

Las pérdidas del gusto y del sentimiento en la Crítica del Juicio*

DOMINGO BLANCO
(Universidad de Granada)

1. El cometido de la tercera crítica

No parecerá inoportuno, al conmemorar el segundo centenario de la *Crítica del Juicio*, que para acceder al propósito de este libro evoquemos brevemente la crítica al kantismo del *Ensayo sobre la filosofía trascendental*, que en el mismo 1790 publicaba Salomon Maimon, aquel singular autodidacta y tromamundos que podía pasar del todo inadvertido desde las alturas de la Academia, de lo que se doliera ya Fichte, y a quien hoy define Reinhard Lauth como «un pensador independiente entre los papagayos». En la deducción trascendental de las categorías denunciaba Maimon una petición de principio, porque da Kant por supuesto que tenemos proposiciones objetivamente válidas, que es lo que había que probar¹. Por otra parte, el entendimiento legisla *a priori* nada más que sobre la forma de los fenómenos, lo cual significa que lo universal no contiene ningún principio de subsunción de lo particular empírico. Advierte Maimon que nada en el principio de causalidad deja discernir los casos particulares a los que se aplica. ¿Cómo sería posible aplicar los conceptos puros a la experiencia, se pregunta, si la intuición y el concepto *a priori* son absolutamente heterogéneos y proceden de dos fuentes distintas de conocimiento? La respuesta de la *Crítica de la razón pura* introducía como término mediador un elemento oscuro, el esquema trascendental, producto de un «arte» cuyo secreto esconde la Naturaleza, y ante el que no se puede más que quedar perplejo.

«Perplexing notion» llama actualmente David Bell al esquematismo². Pues según la Crítica, en su primera edición, no tendríamos conocimiento alguno sin la síntesis de la imaginación *productiva*, que reúne las representaciones

* Conferencia pronunciada en la Universidad Complutense en febrero de 1990.

1. MAIMON, S.: *Versuch über die Transzendentalphilosophie, Gesammelte Werke*, ed. V. Verra, G. Olms, Hildesheim, 1965-1976, t. II, p. 186. Hay traducción francesa de J.-B. Scherrer: *Essai sur la philosophie transcendante*, París, Vrin, 1989, pp. 129-130. El juicio de R. Lauth lo recogemos de su prólogo a esta edición, pp. 7-8.

2. BELL, D.: «The Art of Judgement», *Mind*, abril de 1987, p. 221.

dadas (antes de cualquier análisis), imaginación cuyo efecto es «una ciega pero indispensable función del alma» (A 78). Que Kant mismo debía participar de la perplejidad lo dan a entender los cambios de la segunda edición, la cual declara a la síntesis trascendental de la imaginación «una acción del entendimiento sobre la sensibilidad» (B 152), pese a mantener intacto el capítulo del esquematismo; y aunque conserva también la expresión «ciega pero indispensable función del alma» (B 102), Kant se corrige en su propio ejemplar y escribe al margen: «función del entendimiento».

Las categorías, continúa la objeción de Maimon, como no pueden constituir *a priori* más que la estructura de la experiencia posible, dejan perfectamente indeterminado el detalle de la experiencia. Abre así la Crítica un abismo entre lo material-particular y lo formal-universal y hace, en consecuencia, imposible concebir la diversidad de lo particular bajo lo universal. En esta objeción, para decirlo con palabras de Cassirer, «Maimon pisa exactamente el mismo terreno del que parten las reflexiones kantianas de la *Crítica del Juicio*»³.

A Marcus Herz, quien había mediado para enviar a Kant el manuscrito de Maimon junto con una carta de éste, dirige Kant una cumplida respuesta el 26 de mayo de 1789, por la que sabemos la alta estima que le merecía su crítico: «Ninguno de mis adversarios comprendía tan bien mi obra y el problema capital», escribe; pero sabemos también que es una estima en el desacuerdo. Maimon propone *suprimir toda solución de continuidad entre lo sensible y lo inteligible*, y Kant interpreta que reducir la distinción entre sensibilidad y entendimiento a una mera diferencia en el grado de conciencia equivale a un regreso al leibnizianismo, e inevitablemente también al spinozismo. Quizás esta réplica kantiana no hacía justicia a Maimon, pero no es la cuestión historiográfica la que nos ocupa, sino la filosófica. ¿Se ha de optar o bien por la heterogeneidad de las dos fuentes del conocimiento y sus respectivos dos mundos o bien por la diferencia de grado en la claridad y distinción de la conciencia? ¿O era posible un tercero que el planteamiento kantiano de estos años parece excluir?

La pregunta central a la que intenta responder la *Crítica del Juicio* es precisamente la pregunta de Maimon de si es posible presuponer *a priori* una legalidad de lo contingente. La unificación de la profusión de leyes empíricas, y de los millones de especies animales y vegetales, unificación que Kant cree posible por recurso a la «finalidad» como concepto de la facultad de juzgar, entiende al mismo tiempo que salva el abismo abierto por las dos primeras Críticas entre el entendimiento, que proporciona *a priori* las leyes de la naturaleza (*fenoménica*) *en general*, y la razón que proporciona *a priori* las leyes de la libertad⁴. Pues el poder de juzgar no es sólo el de subsumir lo particular bajo lo universal dado (el concepto o la regla), que es la capacidad de juzgar determi-

3. CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento*, México, FCE, t. III, p. 121.

4. Primera Introducción, Ak. XX, 202.

nante, es además el de encontrar lo universal para lo particular dado, que es el poder de juzgar reflexionante. El entendimiento, en su legislación trascendental de la naturaleza, no atiende más que a las condiciones de posibilidad de *una experiencia general en cuanto a su forma*⁵, y hace abstracción de las leyes particulares. El «principio de afinidad suficiente» que la primera introducción postula, con la intención de sustituir el leibniziano principio de razón suficiente, en cuanto principio meramente lógico, por un principio real, al que aspira Kant al menos desde 1763, ese principio de afinidad no se podría encontrar en el entendimiento, que deja por entero indeterminadas las leyes particulares y sus relaciones mutuas⁶; no se puede encontrar nada más que en la facultad de juzgar reflexionante, que es un «poder de *reflexionar*, según un cierto principio, sobre una representación dada, con la mira de obtener un concepto, posible de ese modo» (Ak. XX, 211). El ejemplo del acto de reflexionar se ve incluso en los animales, escribe Kant, «aunque de una manera meramente instintiva, es decir, en relación no a un concepto que por ahí se pudiera obtener, sino a una inclinación que así se trata de determinar» (XX, 211). La suerte de «reflexión» que es propia del instinto permite al animal destacar ciertas afinidades del entorno en tanto que afectan a su conservación o a su satisfacción. El precedente animal del Juicio reflexionante estaría, pues, en aquel sentido interno que los escolásticos llamaron «estimativa natural».

Mientras el Juicio determinante es siempre lógico, pues su predicado es un concepto objetivo dado, el Juicio reflexionante puede ser lógico o puede ser estético, y éste a su vez puede ser de dos clases: 1.^a cuando la facultad de juzgar, ante un objeto dado, confronta sin concepto la imaginación con el entendimiento y percibe una relación entre ambos poderes de conocer, y 2.^a cuando el predicado del juicio no pertenece al poder de conocer, como al beber o comer algo juzgamos que es agradable. A éste llama Kant «juicio estético del sentido», y al primero «juicio estético de reflexión». En éste ya no se trata sólo de la sensación causada por la intuición empírica, sino del juego armonioso de los dos poderes de conocer de la facultad de juzgar, imaginación y entendimiento (XX, 224). El juicio estético del sentido encierra una finalidad *material*, mientras que el juicio estético de reflexión encierra una finalidad *formal*. Aquél no se refiere en absoluto al poder de conocer, sino al sentimiento sensorial de pla-

5. Ak. XX, 210.

6. En este punto hay que recordar que en la *Crítica de la razón pura*, porque establecía que todos los fenómenos están en un enlace completo según leyes necesarias, es decir, en una *afinidad trascendental* de la que la afinidad *empírica* no es más que una simple consecuencia, Kant cree hacer comprensible la completa afinidad de los fenómenos por el principio de la necesaria unidad de apercepción (A 113-114 y 122), en virtud del cual en la segunda edición atribuye en exclusiva al entendimiento la operación de enlazar *a priori* y unificar la diversidad de las representaciones (B 134-135). Pero la afinidad no podía venir del entendimiento porque, como advierte con suma agudeza S. Maimon, una cosa es que podamos demostrar que lo particular es conforme a lo general, que no puede contradecir sus condiciones, y otra cosa muy distinta es que dispongamos del fundamento *positivo* de lo que es precisamente la diferenciación de lo particular (cf. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 119).

cer; sólo el de reflexión está fundado sobre principios propios de la facultad de juzgar.

Notemos esta primera escisión, en mutua exterioridad, que excluye como ajeno a pretensiones de universalidad al juicio sensorial, *por su materialidad*, y retiene como único relevante para la Crítica al poder estético de reflexión, en tanto que se representa la finalidad del objeto dado como concordancia de su forma con las facultades de conocer, en base subjetiva, por tanto.

El Juicio reflexionante lógico, en cambio, se representa la finalidad como concordancia de la forma del objeto con la posibilidad de la cosa misma, en base objetiva, pero bien entendido que según un principio de la facultad de juzgar: el de construirse un concepto por el cual orientarse en la variedad de la naturaleza en sus formas, según leyes empíricas, a saber, el concepto de finalidad.

Tanto en el orden estético cuanto en el orden lógico, división que corresponde a la de la primera Crítica en Estética y Lógica trascendental, atribuimos así a la naturaleza una relación con nuestra facultad de conocer según la analogía con un fin. De un lado, consideramos la belleza natural como exposición o presentación (*Darstellung*) del concepto de la finalidad formal (subjetiva, en el sentido indicado), y de otro lado consideramos los fines de la naturaleza como *Darstellung* del concepto de una finalidad real (objetiva). Juzgamos la primera mediante el gusto (estéticamente), y la segunda mediante entendimiento y razón (lógicamente).

Se opera aquí una segunda segregación y exteriorización mutua entre el juicio estético de reflexión, que se adscribe al gusto y a los sentimientos de placer o displacer, y el Juicio teleológico, que es propio del orden intelectual, juicio del que expresamente queda excluido el gusto, y que no comprende en sí ningún sentimiento de placer (XX, 228).

Es por esta restricción del concepto de gusto por lo que entiende Gadamer que ha llegado la hora de abrir la cuenta de las pérdidas, y no sólo de las ganancias, que trajo consigo la *Crítica del Juicio*. El concepto de gusto, en su larga historia anterior a Kant, era un concepto aún más moral que estético. Así es, por ejemplo, en Gracián, para quien el gusto *sensorial* mismo, el más animal de nuestros sentidos, contiene sin embargo el germen de la distinción que se realiza en el enjuiciamiento espiritual de las cosas. Comenta Gadamer:

«El discernimiento sensible que el gusto opera, como recepción o rechazo en virtud del disfrute más inmediato, no es en realidad mero instinto, sino que se encuentra ya a medio camino entre el instinto sensorial y la libertad espiritual»⁷.

También Kant, hemos visto, atribuía al instinto animal una primera manifestación del acto de reflexionar, y cabe preguntarse si esta prefiguración del Juicio, que desaparece en la Introducción publicada, autorizaba o no la doble

7. GADAMER, H.-G.: *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 67; cf. p. 74 n.

solución de continuidad. Sabemos, de hecho, que la carta a Reinhold de 28 de diciembre de 1787, es decir, cuando ya está impresa la *Crítica de la razón práctica* (Kant tiene 63 años, no es el jovenzuelo de 40 que atribuía a los sentimientos la capacidad de advertir lo bueno), anuncia su tercera *Crítica* bajo el título *Crítica del gusto*. Que el objetivo central era ya el mismo lo sabemos por el artículo, igualmente del año 1787, «Sobre el uso de los conceptos teleológicos en filosofía», donde declara, en términos muy próximos a los de la segunda Introducción (Ak. V, 176), que la moral no puede descuidar la teleología de la naturaleza, puesto que está destinada a realizar sus fines en el mundo y tiene que asegurarse de la posibilidad de realizarlos en él (Ak. VIII, 183). Y a Reinhold le informa de que la *Crítica del gusto* expondrá su reciente descubrimiento de una nueva especie de principios *a priori*, principios que hasta entonces había tenido por imposible encontrar, y que vienen a completar las tres partes de la filosofía, correspondientes a las tres facultades del espíritu: la filosofía teórica que en la *Crítica de la razón pura* ofrecía los principios *a priori* de la facultad de conocimiento; la filosofía práctica, que en la *Crítica de la razón práctica* exponía los principios *a priori* de la facultad de desear (la voluntad); a las que se añaden ahora los nuevos principios *a priori* de la teleología, que corresponden a la tercera facultad del espíritu, a saber: el sentimiento de placer y de pena. Esto es lo que escribe Kant, insisto, a finales de 1787.

La posterior reclusión del gusto en el orden estético ha tenido que operar una restricción del concepto respecto de aquel planteamiento inicial, pero asimismo respecto del uso social del mismo; pues el gusto, como indica Gadamer, no remite únicamente a la estimación de lo bello en la naturaleza y el arte, sino a todo el ámbito de las costumbres y conveniencias, en innumerables aspectos que escapan a la jurisprudencia⁸. El concepto más general de la experiencia del gusto quedaba así desplazado del ámbito de las costumbres y apartado del centro de la filosofía, se lamenta Gadamer, lo que dejó cerrado el camino que hubiera permitido a las ciencias del espíritu reconocer a la tradición, e hizo que se perdiese la legitimación de la peculiaridad metodológica de esas ciencias, llevando su autorreflexión a apoyarse en el método de las ciencias naturales.

Examinemos, pues, sucesivamente, si la argumentación kantiana justifica la pérdida del gusto de los sentidos en la *Estética*, y sobre todo si justifica la pérdida del gusto y el sentimiento en el *Juicio teleológico*.

2. La pérdida del Juicio del sentido en el orden estético

Los juicios por los que estimamos la belleza son un tipo muy peculiar de juicios sintéticos *a priori*, puesto que exigen el asentimiento de todos por una

8. *Op. cit.*, p. 70.

extensión del sujeto del juicio que ni siquiera le añade conocimiento, sino un sentimiento de placer o displacer (KU A 146). Que lo bello gusta universalmente sin concepto no significa que cuando aprecio la belleza crea que cada cual estará de acuerdo con mi juicio, pero sí que debería estar de acuerdo (A 66). En el juicio de gusto de reflexión la imaginación libre (la llama Kant libre porque aquí la imaginación esquematiza sin conceptos) despierta al entendimiento y éste a su vez incita a la imaginación a un juego regular que constituye una finalidad sin fin, es decir, desinteresada; si bien, por añadidura (sin que el juego se deje explicar por tal propósito motivador), ocasiona la fruición estética. Este juicio de gusto no se apoya más que sobre el *sentimiento de animación recíproca* del entendimiento en su legalidad y de la imaginación en su libertad. El objeto es estimado porque su representación es idónea para incitar a las facultades de conocimiento a la mutua colaboración. No proporcionan los juicios de gusto un conocimiento del objeto, pero sí tienen el poder de impulsar el entendimiento a una *extensión o ampliación* del conocimiento. En la idea estética la imaginación entrega al entendimiento un rico material sin elaborar ni haber sido tenido en cuenta en los conceptos (KU A 195 s.), pese a que no lo entrega con vistas al conocimiento, con lo que el juicio no sería ya un juicio de gusto. Ahora bien, los criterios de estimación no obedecen aquí a un principio determinado objetivo, sino al principio subjetivo de un sentido común que determina por sentimiento, y no por conceptos como el entendimiento común (al que a veces también se llama sentido común, impropriamente, puesto que no juzga por sentimientos). Pues bien, aquel sentido común del gusto estético, que no es sino el afecto que nace del juego libre entre imaginación y entendimiento, ese principio subjetivo es la condición de la necesidad a la que pretenden los juicios de gusto de reflexión, y por la que pueden éstos comunicarse universalmente (§§ 19 a 21). Porque ese sentido común es una norma ideal, concedo a mi juicio de gusto, en cuanto ejemplo que es de tal sentido, una validez ejemplar, es decir, estoy justificado para hacer, de un juicio que concuerde con la norma, una regla para todos y cada uno (§ 22). Al consistir la norma en la mutua activación de las facultades de conocimiento, y no en una fórmula universalmente utilizable, ni puede el creador artístico comunicar preceptos que permitan a otros producir obras de valor parecido ni puede él mismo concebir por acción deliberada las ideas estéticas. No sabe cómo le vienen, cuándo, de dónde, su voluntad no dispone de los resortes para la producción de belleza. Es en tanto que naturaleza como da el genio la regla por la que realiza su obra, es la naturaleza misma la que dicta la regla al arte a través del genio (A 180). Quizá no hace falta señalar que esta naturaleza no es la del «concepto de naturaleza» cuya esfera, como lo sensible o fenoménico, contrapone el sistema crítico a la esfera del «concepto de libertad» como lo suprasensible. No parece que esa naturaleza que da las reglas al arte y que esquematiza con y sin concepto, se deje ya sin más contraponer a la libertad.

Por contraste con la universalidad y necesidad de los juicios de belleza, los

juicios de gusto del sentido son tan privados e incommunicables, según el filósofo, que discutir para tachar de erróneo el juicio de otro sería locura:

«Cuando se trata de lo agradable consiente cada uno en que su juicio, fundado por él en un sentimiento privado y mediante el cual dice de un objeto que le place, se restringe a su sola persona. Así, al decir: “El vino de Canarias es agradable” admite sin dificultad que le corrija otro la expresión y le recuerde que debe decir: “Me es agradable”» (§ 7).

Reconoce Kant, no obstante, que también sobre lo agradable se puede dar unanimidad entre los hombres, negarse el gusto a uno y atribuirse a otros, si bien no en cuanto sentido orgánico, sino como facultad de apreciar lo agradable en general, como en un anfitrión que sabe divertir a sus invitados, de un modo que gusta a todos sin excepción (§ 7). Pero esta universalidad es la de un juicio en relación con la sociabilidad en cuanto ésta descansa en reglas empíricas. Su universalidad se toma sólo comparativamente; en sentido propio no son universales esos juicios, sino meras reglas generales, como lo son todos los empíricos. Se refiere Kant, por ejemplo, a los atractivos que disfrutan los comensales reunidos en torno a una mesa: el relato interesante o divertido, la habilidad para animar una conversación e imprimirle un tono jocoso, sin más propósito que la diversión del momento (A 176). O a los juegos de azar y de ingenio, que no necesitan tener una intención interesada, y sin los que ninguna sociedad sabría divertirse. En ellos no juegan solamente las personas, juegan también la esperanza, el miedo, la alegría, la cólera y otras afecciones, y por la vivacidad que adquieren parece que toda la vida corporal se viera acrecentada en su movimiento interno. Lo prueba la jovialidad del ánimo que resulta, pese a que no se gane en ello, ni se piense, ni se aprenda nada (A 221). A los dos bienhechores con los que, según Voltaire, la clemencia divina quiso endulzar los males de la vida, la esperanza y el sueño, habría que añadir la risa, dice Kant, si el ingenio que la provoca no fuese tan infrecuente (A 225). Así como el movimiento de las entrañas no es ajeno al deleite que la música nos causa por su variación, la risa, al ver el entendimiento aniquilada en un final inesperado la expectación extrema que se le provocó, viene como un relajamiento súbito que, por una vibración de los órganos, restablece el equilibrio tras la tensión y ejerce una feliz influencia sobre la salud (A 221). En general, por lo que complace todo juego libre y cambiante de las sensaciones es porque favorece el sentimiento de la salud. Ahora bien, la salud, que es por sí misma agradable (al menos negativamente, en cuanto ausencia de todo dolor corporal), es además buena, aunque esto no lo sea por sí misma, sino al referirla por la razón a fines, puesto que es el estado que nos pone en buena disposición para afrontar todas nuestras ocupaciones (§ 4). Sin embargo, la universalidad de la condición de estar sano, que no es ya la de una regla social empírica, deja intacta para Kant su distinción entre los juicios de reflexión y los de sensación en cuanto a la universalidad y comunicabilidad de aquéllos y la validez privada de éstos, a los que declara atribuible el adagio *de gustibus non est disputan-*

dum. No es que sobre el gusto de reflexión se pueda en rigor disputar (*disputieren*), pero sobre él sí se puede al menos discutir (*streiten*) (§ 56). Quiere decir la distinción que al disputar se espera alcanzar la unanimidad de los juicios según determinados conceptos objetivos ya admitidos como base de prueba, prueba que precisamente no puede haber para el juicio de gusto, puesto que no se deja traer a conceptos determinados; a su respecto sí se puede, con todo derecho, discutir, puesto que se funda en un concepto indeterminado e indeterminable de la razón: el del *sustrato suprasensible* de la finalidad subjetiva de la naturaleza para la facultad de juzgar (§ 57). En lo tocante a lo agradable, en cambio, el principio que vale es el de que cada uno tiene (por los sentidos) su gusto propio. Nadie en este orden exige de otro aprobación para sus juicios de gusto (§ 8). No ocurre solamente, como escribe Hannah Arendt comentando este pasaje, que «ningún argumento me podrá persuadir para que me gusten las ostras si resulta que no me gustan»⁹. Es que, además, al irse educando el gusto artístico podemos juzgar erróneos o inmaduros nuestros juicios de belleza de la adolescencia, mientras que no considero que he rectificado una falta o una inmadurez porque en la infancia no soportara, por ejemplo, el sabor del ajo y lo encuentre ahora delicioso en salsas y asados. Pero apenas escrito lo anterior se abre camino la duda: ¿seguro que no lo considero inmadurez? Los gastrónomos, al menos desde la *Fisiología del gusto* de Brillat-Savarin (1825), no aceptarían de buen grado esa diferencia con el gusto artístico. Aún menos los enólogos que por consejo regulador califican las distintas cosechas de una comarca vitivinícola de excelente, muy buena, buena, regular o deficiente, con pretensiones de validez pública e incluso objetiva (basada en parte en análisis químicos). Y no hay menor generalidad en la apreciación de los perfumistas por los perfumes. La devoción por Bruckner de ilustres musicólogos, y los estándares de valor que sus juicios transmiten, no persuadirán para que disfrute con Bruckner al que encuentre ampulosa (o sea, hinchada y redundante) su opulencia psicasonora. Entre admiradores de Sibelius como Toscanini o Karajan y detractores como Leibowitz o Adorno ¿es siquiera pensable una autoridad que decidiese para fijar la estimación correcta? Hay una anécdota de Beethoven que, a este respecto de los dos órdenes del gusto, no carece de ironía: cuando estrenó en Viena, en 1826, el Cuarteto Opus 130, la Gran Fuga que lo concluía, por su aridez y aspereza desconcertó al público, que había previamente aplaudido y obtenido la repetición de otros movimientos; Beethoven, decepcionado por la incomprensión, comentó que «sólo habían gustado las golosinas»¹⁰. Como término de referencia para su público tomaba, pues, la imputación de inmadurez o infantilismo del gusto que suele hacerse a los adultos —mujeres con más frecuencia— a quienes gustan mucho los dulces. Volveremos aún sobre lo cuestionable de segregar lo estético-material al reino de lo

9. ARENDT, H.: *La vie de l'esprit*, París, PUF, 1983, t. 2, p. 259.

10. DE LA GUARDIA, E.: *Los cuartetos de Beethoven*, Buenos Aires, Ricordi, 1952, p. 129.

arbitrario. Baste ahora observar, en indicación complementaria a la de la bondad de la salud, que los procesos de evolución del gusto material, que son también degenerativos, pueden interferir con la libertad hasta amenazar la autonomía del individuo racional, como ocurre cada vez que una sustancia o una práctica habitual despiertan en él una fuerte inclinación que le somete a su máquina nerviosa. Y en general, como advierte Habermas, aquellas preferencias o aversiones privadas y caprichosas de alguien, en las que los demás miembros de la comunidad no podemos reconocer nuestras propias reacciones (como los casos de claustrofobia y de agorafobia, el gusto por el olor de manzanas podridas, etc.), las percibimos precisamente como aberrantes, como desviaciones respecto de patrones de estimación que forman parte de lo que consideramos (intersubjetivamente) normalidad racional: «Quien en sus actitudes y valoraciones se comporta en términos tan privatistas que no puede explicar sus reacciones ni hacerlas plausibles apelando a estándares de valor no se está comportando racionalmente»¹¹.

El caso prototípico de la justificación de patrones de valoración lo ve Habermas en las argumentaciones de la crítica estética, pero a lo materialmente agradable concierne tanto como al arte su observación de que «los estándares de valor ni tienen la universalidad de normas intersubjetivamente reconocidas ni tampoco son absolutamente privados»¹². Aunque la cuestión ha de quedar abierta, no parece que la línea divisoria pase por donde la trazaba la Crítica del Juicio estético, y por una razón de fondo que Habermas recoge de G. H. Mead: porque Kant supone, con los utilitaristas, que la meta de nuestras inclinaciones es el estado subjetivo de placer que resulta de satisfacerlas, con lo cual reduce todos los motivos del interés a episodios privados. De hecho, sin embargo, los intereses se dirigen a algo valioso y, como escribe Mead, «todas las cosas que merecen la pena son experiencias *compartidas*»¹³. No necesitaremos abandonar la guía kantiana para confirmar esta objeción al final del siguiente apartado.

3. La pérdida del sentimiento y del gusto en el Juicio teleológico

Puesto que el fin propuesto por las leyes del concepto de libertad hay que hacerlo real en el mundo sensible, argumenta Kant, la naturaleza tiene que poder ser pensada de modo que la legalidad de su forma concuerde al menos con la posibilidad de esos fines. Pero no encontramos en nosotros un principio facultado para *determinar a priori* la finalidad *objetiva* de la naturaleza, ni podríamos esperar obtenerlo de la observación empírica. Precisamente hay que

11. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, t. I, p. 36.

12. *Op. cit.*, pp. 35 y 40.

13. *Op. cit.*, t. II, p. 137.

empezar renunciando a toda solución doctrinal o dogmática, para examinar si nuestro Juicio reflexionante puede proporcionar a su principio la validez de una máxima que, aunque no sea constitutiva de conocimiento, sí sea *regulativa*, esto es, que ofrezca a toda futura investigación un hilo conductor por el que orientarse ante la dispersión caótica y arbitraria en que se presentan al entendimiento las leyes particulares de la naturaleza. En orden a esta reflexión sobre la naturaleza, el juicio se prescribe a sí mismo como principio orientador el concepto trascendental de una finalidad de la naturaleza. Si tomamos los productos de la naturaleza como agregados, el entendimiento concibe a la naturaleza como procediendo mecánicamente. Es incapaz de hacer concebible un producto natural cuyas partes dependen en su constitución de la idea del todo, como ocurre en un organismo que, a diferencia de un reloj, por ejemplo, repara sus propias averías y hasta repone las piezas que vienen a faltarle (A 347). Si es en este sentido como tomamos sus productos, la naturaleza procede técnicamente, es decir, como arte (Ak. XX, 217-218). Si bien la que es propiamente técnica o artística es la facultad de juzgar. La naturaleza es meramente representada en tanto que técnica (XX, 220). O en otras palabras, la «técnica de la naturaleza» no es más que una relación de las cosas a nuestra facultad de juzgar (XX, 221). En cuanto a si la relación físico-mecánica y la relación al fin pueden estar vinculadas en un solo principio, el fondo interior de la naturaleza está demasiado profundamente oculto como para saberlo (A 312 y 316). Kant encuentra desmesurado asegurar que si pudiéramos penetrar en la naturaleza hasta el principio de especificación de sus leyes generales no encontraríamos un principio que fundamentara sin necesidad de intencionalidad la posibilidad de seres organizados, pero le parece sencillamente absurdo esperar que los hombres puedan alguna vez hacer concebible la producción de organismos según leyes no ordenadas por una intención (A 334). Por eso, hombres como somos, no nos queda más que esta limitada proposición: no podemos concebir de ningún modo la finalidad de muchas cosas naturales más que representándonoslas, a ellas y al mundo en general, como el producto de una causa inteligente (de un Dios) (§ 75). Lo cual no demuestra que tal ser exista, sino que sin pensar en su actuación intencionada no podemos formarnos concepto alguno de la posibilidad del mundo en relación con los principios superiores de la razón. En la naturaleza como tal no encontramos un fin supremo si decimos que los vegetales existen para los herbívoros y éstos para los carnívoros, y todos los reinos juntos para el hombre como ser libre, capaz de darse fines a sí mismo. Pues habría que contestar aún la pregunta: ¿para qué el ser libre? La crueldad de los pueblos primitivos y el cúmulo de las calamidades históricas hacen la pregunta muy difícil de contestar. Y, sin embargo, el concepto de fin de la naturaleza autoriza una audaz aventura de la razón: la hipótesis de una evolución de las especies que culmina en el hombre (§ 80). Es que, en efecto, el hombre es el fin de la naturaleza porque nada más que en él, en cuanto sujeto de la moralidad, se encuentra la legalidad incondicionada que le hace capaz de darse a sí mismo el fin supremo, ante el cual ya no cabe seguir preguntando

¿con qué fin?, puesto que es el bien puro, sin mezcla y sin restricción: «Una buena voluntad es lo único que puede dar a (la) existencia (del hombre) un valor absoluto y, con relación a ella, a la existencia del mundo un *fin supremo*» (A 407; cf. 394-395).

Somos así conducidos a la religión, en el bien entendido de que es el concepto de Dios y la convicción práctica de su existencia lo que procede de nuestras ideas morales, pues si fuera al revés –advierte Kant– nuestros conceptos de los deberes resultarían de la coacción y la sumisión forzada. Admitir la existencia de Dios no es condición para reconocer la validez de la ley moral, que manda incondicionalmente, con independencia de cualquier contenido de la voluntad o del entendimiento, puesto que es una ley formal. El fundamento del deber lo pone Kant en la ley moral como principio formal práctico, cuya directividad *prescinde de toda la materia de la voluntad*. Puesto que únicamente en la constitución formal de mis acciones consiste su valor moral interno, escribe, «puedo hacer totalmente abstracción de la posibilidad o del carácter irrealizable de los fines que estoy obligado a realizar conforme a esta ley» (A 456 n.). Como el fin último de todos los seres racionales (la felicidad en armonía con el deber) viene impuesto por la misma ley del deber, y no es razonable esperar de nuestra buena conducta tal resultado sin admitir a Dios y a la inmortalidad, la razón reconocerá estas ideas como reales por su propia ley práctica, a fin de no incurrir en contradicción consigo misma (*ibid.*).

Tanto la *Fundamentación* como la segunda Crítica hacían notar que, más difícil que concebir la idea de una razón pura práctica, es hacerla eficaz *in concreto* en la conducta, y que para discernir en qué casos tienen aplicación las leyes morales y en qué casos no, así como para procurarles acogida en el ánimo y aportar a éste la energía para su realización, requieren esas leyes de una capacidad de juzgar bien templada y aguzada por la experiencia; pues solamente al Juicio corresponde decidir si una acción cae o no bajo la regla (cf. Ak. IV 389 y V 67). Las líneas que a esta invocación del Juicio preceden en la *Fundamentación* establecen que la filosofía moral toda descansa enteramente sobre su parte pura, «y cuando es aplicada al hombre no aprovecha lo más mínimo del conocimiento de éste –antropología–» («... und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie)»). Afirmación curiosa esta última, no sólo porque parece dejar sin efecto la distinción que el mismo prólogo acaba de establecer entre moral (*Moral*) y ética (*Ethik*), que junto a aquella parte pura tendría una parte empírica (antropología práctica) (IV, 388), sino sobre todo porque en el segundo capítulo sostiene Kant de la moral toda que «necesita de la antropología para su *aplicación* a los hombres» («... alle Moral, die zu ihrer *Anwendung* auf Menschen der Anthropologie bedarf») (IV, 412), por más que en cuanto filosofía pura o metafísica haya primero de exponerse independientemente de la antropología.

Pues bien, lejos de ayudar a disipar vacilaciones y a resolver las dificultades de la aplicación de la moral, la *Crítica del Juicio* remite en conclusión a la

ley moral *in abstracto*. El objetivo del libro era pensar la naturaleza de modo que la legalidad de su forma concordara con la posibilidad de los fines de la razón práctica, pero termina haciendo totalmente abstracción de si los fines que estoy obligado a realizar, conforme a la ley moral, son posibles o son irrealizables. A ese propósito resulta incluso contraproducente la contribución del libro al intento de convertir el agregado de experiencias en un sistema. En cuanto a este problema, en efecto, encuentra plausible que el científico siga el principio del mecanismo de la naturaleza cuando recorre, por medio de la anatomía comparada, la variedad de las especies animales, para ver si sobre ella no encontrará algo semejante a un sistema; la analogía de las formas que encuentra le permite formar la hipótesis de un parentesco (*Verwandtschaft*) real de las especies en su producción, hipótesis por la que hace surgir del seno materno de la tierra esa gran familia de criaturas, desde las formas poco finalizadas hasta las especies determinadas de los reinos vegetal y animal; pero el proceso entero queda pendiente de fundamento explicativo, pues lo que el naturalista no puede pretender es que su hipótesis convierta a esa producción o generación en independiente de las causas finales (§ 80). Ahora bien, esto significa que el parentesco o la afinidad natural se dispone en orden al infinitismo de las Ideas de la razón, pues sólo en su incondicionalidad hace descansar Kant el concepto de finalidad. Y ciertamente que por recurrir a las Ideas de Dios y de inmortalidad la razón no se autocontradice, puesto que son sus ideas, pero tampoco disipa la sospecha de que la finalidad del bien sin mezcla y sin restricción está en oposición absoluta con el orden de la naturaleza. Precisamente porque, muy al contrario, disimula esta oposición, que se da, y es irreductible, la Crítica del Juicio teleológico induce a una ilusión o a un delirio de la virtud, que he intentado hacer ver por extenso en otro lugar¹⁴.

Lo que se retira así a la filosofía, junto a la cuestión de la realizabilidad de los fines racionales, es la cuestión en dirección contraria, pues la consideración de la realidad natural está lejos de ser irrelevante para la ética. La *Crítica del Juicio* lo ignora porque subordina su planteamiento, como antes lo hicieran la *Fundamentación* y la *Crítica de la razón práctica*, a las dicotomías ligadas de la primera Crítica: «suprasensible-sensible», «cosa en sí-fenómeno», «*a priori*-*a posteriori*», «forma-materia» y «trascendental-empírico», que, en cierto modo, las preside a todas. El conocimiento de la naturaleza se circunscribe, en consecuencia, a la determinación de su fenomenicidad por la impronta formal de las categorías y las intuiciones puras. Otro será el planteamiento cuando el *Opus postumum* remonte a la autoafección del cuerpo propio (*Leib*) como principio por el que explicar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*¹⁵,

14. BLANCO, D.: «¿Un delirio de la virtud?», en: Muguerra, J., y Rodríguez Aramayo, R. (eds.): *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 87 a 116.

15. Cf. Ak. XXII, 67 y 450. (Traducción de Félix Duque, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 528 y 475-476.)

principio que sí anticipa ya en cierto modo sobre la unidad de la experiencia *in concreto* (no sobre las sensaciones, lo que sería absurdo). En la primera introducción a la *Crítica del Juicio* Kant había distinguido tres actividades que todo concepto empírico implica en la espontánea facultad de conocer: 1.º la aprehensión de lo diverso en la intuición, 2.º la unidad sintética de la conciencia de esa diversidad en el concepto de un objeto y 3.º la exposición (*Darstellung*) del objeto correspondiente a ese concepto en la intuición; la primera requiere la imaginación, la segunda el entendimiento y la tercera la facultad de juzgar determinante. A lo que añadía la facultad de juzgar reflexionante: estética (se pone de acuerdo la aprehensión imaginativa con la *Darstellung* de un concepto del entendimiento, pero sin requerir para ello ningún concepto determinado de objeto) y teleológica (que conecta la aprehensión de conceptos y leyes empíricos a la razón y a su principio de la posibilidad de un sistema, y así encuentra la idea de una finalidad de la Naturaleza, pero nada más que relativamente a nuestra facultad de juzgar) (Ak. XX, 219-221). Pues bien, en 1799 a las tres primeras acciones (que ha pasado a llamar: 1.ª receptividad de los fenómenos, 2.ª espontaneidad de la composición y 3.ª exhibición de la exposición) añade la siguiente:

«4) Concepto de las percepciones en un contexto sistemático en cuanto (destinado) a la posibilidad objetiva de la experiencia (la unidad subjetiva de la conciencia se transforma en una unidad objetiva del conocimiento empírico, porque lo que era pensado según la forma se representa como dado): un sistema elemental se hace sistema natural por división» (Ak. XXII, 382-383).

Félix Duque observa acertadamente, al confrontar ambos pasajes, que en el segundo se ha transformado el Juicio reflexionante hasta posibilitar la unidad objetiva de la experiencia, porque lo *cogitabile* se representa como *dabile* en favor de todo dato posible¹⁶. No conecta ya Kant los conceptos empíricos a la razón y a su Idea de un fin supremo, y el valor de su principio deja de ser meramente regulativo, por lo mismo que deja de restringirse a lo subjetivo de nuestra facultad de juzgar. En otras palabras, el «principio de afinidad suficiente» puede llamarse ahora con pleno derecho «principio real». Es por la unidad de la experiencia en la autoafección, y ante todo por la mediación del cuerpo propio, por lo que las fragmentarias observaciones científicas de la Naturaleza se vuelven para el viejo Kant susceptibles de interrelacionarse progresivamente en un todo de la materia conforme a principios *a priori*. Para rechazar la distinción de grado de los leibnizianos entre la conciencia sensible y el intelecto no era necesaria la solución de continuidad, el tercero no estaba excluido. La oposición real (o el quiasma) entre sentiente y sensible en el sujeto, autoconsciente material, apunta la solución nueva de una ordenación tras-

16. *Op. cit.*, p. 417 n. 26.

cidental no inmaterialista en la que la propia actividad determinante del entendimiento y la existencia de la razón están sustentadas. De lo que pudo ser la realización del proyecto del *Uebergang* encontramos un indicio en la insistencia con que vuelve sobre la generación y sobre la entre-destrucción de los vivientes.

La generación exige que cada cuerpo animal esté constituido de tal modo que, en función de él, existe otro cuerpo separado. Ya en el parágrafo 82 de la *Crítica del Juicio* ponía Kant de relieve que en la respectividad mutua de la organización de ambos sexos, la finalidad externa (aquella en que una cosa de la naturaleza sirve a otra de medio para un fin) está ligada con la finalidad interna de la organización. Pero como ni en este todo organizante de la pareja ni en el equilibrio que Linneo explicaba por la interdependencia de las especies (los herbívoros moderan el exuberante crecimiento vegetal; los carnívoros, la voracidad de los herbívoros, y el hombre, al perseguir y disminuir los carnívoros, establece un equilibrio entre las fuerzas productoras y destructoras de la naturaleza), podía encontrar respuesta a la pregunta de para qué sirven los reinos todos de la naturaleza, abandona ese punto de vista de la vinculación entre finalidad interna y externa, para buscar la respuesta en la consideración del fin supremo. El *Uebergang*, en cambio, parece asentarse en aquel planteamiento. En mi autoafección corporal, sin la que no habría autoconciencia¹⁷, me encuentro constituido en tanto que mitad masculina, como mera parte constitutivamente menesterosa de complemento, y en esta dualidad de los sexos reconoce ahora Kant la más alta manifestación, en el nivel orgánico, de la oposición real que está presente en la naturaleza toda. Por otra parte, mi autoafección se sustenta, como todo animal, de la destrucción de otros vivientes que me incorporo. Es por la implicación de opuestos reales, por el intercambio de vida y muerte de los individuos por lo que las especies perduran:

«Igual que son representadas las sustancias orgánicas como vivas, cabría representarse del mismo modo a la Tierra entera, pues los animales son alimento mutuo unos de otros, como lo son también los vegetales para los animales, de modo que hay que considerar a todos ellos en conjunto como formando un todo orgánico, no sólo mecánico»¹⁸.

El bien sin mezcla ni limitación sigue aún brillando como fin de la razón en el orden de la Idea, pero ya no es posible entenderlo más que en contraste absoluto con la perfección del mundo o de lo existente, perfección que reside en el conflicto de principios reales opuestos, tanto en su parte material-mecánica cuanto en el reino orgánico, cuanto en el orden de la sociedad civil por el antagonismo generalizado de las libertades, que deben limitarse recíprocamente. El bien ideal, en la razón pura, resiste incondicionalmente, sin término, a

17. Ak. XXII, 443. (Trad., p. 470.)

18. Ak. XXII, 276. (Trad., p. 200.)

este *polemós* sin el que no se sostiene el equilibrio del mundo. En la medida en que esta interpretación derive consecuentemente del discontinuo e informe cuerpo del *Uebergang* habría que buscar su continuación más fiel en obras como las de Jean Nabert y, sobre todo, en *Lo visible y lo invisible*, de M. Merleau-Ponty, que ciertamente están guiando mi lectura.

Un trascendentalismo no-inmaterialista permite integrar, sin daño para la incondicionalidad de la ley moral, la referencia de la primera Introducción al instinto animal, como prefiguración del acto de reflexionar; permite incorporar el gusto del sentido al gusto de reflexión: nadie pretenderá que no se modificaría el juicio estético ante una pieza para violonchelo y orquesta, digamos el «Après un rêve», de Gabriel Fauré, si el timbre del cello fuera sustituido por el de otro instrumento, por ejemplo de la madera. Un trascendentalismo no inmaterialista permite reasumir el gusto en el amplio sentido de Gracián y del uso corriente del término que lo aplica al orden de las costumbres y de lo conveniente. Permite, en fin, recuperar los sentimientos en la radicalidad de su carga moral, cuya espontánea riqueza no es reemplazable por ninguna lista de principios o de obligaciones.

Entre el juicio de gusto y el juicio moral, todo lo que admite la *Crítica del Juicio* es una relación de analogía: la que corresponde a la belleza como símbolo del bien moral (§ 59). Los objetos de la naturaleza o del arte, los colores mismos despiertan sensaciones que encierran algo análogo al estado anímico suscitado por juicios morales. Sostiene Kant que sólo en esa consideración al bien moral place lo bello con pretensión de asentimiento general. Es por eso, porque el principio nada más que subjetivo de los juicios de gusto, que es el sentimiento de la animación recíproca de nuestras facultades de conocer, mira hacia lo *inteligible*, por lo que la facultad de juzgar no se ve en el gusto de reflexión sometida a una heteronomía de las leyes de la experiencia. Y por eso también, porque el gusto es en el fondo una facultad de juzgar la sensibilización de ideas morales, concluye Kant la crítica del Juicio estético proponiendo el desarrollo de las Ideas morales y la cultura del sentimiento moral (el que procede de ellas) como la verdadera propedéutica para fundar el gusto (§ 60). El sentido es aquí necesariamente unidireccional: de las Ideas al gusto. Lo que no podía admitir Kant es la determinación en dirección contraria: del gusto y de los sentimientos a la moralidad. El sentimiento moral no es el criterio de nuestro juicio moral; al contrario, es el efecto subjetivo que la ley moral ejerce sobre la voluntad (Ak. IV, 460). Así, el sentimiento de respeto, que es espontáneamente oriundo de un concepto de la razón (IV, 402 n.). Fuera de este *racionalismo* del Juicio, que no toma de la naturaleza sensible nada más que la conformidad a la ley (o sea, «lo que puede pensar también por sí la razón pura») creía Kant que no podía darse más que el *empirismo* de la razón práctica, que extirpa de raíz la moralidad de las intenciones (Ak. V, 71). Siempre hay *heteronomía* cuando la voluntad busca la ley que la determine en algún otro punto que no sea la universalidad de sus máximas (IV, 441):

«Es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio» (IV, 448).

Del recurso a sentimientos e inclinaciones enseña Kant a recelar por principio, porque introducirían en las motivaciones morales el elemento espurio del interés particular; su condición de empíricos los hace particulares sin más, mera dispersión rapsódica que, como toda materia, ha de recibir de otra dimensión de realidad, la trascendental, más profunda y constituyente, el orden de la forma. Ser benéfico, en aquellas almas tan llenas de simpatía y compasión que disfrutaban expandiendo la alegría a su alrededor, aun sin ningún otro motivo de vanidad o de interés, carece de valor moral, leemos en la *Fundamentación*; sólo cuando la acción benéfica se realiza *sin inclinación alguna*, por puro deber, sólo entonces posee esa acción valor moral (IV, 398).

Pero este planteamiento ¿no está reduciendo a fenómeno todo lo que no es racional? A la dificultad de pensar la heterogeneidad entre el objeto del sentido interno (alma) y los objetos de los sentidos externos, respondía la primera Crítica que «lo que sirve de base al fenómeno de la materia en cuanto cosa en sí no es quizá tan heterogéneo» (B 427 s.). Lo que corresponde a la sensación dentro del fenómeno, y a lo que llamamos materia del mismo, supone un principio más allá de todo sensible, dice también en la respuesta a Eberhard (*Ueber eine Entdeckung...*, Ak. VIII, 203). Este principio no sensible y enteramente incognoscible tenía Kant que presuponerlo como sustrato de inclinaciones y sentimientos no menos necesariamente que de todo objeto de sensación. Conforme a las dicotomías críticas, puesto que el principio no es fenoménico, tenía que ser «suprasensible» o «Inteligible». Sin embargo, la naturaleza que da la regla al arte, que guarda los secretos del esquematismo, que distribuye desigualmente la capacidad de juzgar, o que da su olfato y sagacidad al investigador, esa naturaleza no es fenoménica, pero sí es constituyente (o naturante) sin ser mera forma; y sí es existente, es decir, no ideal.

No podía Kant ignorar del todo que también el gusto y sentimiento moral podían ser dones de esa naturaleza transfenoménica. La *Crítica de la razón pura* condena los sentimientos a la validez privada en la medida en que los hace pertenecer únicamente a fuentes empíricas de conocimiento (B 29), pero los promueve a la «validez común», como puso de relieve Louis Guillermit, en el celebrado párrafo 40 de la *Crítica del Juicio*, donde los inviste de la universalidad y necesidad que son los dos indicios ciertos de lo *a priori*¹⁹. En efecto, cuando la imaginación en su libertad despierta al entendimiento y le incita a un juego regular, la representación, escribe Kant, *no se comunica como pensamiento, sino como sentimiento interior*, de modo que «se podría

19. GUILLERMIT, L.: *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, París, CNRS, 1986, p. 55.

incluso definir el gusto como facultad de juzgar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación dada, sin intervención de un concepto» (§ 40).

Abriendo en ese momento un paréntesis en la crítica del gusto que está efectuando, enuncia Kant las tres máximas del sano entendimiento, o entendimiento común humano, que son: 1) pensar por sí mismo; 2) pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro, y 3) pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima ilustrada del pensamiento sin prejuicios, y es una máxima del entendimiento. La segunda es la del «modo de pensar ampliado», y es la máxima de la facultad de juzgar. Y la tercera, la del modo de pensar consecuente o consistente, es la máxima de la razón, y es la más difícil de cumplir porque requiere que se haya alcanzado ya el dominio de las dos primeras por una frecuente aplicación de las mismas. Es decir, que la máxima de la razón presupone haber cumplido la del Juicio, por la que amplía uno su modo de pensar, apartándose de las condiciones privadas subjetivas del juicio para venir a reflexionar desde un *punto de vista universal*, que no puede determinar más que *poniéndose en el punto de vista de los demás*. Así es como evitamos tomar por objetivas aquellas condiciones privadas subjetivas que hicieron nacer una ilusión perjudicial para el juicio. Esto lo hacemos, insiste, comparando el juicio propio con otros juicios, y no tanto reales cuanto sus juicios meramente virtuales, esto es, poniéndose en el lugar de cualquier otro. Así podemos apartar más o menos «lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación», y hacer abstracción de las limitaciones de que depende casualmente nuestro juicio propio, para tender tan sólo a las características *formales* de la propia representación. Esto es, según Kant, lo que hacemos natural y habitualmente cuando buscamos un juicio que deba servir de regla universal, a saber: hacemos abstracción del atractivo y de la emoción. Al instaurar así la distancia y el desinterés indispensable, comenta Hannah Arendt, el modo de pensar ampliado crea las condiciones necesarias de la imparcialidad²⁰.

Pero ¿qué significa ese apartar la materia y hacer abstracción del atractivo y de la emoción? No puedo neutralizar un sentimiento sino con otro sentimiento, y cuando a fuerza de imaginación y generosidad me meto más o menos en la piel del otro, lo que ocurre es que mido mi sentimiento con el ajeno. No me pongo en el lugar del otro si no es para *sentir* virtual o imaginariamente lo que él sentiría efectivamente. Este juego, que pone el propio sentimiento en perspectiva, siempre es posible para la imaginación, precisamente porque los sentimientos son compartibles, participables, incoativamente universales y, por ende, comunicables. ¿Cómo podríamos, sin consultar el sentimiento propio, dar cumplimiento al imperativo moral de no someter al ser racional «a ninguna intención que no sea posible según una ley que pueda originarse en la voluntad del sujeto pasivo mismo» (*KpV*, Ak. V, 87)? Para cumplir la ley de la razón

20. ARENDT, H.: *La vie de l'esprit*, t. 2, p. 260.

pura he de ponerme como la parte eventualmente pasiva, pues de otro modo no podría saber si mi máxima como agente es universalizable. Ahora bien, no es apartando la sensación y haciendo abstracción de la emoción como se amplía el modo de pensar.

Pocos autores habrán penetrado tan agudamente como Hannah Arendt en la vinculación de la estrechez del modo de pensar para ponerse en el lugar de los otros, que no es cuestión de estupidez, sino que puede darse en personas muy inteligentes, con la falta de discernimiento para lo que está bien y lo que está mal, y con la propensión a vivir sin «mala conciencia»²¹. Pero pocos, al mismo tiempo, habrán comprendido como Arendt que «la ausencia de emociones ni causa ni promueve la racionalidad»²². Allí donde se impusieron las condiciones extremas bajo las cuales los hombres podían ser deshumanizados, lo que ocurría no era una involución a la irracionalidad de las emociones. Lo aterrador, cuando miramos las filmaciones de los *Lager* nazis al entrar las tropas aliadas, no es la rabia o la violencia en los supervivientes, sino la evidente carencia de ambas, la expresión de absoluta indiferencia o ausencia. El sentimentalismo es, sin duda, una perversión del sentimiento, pero la solución no es «curar» al hombre de las reacciones emocionales. Certeramente escribe Arendt que lo opuesto a lo racional no es lo emocional, que para responder razonablemente uno debe, antes que nada, «sentirse afectado»²³. No amplíe mi «modo de pensar» sin la correspondiente extensión de mi autoafección.

Al estudioso de Kant no le choca que haya escrito, refiriéndose a la guía de la razón pura, que «la más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo concerniente a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado incluso al entendimiento más común» (*KrV* B, 859). No extraña que la razón, por la cual somos autónomos, nos venga dada por la naturaleza, pues va de suyo que el referente aquí no es la entidad particular, como todo lo empírico, para la que vale decir que «el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre» (Ak. IV, 389; cf. 426 y 444). ¿No será, en consecuencia, tan perjudicial para la moralidad su mezcla o confusión con lo natural-empírico como la pretensión de preservarla pura de toda contaminación con lo natural en sí? Pero esa es la distinción que se borra en la contraposición cuasi maniquea entre el orden del deber y el orden de la inclinación o de la felicidad, contraposición que es propósito central tanto de la *Fundamentación*: «Una acción realizada por deber debe excluir por completo el influjo de la inclinación (*Neigung*)» (Ak. IV, 400), cuanto de la *Crítica de la razón práctica*: «Toda mezcla de móviles tomados de la propia felicidad es un obstáculo para la influencia de la ley moral sobre el corazón humano» (Ak. V, 156). De las inclinaciones llega a escribir Kant

21. *Op. cit.*, t. 1, pp. 19-20 y 28-29.

22 y 23. ARENDT: *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, p. 164.

que «el librarse enteramente de ellas tiene que ser el deseo general de todo ser razonable» (IV, 428). Entonces, si una acción tiene valor moral sólo cuando es cumplida por deber «sin inclinación alguna», y el hombre tiene el deber (aun contingente) de desarrollar sus buenas disposiciones racionales, ¿ha de aplicarse a ese cultivo sin inclinación? Pero nunca habría podido Kant volverse atrás de su autoexpresión de las «Bemerkungen zu den *Beobachtungen...*»:

«Yo soy por inclinación un investigador (Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher). Yo siento la entera sed de conocer, y la inquietud ansiosa (und die begierige Unruhe) de extender mi saber, o incluso el contento de todo progreso cumplido» (Ak. XX, 44).

De la pasividad que *inclina* a la investigación (inclinación natural a la que nadie calificará de sensible o empírica) es oriunda la penetración para saber lo que es razonable preguntar (*KrV* B, 82), o para elegir, de entre el cúmulo de problemas que se plantean espontáneamente, aquellos que importa resolver (*Träume*, Ak. II, 369); de allí vienen la sagacidad y el olfato para rastrear las pistas de un descubrimiento, o para juzgar por anticipado por dónde se encontrará la verdad que se busca (*Anthropologie*, Ak. VII, 223 s.; cf. *Träume*, Ak. II, 325). Estos dones no se transmiten a otros ni más ni menos que los del genio artístico (VII, 224-226); la agudeza y penetración son tan reacios como las ideas estéticas a la acción deliberada, no se suscitan porque la voluntad lo ordene, por lo mismo que no surge por mandato el amor de inclinación («patológico»). (El filósofo, si lo es, es filósofo «patológico»; y en general, ¿qué investigador no presumirá de serlo por gusto, por afición?) ¿De dónde tendría la razón libertad, esto es, el poder de iniciar absolutamente series de fenómenos y de franquear todo límite predeterminado (*KrV* B 478 y 374) sino de esos dones naturales que se sustraen a la autocracia de la razón? Hay que hacer valer estas invocaciones a la naturaleza por Kant *contra Kant*, contra la ética depurada de sus fuentes estéticas y afectivas. Todas las excelentes disposiciones naturales (*vortreffliche Naturanlagen*) que dan valor a la vida del hombre se desarrollan, de una parte, gracias a las tendencias de sociabilidad y de discordia (*Idee*, Ak. VIII, 21); y suponen, de otra parte, la afición y la fruición del que las activa. Excelencia se dice en griego *areté*, virtud, y no se alcanza sólo porque el sujeto se lo proponga, sino porque la bondad real de una empresa atrae al sujeto lo suficiente como para entregarse obstinadamente al cultivo y desarrollo de sus talentos naturales. De esta *areté* felicitaria, que surge de la estimación de lo real en su jerarquía, y cuyo concepto es por eso ético-ontológico y no psicológico, la ética de Kant no deja saber nada.