturar mi atención de un modo duradero. La contemplación sobre la belleza que logra descubrir estos nuevos referentes se enriquece por ese mismo motivo y termina por dispararse en la actividad de establecer vínculos y conexiones poco antes sospechadas. No es de extrañar, por tanto, que terminemos trasladando el lenguaje moral a las realidades estéticas. Este desplazamiento semántico entre uno y otro dominio es la confirmación cotidiana más fehaciente de que, en realidad, nuestras reflexiones estéticas no logran escaparse a un dominio donde toda consideración de valor quede excluida.

Esto explica por qué varios principios del juicio moral terminan introduciéndose en estas reflexiones de una manera u otra. Ahora bien, a este respecto, no hay que olvidarse de la tesis de la cual partimos: el símbolo es capaz de exhibir indirectamente las ideas de la razón. Es curioso notar, sobre este punto, que los ejemplos de símbolos que Kant introduce

sólo terminan haciendo alusión a la idea de libertad, y no tanto así a las ideas de alma o Dios. De hecho, el lenguaje moral que traslada al ámbito de la estética hace únicamente referencia a actitudes libres o a manifestaciones del carácter de una persona. Me parece que, en este aspecto, Kant sólo esbozó la posibilidad de que el símbolo pudiera significar realidades tan elevadas, y que al final de cuentas, terminó asociando ideas de razón como la de inmortalidad y la de un Ser Supremo con la experiencia de lo sublime, tal y como la siguiente cita de la Analítica de lo sublime nos lo deja ver:

“Así pues, la sublimidad no está en ninguna cosa de la naturaleza, sino sólo en nuestro ánimo, en tanto que podemos ser consciente de nuestra superioridad sobre la naturaleza en nosotros y, por ello, también sobre la naturaleza fuera de nosotros (en la medida en que influye en nosotros). Todo lo que suscita en nosotros este sentimiento, incluido el poder de la naturaleza que desafía nuestras capacidades, se llama entonces sublime (si bien impropriamente). Sólo bajo la presuposición de esta idea en nosotros y en relación con ella, somos capaces de llegar a la idea de la sublimidad de aquel Ser que no provoca nuestro respeto interno meramente por su poder que se pone de manifiesto en la naturaleza, sino mucho más por la capacidad, puesta en nosotros, de enjuiciarla sin temor, pensando así nuestra determinación como sublime por encima de la naturaleza.”¹⁴⁶

Lo sublime es más un sentimiento de respeto por nuestra propia determinación práctica: un espectáculo de la superioridad de nuestras capacidades morales sobre las condicionantes físicas y naturales de nuestra persona y de nuestro entorno. Lo sublime, en el caso de esta cita, no es tanto la contemplación en la naturaleza del poder del Creador, sino, más bien, la capacidad puesta en nosotros de reconocer nuestra superioridad con

¹⁴⁶ Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sonder nur in unserm Gemüte erhalten, sofer wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfliesst) ausser uns überlegen zu sein uns bewusst werden können. Alles, was dieses Gefühl in uns erregt, wozu die Macht der Natur gehört, welche unsere Kräfte auffordert, hessit alsdann (obzwar uneigentlich) erhaben; und nur unter der Voraussetzung dieser Idee in uns und in Beziehung auf sind wir fähig, zur Idee der Erhabenheit desjenigen Wesens zu gelangen, welches nicht bloss durch seine Macht, die es in der Natur beweist, innige Achtung in uns wirk, sonder noch mehr durch das Vermögen, welches in uns gelegt ist, jene ohne Furch zu beurteilen und unsere Bestimmung als über dieselbe erhanen zu denken. *KU*, V, 264.

respecto a los escenarios más temibles de la naturaleza. A la luz de esto, podemos decir que, en términos de una comparación histórica, un pensador como Burke no se liberó de la ilusión trascendental de considerar a los objetos como sublimes en sí mismos, sin estudiar a fondo el estado anímico particular del sujeto de dicha contemplación.¹⁴⁷ El famoso giro copernicano de la filosofía kantiana se haría todavía más patente en el ámbito de lo sublime, toda vez que enfatiza con mayor radicalidad la participación del sujeto para generar este tipo de experiencia.

En este sentido, si bien todavía es propio hablar de la belleza y de los objetos bellos como símbolos de la moralidad, lo sublime nos revela más algo sobre la persona humana y las ideas de razón que ésta posee y no así sobre una cualidad intrínseca a los objetos. Por ese motivo considero que, si bien Kant también proporciona elementos muy ilustrativos en la *Crítica de la facultad de juzgar* que complementan puntos de su filosofía moral en relación a la inmortalidad y a Dios, esto ocurre más en el plano de lo sublime y no tanto en relación con el de lo bello: por este punto, habría que entender el tema del símbolo en Kant de una forma más estrechamente vinculada con la idea de libertad. Me parece que esta lectura puede arrojar una luz mayor sobre la correcta interpretación de la belleza y lo

¹⁴⁷ Lo cual sugiere la identificación un tanto apresurada que realiza este autor de lo sublime con lo grande, lo inabarcable para la vista, o incluso la contemplación de ciertos colores. Cfr. Edmund Burke, *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Madrid: Tecnos, 2001, pp. 101-102. Por supuesto, en continuidad con Burke, Kant también asocia este tipo de características con los escenarios que pueden suscitar la experiencia de lo sublime en el hombre: la diferencia estriba en que Kant hará un énfasis radical en el estado anímico del sujeto que dicha contemplación desencadena. Burke, en cambio, parece en muchas ocasiones calificar lo sublime como una propiedad empírica de los objetos. Ahora bien, por otro lado, esa lectura de Kant tampoco conduce al extremo caricaturesco de pensar que no existe algo así como el objeto de la experiencia estética. El observador y la realidad en cuestión generan la experiencia estética como tal: uno es impensable sin el otro. Por eso, la crítica que la filósofa del arte Juliane Rebentisch le hace a Kant dentro del contexto de una estética de la instalación me parece bastante desencaminada: „In Korrespondenz zu und in Auseinandersetzung mit einigen der bereits vorliegenden Theorien ästhetischer Erfahrung soll ästhetische Erfahrung hier nicht kantisch verstanden werden als Lust des Subjekts an sich selbst (beziehungsweise seinem Vermögen), sondern als ein Prozess, der sich wesentlich *zwischen* Subjekt und Objekt abspielt.“ Juliane Rebentisch, *Ästhetik der Installation*, Fráncfort: Suhrkamp, 2003, p. 12.

sublime en Kant. Hay varios puntos de discusión donde las ventajas de esta lectura salen a relucir. Ya hemos mencionado dos muy importantes: en primer lugar, los mismos ejemplos que introduce el filósofo para hablar de la belleza y, en segundo lugar, la impropiedad de clasificar un objeto como sublime, tal y como lo apunta explícitamente la cita anterior. Si hubiera como tal un objeto sublime en la naturaleza, no habría duda de que éste exhibiría indirectamente ideas como el alma o Dios. Pero esto no parece ser el caso: por lo que sugiere la obra de kantiana, uno parece tentado a decir que no hay objeto empírico alguno que nosotros podamos considerar verdaderamente analogable con Dios o con el alma. La comparación en esos casos siempre se quedará corta y será tremendamente desproporcionada, lo cual no es el caso con los objetos bellos y su posible relación con la libertad. Asimismo, en esta misma línea, Kant nos dice que para lo bello uno no necesita una educación particularmente desarrollada, mientras que la contemplación de lo sublime, en cambio, exige una educación moral superior.¹⁴⁸ Me parece bastante claro el motivo por el cual se dice esto: todas las personas, incluso en el nivel del albedrío *simpliciter*, estamos familiarizadas con la capacidad de la autodeterminación.¹⁴⁹ El conducirse de tal o cual forma no sólo es una experiencia característica de nuestro obrar moral sino que se trata de una constante incluso en los aspectos más cotidianos de nuestra vida. En cambio, ideas tan complejas como las de inmortalidad o Dios sólo pueden incidir en el ánimo que haya reparado con detalle en su tremenda significación para la existencia humana. Esta educación moral es la condición misma de posibilidad para que, en la contemplación de un espectáculo natural majestuoso, las ideas de la razón puedan ejercer una influencia de exaltación en el ánimo del individuo —un estado anímico donde también se hace patente el

¹⁴⁸ “De hecho, sin el desarrollo de las ideas morales, aquello que preparados por la cultura llamamos sublime sería para el ser humano tosco algo meramente espantoso.” *KU*, V, 265.

¹⁴⁹ Cfr. *MS*, VI, 213.

ennoblecimiento de la mente que lo contempla, pero por motivos distintos a los que propician esto en la experiencia de la belleza. Esta incidencia en el ánimo, cabe resaltar, no hay que apreciarla en términos de analogía —como ocurre con las instancias simbólicas— sino, en términos de desproporción: la desproporción que existe entre las ideas de la razón y la incapacidad que poseemos de verlas empatadas con objetos empíricos. Esta simple pero importante distinción es, a mi juicio, lo que permite entender los verdaderos alcances de la noción kantiana de símbolo y su diferencia con respecto a otras experiencias estéticas que, si bien pueden ser muy favorables para la moralidad como es aquí también el caso, tienen cada una de ellas una incidencia particular en el ánimo y el carácter del agente práctico.

Conclusiones

Si bien hay aspectos en los que no me considero un particular entusiasta del pensamiento de Hegel, concuerdo con él plenamente cuando afirma en la *Fenomenología del espíritu* que la filosofía no puede concebirse de manera independiente de su mismo desarrollo argumentativo.¹⁵⁰ El motivo por el cual señala esto es su nula confianza en los prólogos y las introducciones dentro del quehacer del filósofo: como si uno fuese capaz de garantizar resultados antes de desarrollar la búsqueda en cuestión. En mi opinión, creo que tal aseveración también es valedera para los epílogos: por un lado, sería un tanto artificioso y falto de rigor introducir afirmaciones completamente nuevas que no se encontraran en el núcleo mismo de la argumentación elaborada; por otro, las conclusiones pueden tener muchas veces un tono semejante al de una moraleja, la cual tendría que aplicarse de modo mecánico e irreflexivo, tal como si fuera una receta infalible ante determinados problemas. Es difícil no incurrir en estos dos extremos, pero intentaré librarlos, en la medida de lo posible, mediante una discusión donde procuraré exponer de forma sucinta las motivaciones de mi estudio, los resultados que éste ha arrojado, los límites a los que he procurado ceñirme, y algunas directrices generales que podrían guiar una investigación en la que se profundizara más en estos temas.

Como cuestión inicial, me gustaría ahondar en una tesis que considero básica para una comprensión cabal de la filosofía en la actualidad: estudiar a los grandes filósofos del pasado no es una labor meramente arqueológica o histórica como muchas veces suele

¹⁵⁰ “Parece que, en una obra filosófica, no sólo resulta superfluo, sino que es, incluso, en razón a la naturaleza misma de la cosa, inadecuado y contraproducente el anteponer, a manera de prólogo y siguiendo costumbre establecida, una explicación acerca de la finalidad que el autor se propone en ella y acerca de sus motivos y de las relaciones que entiende que su estudio guarda con otros anteriores o coetáneos en torno al mismo tema.” Cfr. G.W.F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: FCE, 2002, p. 7

suponerse dentro de ciertos círculos intelectuales o incluso académicos. Quizás uno de los primeros motivos que le viene a uno a la mente para justificar la relevancia de este estudio es la destacada influencia que dichos filósofos tienen sobre las personas que practican esta disciplina hoy en día. En este sentido, uno podría decir que el pensamiento contemporáneo es el fruto de lo que otros han sembrado y que su interpretación adecuada depende de que no perdamos de vista las raíces que echa en el pasado. Esta razón, si bien respetable y valiosa desde varios puntos de vista, no es a mi juicio la que más justifica el estudio de estos grandes pensadores, por la sencilla razón de que termina por supeditar la importancia de lo que un Platón, un Aristóteles o un Kant pudieron decir a las consecuencias o efectos ventajosos de sus planteamientos en la tradición posterior. Plantear de esta forma la relevancia de los clásicos de la filosofía terminaría por despojar de todo valor intrínseco a las aportaciones que han realizado. Esto también sería válido, tarde o temprano, para todo lo que se realiza actualmente en materia de filosofía.

Pienso que es necesario un ajuste de perspectiva para no caer en una simplificación de esta índole. En todo caso, me parece que termina siendo mucho más coherente y, sobre todo, más fructífero ubicar a estos grandes filósofos como auténticos interlocutores del presente. Unos interlocutores que, a través de sus intérpretes, estarían entablando un verdadero diálogo con los filósofos vivos y con la realidad histórica en la que estamos situados. Con esta pauta presente, me resulta claro que no sólo es posible evitar hacer arqueología del pensamiento, sino que una metodología inspirada en ese principio conducirá con gran frecuencia a cabo estudios más integrales, más sugerentes por su desatención de los lugares más socorridos de antaño, y, por qué no decirlo, más dotados con la frescura —que no hay que confundir con el equívoco término de “originalidad”— que hoy resulta imprescindible para el cultivo mismo de la filosofía, tanto a un nivel de

especialización como de divulgación. Debo confesar que, al menos desde mi peculiar perspectiva personal, éste sería el argumento que más me ha convencido para seguir estudiando a estos autores, y no descalificar una postura o un argumento por no haberse gestado dentro de los márgenes del contexto social, cultural, intelectual y científico que me resulta más próximo.

Por supuesto, es bastante sencillo afirmar que no hay que estudiar las obras de Aristóteles o de Kant como si fueran las reliquias de un anticuario. La cuestión a resolver, en todo caso, sería la de averiguar qué formas puntuales facilitarían la interpretación de estos filósofos como si fueran vivos partícipes de nuestros diálogos. A este respecto, me parece que hay varios caminos interesantes a explorar, dos de los cuales he procurado tener presentes como hilos conductores en este estudio: en primer lugar, una lectura que fuera a contracorriente con las interpretaciones estándar o poco detalladas que históricamente se han realizado del pensamiento kantiano y, en segundo lugar, una revisión que hiciera énfasis en algunos de los tópicos sobre los cuales la estética y la ética han reparado de modo particular a recientes fechas —muchas veces bajo la suposición de que el filósofo prusiano poco tendría que aportar sobre la materia.

Como se puede apreciar, realizar una lectura de esta naturaleza implica, de modo necesario, un esfuerzo mediante el cual la terminología del filósofo y su agudeza intelectual se trasladen, en mayor o menor medida, hacia nuestro contexto, sin desatender por ello el rigor en la labor exegética de sus fuentes originales. Mi propósito ha sido mostrar que, tal como el filósofo prusiano concibió su sistema, desarrolló varios planteamientos en los que quedó de manifiesto su interés por mostrar que el ser humano no es un ente escindido en dos mitades irreconciliables —tal como ciertos relatos de la historia de la filosofía han llegado a hacer creer—, una de índole trascendental y una de índole empírica. El éxito en

términos generales de traducir esos lenguajes nos hace ver que lo que Kant tiene que decir resiste este desplazamiento, no resulta ni con mucho descabellado, y de hecho se empalma con varias intuiciones morales y estéticas comúnmente aceptadas hoy en día. Dentro de la crítica especializada, por suerte, esta imagen sesgada de su filosofía es cada vez más difícil de encontrar, pero hay todavía una importante cantidad de materiales poco explorados que, me parece, se estudiarán con mayor ahínco en los próximos años—baste mencionar tan sólo los nuevos apuntes de las lecciones de *Antropología*, publicadas en 1997 por Reinhardt Brandt y Werner Stark dentro del tomo XXV de la edición de la Academia— y que terminarán gradualmente por modificar la visión panorámica que todavía muchos tienen sobre el pensamiento de Kant.

Con base en lo anterior, decidí enfocarme en temas que, o bien estaban un tanto desatendidos por ciertos sectores de la crítica especializada sin justa razón, o bien, que hablaban en un tono nada lejano a los planteamientos que se hacen dentro de otras corrientes filosóficas o desde el marco común dentro del cual se abordan ciertas cuestiones de estética de modo interdisciplinario.

Dentro del primer rubro, caería toda la reflexión de Kant en torno a la teleología del mundo natural y moral, examinada en el primer capítulo de la presente investigación. Como señala con acierto Otfried Höffe en su introducción al más reciente comentario integral a la *Crítica de la facultad de juzgar*, la filosofía moderna se ha empeñado cada vez más en poner en tela de juicio la validez de cualquier aseveración con el más mínimo tinte teleológico.¹⁵¹ La originalidad de Kant, en esta materia, consiste en haber proporcionado

¹⁵¹ Este diagnóstico lo identifica Höffe con el cambio de paradigma científico que se viene gestando desde el Renacimiento hasta nuestros días: “Schon in der frühen Neuzeit, etwa bei Francis Bacon, wird es [das teleologische Denken] jedoch als die „gottgeweihte Jungfrau“ verspottet, deren „Schoss nichts gebiert“. Der rasche Siegeszug des vor allem in der Physik so erfolgreichsten kausalen bzw. mechanischen Denkens lässt jede

una fundamentación distinta a esta clase de pronunciamientos, otorgándoles a éstos una necesidad subjetiva pero no por ello prescindible. El resultado que me deja esa parte de la investigación y que, en un futuro estudio me gustaría estudiar con mayor cuidado, es que en el mismo modo de exposición del tema que realiza Kant se alcanza a apreciar cómo la experiencia misma verifica este tránsito y, por ese motivo, el filósofo procede en consecuencia a un análisis donde se trata de sentar las condiciones que permiten establecer semejante tipo de prácticas. En otras palabras: una lectura apresurada del tema del “abismo infranqueable” termina haciendo de los juicios teleológicos y de la facultad de juzgar misma un mero eslabón más en el rompecabezas del idealismo trascendental que había que introducir de una forma u otra para que no se tambaleara el conjunto. Las pruebas más fehacientes de que esto no era así las encontré a lo largo de las dos introducciones a la obra donde queda de manifiesto, en muy distintos pasajes, que este tipo de consideraciones teleológicas, más que ser ventajosas para el hombre desde el plano teórico, se muestran como favorables y congruentes de cara a los distintos objetivos y aspiraciones prácticas que éste posee. A tal punto llega esto que Kant no escatima palabras para decir cómo el hombre mismo siente confirmados sus propósitos morales cuando juzga que podrá cristalizar éstos en el mundo físico. El juicio teleológico es la condición de posibilidad misma para que el agente pase de la evaluación a la acción y así transforme mediante su inteligencia el mundo natural en uno de índole moral. Ésta sería una de las muchas instancias donde queda de manifiesto el tránsito entre naturaleza y libertad en la obra: un tránsito que, como he mencionado con anterioridad, hay que entender como analógico y flexible. Los juicios reflexionantes —un tema que es cada vez más estudiado y visto con perspectivas benéficas

andere Betrachtungsweise als obsolet erscheinen. Nicht einmal als bescheidene Ergänzung des Ursache-Wirkung-Denkens behält es ein Lebensrecht, ohnehin nicht als Muster objektiver Wissenschaft.“ Otfried Höffe, „Vorwort“, *Kritik der Urteilskraft. Kommentar.*, Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. XI.

en cada uno de sus campos de aplicación dentro de la filosofía de Kant— es la clave heurística a partir de la cual hemos de entender la capacidad de concebir las cosas como un todo y establecer, como un supuesto que siempre estaríamos a la expectativa de confirmar, la pertenencia conjunta de ciertas realidades: como sucede de modo paradigmático con el juicio con el cual presuponemos que la naturaleza es el escenario idóneo para que un agente práctico se desempeñe. La amplitud de miras que brinda el juicio reflexionante permite revalorar a la filosofía kantiana en su conjunto. No creo que sea un exceso calificar a ésta como una filosofía del juicio, dentro de la cual se intenta determinar mediante qué recursos y bajo qué límites somos capaces los seres humanos de pronunciarnos adecuadamente sobre la realidad.

La revisión de las perspectivas teleológicas es, en suma, un tema que me pareció necesario para el estudio de la vinculación entre estética y moral. Otro tema que me pareció pertinente abordar —esta vez, dando un paso hacia las obras de filosofía práctica— es el de las motivaciones empíricas en la ética kantiana: me parece que este tópico ha sido, sin lugar a dudas, uno de los más controvertidos y discutidos dentro de la ética del filósofo. Por desgracia, la imagen prevaleciente según la cual la moral kantiana es una doctrina llena de contradicciones que no tiene en consideración alguna la realidad empírica e histórica del hombre es todavía, en ciertos círculos, ampliamente difundida e impide valorar a Kant como un interlocutor que mucho tiene que decir sobre problemáticas característicamente antropológicas. Esta discusión me permitió examinar términos como los de obrar por deber (*aus Pflicht*) y conforme al deber (*pflichtmässig*) que, a pesar de ser moneda común entre los intérpretes del filósofo, tienen resonancias que inciden en ámbitos en un principio insospechados, como lo sería el cultivo de una afectividad ordenada, donde las emociones e inclinaciones arrojarían gran luz sobre nuestra condición como seres sensibles, es decir,

como individuos de carne y hueso que continuamente transitan entre el plano de la especulación deliberativa y el de la acción concreta enmarcada en un escenario físico particular. La conclusión a la que se llegó, en la primera parte de este capítulo, es que el principio de la moralidad no puede ser ni nunca será algo empírico: sin embargo, eso no quiere decir que los seres humanos obremos de forma censurable o reprehensible cuando ciertas motivaciones empíricas son el resorte de nuestras acciones. Llegar a esa tesis después una revisión detallada de obras como la *Fundamentación* o la *Crítica de la razón práctica* nos llevó a estudiar en otras obras, ya de modo más puntual, cuáles serían las predisposiciones estéticas —entendiendo por éstas, las configuraciones sensibles que facultan la comprensión y el cumplimiento de los deberes— en el ser humano, y cómo habría que entender ese cultivo de la afectividad que tan sólo se sugiere o deja entrever en obras previas. Esta parte de la investigación concluyó con un examen en el que se vio con detalle cómo es que las emociones pueden ser, en muchos casos, importantes signos que llaman nuestra atención sobre el cumplimiento de deberes concretos y, además, cómo es que nosotros concebimos y la psicología de una persona que decide vivir bajo principios morales. Lo que se desprende de lo anterior es que alguien que decide conducirse bajo esas pautas tiene que procurar una vida lograda en la cual el hecho de querer determinar la propia existencia tendería idealmente a una sincera satisfacción interna y a un estado anímico saludable y vigoroso en el cual prevalecería la intención de seguir obrando de esta forma. Este estado anímico, cómo sólo se alcanza a sugerir, estaría moldeado en parte por el deseo de contemplar la auténtica belleza en la naturaleza y en el arte.

Dejar abierta esta posibilidad hizo posible evaluar la capacidad de juzgar estética como un *sensus communis*. El tránsito entre la discusión anterior y ésta se puede entender a la luz de lo siguiente: la noción de *sensus communis* permite heurísticamente encontrar

patrones que nos permitan distinguir con suficiente claridad placeres, deleite y gozos sensibles de una verdadera contemplación de la belleza, siendo esta última la más favorable, a mi entender, para este cultivo de la afectividad que procura desarrollar un agente práctico. Esta demarcación entre los distintos placeres sensibles termina también por echar luz sobre la relación entre las distintas facultades cognitivas humanas: el *sensus communis*, tal como nos lo ha hecho ver nuestro estudio, no es una noción que sólo es útil dentro del marco de una discusión estética, sino que permite entender toda una concepción de la filosofía en la cual lo más importante es el diálogo y nuestra capacidad de convalidar nuestras creencias en un marco intersubjetivo. Sólo interpretando esta noción con esta amplitud es posible entender todas las instancias donde Kant, tanto en materia de filosofía teórica como práctica, brinda recursos que nos permiten discutir en contextos de objetividad más amplios la corrección de nuestra propia postura. El hecho de que el *sensus communis* no esté restringido a un solo ámbito intelectual hace posible ver incluso que las distintas facultades se ilustran mutuamente y, de forma muy interesante a mi entender, que continuamente estamos trazando analogías que sugieren la interconexión de nuestras capacidades de enjuiciamiento: el ejemplo más claro de esto es justamente el del “deber” atenuado en el terreno de la estética de solicitar el asentimiento por parte de otros sujetos. El que nosotros exijamos por analogía con el deber moral el asentimiento estético por parte de las otras personas ejemplifica sobremanera cómo incluso dentro un terreno de deleite contemplativo pretendemos introducir una cierta normatividad —mínima, si se quiere— y ciertos criterios de valoración: en este sentido, este punto sería crítico para entender por qué Kant no puede ser enmarcado como un precursor de la famosa postura de *l’art pour l’art* como ciertos críticos e historiadores del arte han llegado a sugerir, me parece, por una franca incompreensión del tema de la “contemplación desinteresada”.

Finalmente, en el último capítulo revisé otra instancia en la cual la vinculación entre estética y moral es del todo manifiesta: el símbolo. Esta noción, ciertamente, ha sido constantemente reinterpretada a lo largo de la historia del pensamiento occidental, pero Kant parece otorgarle un sentido bastante específico y definido: la capacidad de exhibir indirectamente conceptos e ideas. El hecho mismo de que este proceso sea libre, es decir, que nosotros dispongamos a voluntad qué objeto nos servirá para la reflexión de tal o cual realidad nos muestra, ya de entrada, que se trata de otra de las múltiples veredas a partir de las cuales se puede hacer un tránsito entre naturaleza y libertad. Además, el símbolo es también una forma indirecta de reflexionar sobre la libertad, en tanto que teleológicamente somos capaces de adscribirla a ciertas realidades y reflexionar sobre éstas como si de hecho fueran capaces de autodeterminarse. Posteriormente, nuestro análisis nos llevó a analizar el motivo por el que un objeto bello en su contemplación puede servir como símbolo de reflexión de la moral. Dijimos ahí que un símbolo sólo es pertinente si el objeto presenta un número significativo de semejanzas que permita una reflexión analógica: ahondar en el tema del desinterés nos permitió entender el fundamento subyacente a una de estas semejanzas y a entender por qué, debido a esta capacidad antes aludida de trazar vinculaciones con otro tipo de lenguajes, utilizamos continuamente un lenguaje moral para describir la experiencia estética. Por último, hicimos ver que, a pesar de la caracterización de Kant del símbolo como exhibición indirecta de las ideas de razón, en realidad únicamente —por lo menos, según lo que el propio desarrollo argumentativo del filósofo sugiere— aludiría a la idea de libertad y no tanto así a la de alma o a la de Dios, las cuales sí encuentran un tratamiento pero en la discusión sobre el tema de lo sublime. El vincular ciertas ideas de razón con una u otra experiencia permite un discernimiento preliminar de las características particulares de lo bello y lo sublime respectivamente.

Por supuesto, nuestra investigación, en aras de ser lo más detallada y analítica posible, tuvo que ceñirse a ciertos límites. De ahí que fuera imposible estudiar con mayor detalle, por ejemplo, la vinculación entre lo sublime y el respeto moral y la noción del hombre como fin final de la naturaleza, introducida en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Creo, sin embargo, que un estudio en una tónica semejante puede seguir arrojando mucha luz sobre la filosofía de Kant y el carácter complementario entre estas dos esferas en vistas a una concepción antropológica más definida, tanto en claridad conceptual como en la importancia de la afectividad en la vida humana.

Bibliografía

Fuentes originales de Kant

Immanuel Kant, *Werkausgabe in zwölf Bänden*, herausgegeben bei Wilhelm Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, herausgegeben bei Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt: Deutscher Klassischer Verlag, 2009.

Traducciones empleadas de la obra de Kant

Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Madrid: Alianza, 2003.

Emmanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, tr. Pablo Oyarzún, Caracas: Monte Ávila, 1991.

Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, México: FCE, 2009.

Immanuel Kant, *Crítica a de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja, México: FCE, 2005.

Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo, Barcelona: Ariel, 1999.

Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina Ors y Jesús Conill Sancho, Madrid: Tecnos, 1989.

Immanuel Kant, *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, trad. Dulce María Granja Castro, México: FCE, 2004.

Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi, Istmo: Madrid, 1999.

Bibliografía secundaria

Henry Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Hannah Arendt, *Conferencias sobre el pensamiento político de Kant*, Barcelona: Paidós, 2001.

Edmund Burke, *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Madrid: Tecnos, 2001.

Eduardo Charpenel, "Justicia y eficacia en el pensamiento político de Hume", *Euphyía*, revista de filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, año II, no. 3 (2009).

Donald W. Crawford, "Aesthetics and Morality", *Kant's Aesthetic Theory*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1974.

Donald W. Crawford, "Reason-Giving in Kant's Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 28, no. 4 (1970).

Paul Crowther, *The Kantian Sublime. From Morality to Art*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

- René Descartes, *Las pasiones del alma*, trad. Alberto Palcos, México: Ediciones Coyoacán, p. 28.
- Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Blackwell, 1989.
- Jean Galard, “Una cuestión capital para la estética”, *¿Qué es una obra maestra?*, Barcelona: Crítica, 2002.
- Hannah Ginsborg, “Aesthetic Judgment and Perceptual Normativity”, *Inquiry*, vol 49, no. 5 (2006).
- Hannah Ginsborg, „Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe“, *Kritik der Urteilskraft. Kommentar.*, Berlín: Akademie Verlag, 2008.
- Dulce María Granja, “Las críticas de Hegel y Bernard Williams a la ética de Kant”, *De acciones, deseos y razón práctica*, eds. Teresa Santiago y Carmen Trueba, México: Juan Pablós-UAM, 2005.
- Dulce María Granja Castro, “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, *Diánoia*, XLII, no. 42 (1996).
- Dulce María Granja, “¿Es solipsista el ‘yo’ kantiano?”, *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona: Anthropos, 1994.
- Paul Guyer, “Feeling and freedom: Kant on aesthetics and morality”, *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Paul Guyer, “The Dialectic of Disinterestedness” *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Jürgen Habermas, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?” *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991.
- Barbara Herman, “Making Room for Character”, *Moral Literacy*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment*, Boston: Harvard University Press, 1993.
- Thomas E. Hill Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant’s Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- Thomas Hobbes, *Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México: FCE, 2001.
- Ottfried Höffe, *Categorical Principles of Law*, trad. Mark Migotti, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001.
- David Hume, “La norma del gusto”, *Ensayos morales y literarios*, Madrid: Tecnos, 2007.
- David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. Gerardo López Sastre, Madrid: Tecnos, 2007.
- Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 311-334.
- Peter Krausser, “Kant’s Schematism of the Categories and the Problem of Pattern Recognition”, *Synthese*, 33 (1976).
- Gustavo Leyva, *Intersubjetividad y gusto*, México: Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Carlos Mendiola Mejía, *El poder de juzgar reflexionante*, México: UIA, 2008.
- G. Felicitas Munzel, “Pedagogy: The Formation of Character”, *Kant’s Conception of Moral Character: The Critical Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Thomas Nagel, *La posibilidad del altruismo*, México: FCE, 2004
- Susan Neiman, *The Unity of Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

- Martha Nussbaum, “Las emociones como juicios de valor”, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones.*, 2008.
- Martha Nussbaum, *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura.*, Madrid: Mínimo Tránsito, 2005.
- Michael Pendlebury, “Making Sense of Kant’s Schematism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995).
- Joachim Peter, *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, Berlín: Walter de Gruyter, 1992.
- Platón, *Diálogos*, IV, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1986.
- Juliane Rebentisch, *Ästhetik der Installation*, Fráncfort: Suhrkamp, 2003.
- Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten*, Frankfurt: Vittorio Klosterman, 2001.
- Birgit Recki, „Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks“, *Kritik der Urteilskraft. Kommentar.*, Berlín: Akademie Verlag, 2008.
- Claudio Rocca, „Schematismus und Anwendung“, *Kant-Studien*, 80 (1989).
- Faviola Rivera, “Moralidad y virtud”, *Virtud y justicia en Kant*, México: Fontamara, 2003.
- Paul Arthur Schlipp, *La ética precrítica de Kant*, México: UNAM-IIF, 1997.
- Dieter Schönecker y Allen W. Wood, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Paderborn: UTB, 2002.
- Klaus Steigleder, *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart-Weimar: J.B.Metzler, 2005.
- Jay Wallace, “Cómo argumentar sobre la razón práctica”, *Cuadernos de crítica* (53), México: UNAM, 2006.
- Stephen Watson, “Kant on Autonomy, the Ends of Humanity and the possibility of Morality”, *Kant Studien*, no. 77 (1986).
- Wolfgang Wieland, *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Allen Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- John H. Zammito, *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*, Chicago: Chicago University Press, 1991.