

REALIDAD E INTERÉS. EL HORIZONTE DE LA FILOSOFÍA KANTIANA

RESUMEN

Se delinea el horizonte de la filosofía kantiana y su modo de pensar tomando como hilo conductor los intereses racionales y los diversos tipos de realidad que ellos nos hacen comprender. El interés teórico sólo llega a lo fenoménico e instrumental, a lo cósmico. Es el interés de la razón práctica el que llega más lejos, hasta la realidad en sí, dibujando el ámbito supremo de realidad y de posibilidad en el modo de ser de la acción, del deber, pero también el de la esperanza. Por último, el interés desinteresado de lo estético nos abre al modo de ser de lo singular y de lo simbólico.

PALABRAS CLAVE

Kant, interés, razón, realidad.

ABSTRACT

It outlines the Kantian philosophy and his way of thought, using as leitmotiv, the rational interests and the different types of reality which they allow us to comprehend. The theoretical interest only deals with the phenomenological and the instrumental, at the thing level. It is the interest of practical reason which reaches the farthest, until reality in itself, sketching the supreme territory of reality and possibility as a mode of being of action, of duty, and also of hope. Finally, the disinterested interest in aesthetics opens us to a way of being which is singular and symbolic.

KEY WORDS

Kant, interest, reason, reality.

REALIDAD E INTERÉS.

EL HORIZONTE DE LA FILOSOFÍA KANTIANA*

Jacinto Rivera de Rosales**

1. PRESENTACIÓN

Abordaremos el horizonte de la filosofía kantiana y su modo de pensar tomando como hilo conductor los intereses racionales y los diversos tipos de realidad que ellos nos abren. Un texto de «El canon de la razón pura» puede servirnos de dintel: «Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me está permitido esperar? La primera cuestión es meramente especulativa. [...] La segunda cuestión es meramente práctica. [...] La tercera cuestión [...] es práctica y teórica a un tiempo [...] pues] todo esperar se refiere a la felicidad»¹.

Interés es la tensión, en el fondo volitiva, que engendra una acción (ideal o real), un proyecto que abre un ámbito, una perspectiva, desde la que se intenta abordar, conocer o transformar la realidad en sus diferentes aspectos. El interés señala la raíz volitiva de

* Conferencia presentada en la Universidad del Norte el 6 septiembre de 2004 en el coloquio en homenaje al filósofo Immanuel Kant, en los 200 años de su muerte.

** UNED, Madrid.

1 KrV A 805, B 833. «El campo de la filosofía en esta significación mundana puede ser reducido a las siguientes cuestiones:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué me está permitido esperar?
- 4) ¿Qué es el hombre?

La primera pregunta la contesta la metafísica, la segunda la moral, la tercera la religión [y la historia] y la cuarta la antropología. En el fondo se podría asignar todo esto a la antropología, porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última» (Kant, *Lógica*, Ak.-Ausg. IX, 25).

todas nuestras acciones, sin que por ello se elimine la autonomía organizativa, categorial, de los diferentes campos.

Ahora bien, en Kant es la razón, como conciencia y petición de lo incondicionado, la que expresa nuestros más hondos intereses o deseos, entre los que predominan los prácticos, los de la «facultad superior de deseo», los de la voluntad racional moral, la cual nos mostraría, a la vez, las raíces últimas de nuestro interés teórico (conocemos para ser libres), y las posibilidades de la esperanza. A estos tres momentos les podríamos añadir un cuarto, que tiene que ver con lo estético como desinteresado interés, si se nos permite esa aparente contradicción. También será un interés racional construir con lo estético un sentir común, base emotiva de la comunidad de los hombres.

Con lo dicho tendríamos el siguiente mapa de nuestro tema, de los diferentes ámbitos en los que se expresa el interés o la voluntad racional del hombre, y por tanto de los diferentes aspectos de nuestra realidad, según Kant:

1. *Qué puedo saber*, el interés teórico de elaborar un conocimiento objetivante, que al ser un conocimiento desde el punto de vista de la heteronomía, no puede llegar a lo incondicionado.
2. *Qué debo hacer*, el interés práctico fontanal, la libertad como raíz de todo interés, nuestro ser originario que se muestra como un deber-ser, como una tarea.
3. *Qué me cabe esperar*, que apunta al bien supremo (ser libre-virtuoso y feliz), y que se diversifica en diversos niveles: 1º un esperar en una solución extramundana: inmortalidad y Dios, 2º un esperar en una solución en este mundo, mediante un progreso histórico hacia lo mejor. Eso muestra un tercer interés racional, además del teórico y del moral: el interés pragmático de que el mundo se acomode positivamente a nuestra finitud y sea posible la felicidad.
4. Por último, la *relación estética*, que se aleja un tanto de esos intereses (juicio reflexionante), que toma distancia para ver la síntesis concreta que somos, para poder compartir con los otros

no sólo objetos y acciones, sino también sentimientos, y de ese modo sensibilizar asimismo los últimos intereses de la razón, aquello que está más allá de cualquier concepto determinado. Podríamos decir que este ámbito estético es engendrado desde otro tipo de intereses, los cuales aparecen como desinterés desde el punto de los anteriores.

Hecho este mapa de nuestro tema, pasemos a analizar sus cuatro momentos.

2. EL INTERÉS TEÓRICO

El lugar de la obra kantiana a la que hemos de acudir primeramente se encuentra en la «Dialéctica trascendental» de la *KrV* (= *Crítica de la razón pura*), cuando, acabada la exposición de las antinomias de la razón pura, Kant prepara su solución a las mismas hablando de «El interés de la razón en el conflicto que sostiene» consigo misma². Estamos en el núcleo del proyecto crítico, pues según le dice Kant a Garve en carta del 21 de septiembre de 1798: «No ha sido la investigación sobre la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., el punto del que he partido, sino la antinomia de la razón pura: “el mundo tiene un comienzo – o no tiene ningún comienzo”, etc., hasta la cuarta: Hay libertad en el hombre, contra aquella [que dice]: no hay libertad, sino que todo es en él necesidad natural; eso fue lo que primeramente me despertó del sueño dogmático y me impulsó a la crítica de la razón misma a fin de eliminar el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma»³.

2 *KrV* A 462-476, B 490-504. «A» significa la paginación de la primera edición de la *KrV* y «B» la segunda.

3 *Ak.-Auszg.* [= la edición de la Academia] XII, 257-258. Por cierto que la antinomia de la libertad es la tercera y no la cuarta. En los *Prolegómenos* de 1783 había afirmado que fue Hume y su crítica al concepto de causa lo que le había despertado del sueño dogmático (*Ak.-Auszg.* IV, 260), lo que apuntaría a la Analítica de la *KrV*. Pero fue propiamente el carácter antinómico de la razón en su uso natural y precrítico

Pues bien, en el texto señalado de la *KrV* Kant nos dice que debajo de ese carácter antinómico de la razón natural lo que se debate es un conflicto entre los intereses teóricos y prácticos de la razón, o sea, un conflicto entre nuestros mayores intereses (el de objetivar o dominar y el de ser libres): «Desgraciadamente para la especulación (aunque quizás afortunadamente para el destino práctico del hombre) la razón se encuentra, en medio de sus más altas expectativas, sumida en un insoluble conflicto de argumentos y contra-argumentos» (A 464, B 492). Como es sabido, Kant anota cuatro antinomias de la razón, y nos dice que el interés que dirige las cuatro tesis –1) existe un comienzo del mundo, 2) hay cosas indivisibles, 3) se da la libertad, y 4) hay una causa suprema del mundo– es el práctico, o sea, el moral (y religioso), que quiere que exista la libertad y Dios. Eso mismo es lo que sucede en los «Paralogismos» de la razón pura, cuando ésta quiere demostrar la simplicidad, la substancialidad y la inmortalidad del alma, así como en «El ideal de la razón» con el intento racional de probar la existencia de Dios por las tres vías ahí señaladas, la fisicoteológica, la cosmológica y la ontológica. En todos esos momentos late un interés práctico que, trasladado al ámbito teórico, se convierte en interés especulativo o metafísica dogmática (en terminología kantiana) al traspasar los límites de la experiencia; ocurre así porque en ese traslado queremos convertir en objeto lo que tiene el modo de ser de la acción. Nunca lo incondicionado puede aparecer en la forma de ser del objeto, que se constituye justamente en la condición espacio-temporal-causal.

Por el contrario, lo que se defiende en las antítesis es el interés teórico de la razón: la de investigar todo fenómeno por su causa, y a ésta por su causa, de manera que nunca llegaríamos a una causa primera, o sea, ni a la libertad ni a Dios. Tampoco este interés puede ir más allá de la experiencia y afirmar, por ejemplo, que todo ser está determinado por causas externas al mismo de manera que fuera imposible la libertad (ninguna experiencia puede proporcionarnos esa

(Dialéctica) la pieza interna que puso más en solfa su educación racionalista, y lo que le llevó en la *Dissertatio* del 70 a pensar que el espacio y el tiempo eran intuiciones sensibles (Estética).

totalidad), no puede si quiere obtener un conocimiento objetivo y no quedarse con meras ideas o idealidades, por más que desde el punto de vista del mismo las antítesis sean más útiles. Ellas extienden hasta la totalidad los principios constitutivos de la objetividad estudiados en la Estética (espacio y tiempo) y la Analítica trascendentales (esquemas, categorías y principios), pero éstos fueron entonces comprendidos como idealidades trascendentales necesitadas de datos empíricos, es decir, como siendo en el fondo acciones regladas de la subjetividad (trascendental), cuya idealidad ahora en la Dialéctica obtiene una prueba indirecta, por cuanto que gracias a esa suposición –a saber, que son meras idealidades necesitadas de la experiencia para que alcancen realidad objetiva– no se destruye la posibilidad de la libertad y la razón puede establecer una armonía entre su interés teórico, dirigido a los objetos (punto de vista de la heteronomía), y su interés práctico, que afirma la libertad (autonomía). Por consiguiente, en el estudio científico de la experiencia ganan las antítesis, pero tampoco con ellas se puede hacer metafísica o ciencia de objetos absolutos, sino que, en cuanto tales, se han de comprender como principios regulativos, no constitutivos, es decir, como guías de la investigación científica, no como principios metafísicos. Metafísica, en cuanto ciencia o saber teórico, no puede ser llevada a cabo ni con las tesis ni con las antítesis, porque sus objetos van más allá de toda experiencia. «Cada uno de los dos sistemas dice más de lo que conoce» (A 472, B 500), y en eso es dogmático. Y acaba Kant afirmando: «Ahora bien, cuando se tratara de actuar prácticamente, desaparecería semejante juego de la mera razón especulativa como desaparecen las sombras de un sueño: el individuo elegiría sus principios teniendo sólo en cuenta su interés práctico» (A 475, B 504). Esto nos conduce a la idea de que son estos últimos intereses los que más nos importan.

«¿Qué puedo saber?» es la pregunta que quiere ser contestada por la primera Crítica. Ella pretende establecer dos cosas, recogidas en los dos significados del término «crítica»: fundar el conocimiento objetivo frente al escepticismo en el que había caído el empirismo en la obra de Hume, y limitar la validez ontológica de ese conocimiento

a lo meramente fenoménico en contra de las pretensiones del racionalismo de hacer metafísica al modo de la ciencia. En esto se pone límites al interés teórico de la razón. Pero esos límites son ontológicos, es decir, no se le dice al conocimiento objetivo o al científico que sólo pueden llegar hasta cierto límite en el mundo objetivo, y que el resto pertenece al saber filosófico o a otro tipo de discurso aun más exotérico. No, los límites no pasan por ahí, por en medio del mundo fenoménico, sino en el borde del mismo. Todo lo que es fenoménico, sensible, es objeto de estudio de la ciencia, pero ésta, debido a su método necesariamente objetivante, sólo alcanza a ver una cara de la realidad, la más superficial; ésta es, sin duda, real, en contra de lo que pueda opinar el escepticismo, pero no alcanza a ver otros modos de realidad, ni puede negarlos, por mucho que dicho método científico pretenda un imperio total en relación a lo verdadero, es decir, que sólo sea real lo alcanzado por las ciencias naturales. El límite a lo objetivo es ontológico: ése es el reino de la ciencia, ahí no hemos de poner límites a su avance, pero hay otros modos de ser que sólo podrán ser alcanzados en otras experiencias, la moral y la estética. Y de ese modo, poniendo límites a ese modo de saber se abre espacio a otros tipos de realidades, sobre todo a la libertad.

Si pensamos a fondo qué significa eso de que en definitiva todo interés es práctico⁴, comprenderemos fácilmente el carácter de instrumento del conocimiento objetivo y científico, tramado formalmente por la subjetividad transcendental con sus *a priori*. Pero no por ello hemos de pensar que es la máscara de la vida y de una voluntad de poder, como lo hace Nietzsche, llevando hasta el último extremo la concepción iniciada aquí, en el transcendentalismo. Es, sí, un útil, pero no una ilusión (*Schein*), sino un fenómeno (*Erscheinung*), algo que responde a nuestras expectativas, y por consiguiente no se encuentra sólo bien trabado (con *liaison*, como quería Leibniz), sino también con realidad empírica. La realidad del mundo puede ser afirmada con fundamento, pues su realidad es una *conditio sine qua*

⁴ Véase nota 6.

non de la existencia de la misma conciencia, como se muestra, por ejemplo, a su manera, en la «Refutación del Idealismo» problemático de Descartes, insertado por Kant en la segunda edición de la *KrV*. Sin mundo, el Yo no podría objetivarse, ni conocerse. El Yo no es un producto del mundo, pero sin él no sería.

No sólo puedo afirmar con fundamento su existencia, sino que también su forma ha de responder a nuestras expectativas de comprensión, a nuestras categorías. En absoluto, el mundo podría no existir (la no existencia no es contradictoria), o existir y no responder a nuestras categorías o necesidades de comprensión. Pero en ese caso careceríamos de conciencia. Es así que somos conscientes, luego podemos afirmar con fundamento que el mundo existe y responde a nuestras categorías: ése es el método transcendental, que en el fondo es hipotético, ni dogmático ni escéptico, sino que se apoya en las condiciones de posibilidad de nuestras experiencias. Esas formas a las que el mundo objetivo responde han de tener una constancia y regularidad, gracias a las cuales sabemos a qué atenernos; y esas formas del mundo objetivo no pueden estar al albur de un caprichoso albedrío, de una libertad cambiante, sino que es un útil (para la libertad) que tiene su propio *a priori*, su lógica (la estudiada en el *KrV*); en caso contrario no lo comprenderíamos como real frente a la libertad, y en esa indistinción no tendríamos conciencia de mundo ni de libertad, sino que todo estaría indiscriminado. Los distintos momentos de la subjetividad van juntos, pero no indiferenciadamente, pues en caso contrario no sería posible la conciencia de ninguno de ellos, y por tanto tampoco la conciencia en cuanto tal.

El conocimiento objetivante, decía, surge como momento o elemento necesario para la libertad. En efecto, somos libres y finitos, activos y pasivos a la vez. En cuanto libre, soy una acción originaria que sabe de sí en la conciencia moral, y que se ha de protagonizar, es decir, que tiene por tarea moral el afirmar su libertad. Pero en cuanto finito, dependo de la otra realidad que yo no protagonizo. Mas si dependo, entonces me interesa dominar esa dependencia, y para tal propósito he de tener de ello un conocimiento objetivante, es decir,

he de conocerlo desde el punto de vista de la manipulación externa, de la heteronomía, desde la causa. De ese modo intentaré meter cada objeto dentro de una trama del mundo, de dependencias objetivas, del continuo espacio-temporal-causal, según las reglas consignadas en las categorías, y según otros conceptos o reglas más particulares o empíricos. Pero con ello alcanzaré sólo objetos condicionados, pues sabré de ellos en la medida en que *lo* inserto en el espacio-tiempo y *le* asigno una causa que *lo* determina. Así servirán para la realización de la vida y de la libertad, pero no como mentiras, que no sostendrían sus intereses de realidades, sino como fenómenos verdaderos, pues la naturaleza responde positivamente. Ésas son las formas *a priori* con las cuales interpreto (deletheo, sintetizo) los fenómenos, las que hacen posible no sólo el conocimiento objetivo cotidiano, sino también el conocimiento objetivo metódico, el científico.

Mientras vaya sintetizando (interpretando, deletheando) la experiencia dada no hay mayor problema filosófico. La ciencia de los fenómenos está asegurada, es posible, posee un fundamento transcendental, descrito en la Estética y en la Analítica transcendentales. Pero al sujeto le interesa objetivar la totalidad de la realidad, pues si lo consiguiera, lo dominaría todo, sabría siempre qué hacer. Pues bien, esa exigencia o interés subjetivo por la totalidad es lo que denominamos razón. Ahora bien, ninguna experiencia real objetiva nos ofrece esa totalidad, sino únicamente una realidad concreta, determinada, una que siempre remitirá a un espacio mayor, a otro tiempo, a otra causa. Dicho continuo sólo se pararía si lográramos encontrar en la serie un miembro incondicionado que detuviera el proceso interminable. Pero eso es imposible aquí por la misma estructura de la mirada objetivante, la cual sólo caza lo condicionado, lo causado por otro. El interés teórico de la razón se ve entonces limitado, no científicamente sino ontológicamente limitado: sólo alcanza a comprender lo condicionado, no lo originario o libre. Si no se limitara, lo único que conseguiría sería tomar por cosas lo que son meras idealidades, meras exigencias subjetivas de comprensión de ir más allá de todo límite. Esa es la ilusión de la metafísica que Kant denomina dogmática. Mas ése es un resultado feliz, pues si lo hubiera conseguido, el sujeto habría

caído presa de sus propias redes –como cazador cazado– y no podría ser libre. Se daría entonces una contradicción entre la razón teórica y la práctica, una contradicción entre esos dos intereses.

Kant concluye como buen ilustrado: vistas bien las cosas, y examinado atenta y críticamente el ámbito teórico, los materiales que poseemos no alcanzan para construir una torre que llegue hasta el cielo (también se produciría ahí una confusión lingüística, y no sabríamos propiamente de qué estamos hablando), pero sí nos basta para edificar «una casa sólida» y «sobradamente espaciosa en relación con nuestros asuntos en el plano empírico y suficientemente alta para abarcarlos con la vista»⁵. Ahora bien, si nos damos cuenta de que la exigencia de incondicionado no procede de ningún objeto, sino únicamente de la razón, de que es una exigencia que se articula en las Ideas racionales a las que nada puede colmar, entonces descubriremos que la razón, también la teórica, se muestra a sí misma como una voluntad. Al fracasar en su intento teórico omniabarcante, la razón se descubre en el fondo como querer. Al principio, y con esa historia acaba la misma *Crítica de la razón pura*, ciertamente como una pasión desmedida (dogmatismo), después, con dudas ilimitadas sobre sí misma (escepticismo), y por último, estableciendo los límites de lo verdadero (criticismo), pues no todo debe ser heterónomamente dominado en una tiranía total, sino que hay otros modos de ser que requieren respeto. Pero eso ya es asunto de la razón práctica y sus intereses.

5 KrV A 707, B 735. El texto completo dice así: «Si considero el conjunto de todos los conocimientos de la razón pura especulativa como un edificio del que tenemos al menos la idea en nosotros mismos, puedo decir que en la doctrina transcendental de los elementos hemos efectuado un cálculo aproximado de los materiales de construcción, determinando la clase, altura y solidez del edificio para el que son suficientes. Naturalmente, el resultado ha sido que, si bien pensábamos en una torre que debía llegar al cielo, los materiales de que disponíamos sólo han alcanzado para una casa lo suficientemente espaciosa en relación con nuestros asuntos en el plano empírico y suficientemente alta para abarcarlos con la vista. Se ha visto que esa audaz empresa tenía que fracasar por falta de materiales, por no mencionar la confusión lingüística» (KrV A 707, B 735, es el arranque de la «Doctrina transcendental del método»).

3. EL INTERÉS PRÁCTICO

Con todo lo dicho podemos ir comprendiendo la primacía del interés práctico sobre el teórico. En la Dialéctica de la *KpV* (*Crítica de la razón práctica*), en el apartado titulado «Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa», se nos dice que «el interés de su uso especulativo consiste en el conocimiento del objeto hasta los principios a priori más elevados, el del uso práctico, en la determinación de la voluntad, con respecto al último y más completo fin»⁶. Pues bien, Kant piensa que para esto último se precisa la postulación de la libertad, de la inmortalidad y de Dios, postulados de la razón práctica que van más allá de los límites que la razón se ha impuesto en su ámbito especulativo. Pero ella no puede contradecirse, sus principios formales constitutivos son el principio de identidad y el de no contradicción. ¿Con qué fundamento pretende la razón práctica alcanzar realidad más allá de los objetos, o mejor dicho, más allá del modo ser objetivo?

La única posibilidad de salvar el escollo es ver la superioridad del interés práctico sobre el teórico, o sea, el que éste se funda en aquél: «porque todo interés es, en último término, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo en el uso práctico está completo»⁷. O sea, conocemos para ser libres, objetivamos el mundo para poder realizar en él la libertad, nuestro destino moral. El principio hermenéutico que rige todo el criticismo –del que por ejemplo Fichte tomó nota– es el siguiente: «A mí me parece que lo más aconsejable es comenzar preguntándose qué produjo primeramente el interés por fundar una metafísica: la libertad, en la medida en que es conocida por la ley moral. Pues la solución de la dificultad

6 Kant, *KpV* A 219, Ak.-Ausg. V, 121, trad. en Espasa Calpe, p. 169, en «Sobre el primado de la razón pura práctica en su unión con la especulativa» (*KpV*, Ak.-Ausg. V, 119ss.). Véase también *KrV* A 840, B 868; A 852-3, B 880-1. «El interés lógico de la razón (desarrollar sus conocimientos) nunca es lo inmediato, sino que presupone las intenciones de su uso» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak.-Ausg. IV, 460 nota).

7 O. c., trad. 171.

ligada a esto da lugar a una completa anatomía de nuestra facultad de conocer, y de esta manera se podría recorrer todo el círculo. Aquí está dado un concepto de lo suprasensible con su realidad (pero sólo la práctica)⁸.

Pero para poder afirmar la libertad se precisa una experiencia que así lo justifique. Si fuéramos meros seres cognoscentes, capaces sólo de representaciones objetivas, esto sería imposible y nos tendríamos que contentar con la mera problematicidad de la libertad, es decir, nos quedaríamos sin poder afirmar ni negar su realidad. Si la *KrV* ha dejado esa puerta abierta, es gracias a la experiencia moral, estudiada en la *KpV* (*Crítica de la razón práctica*), como podemos afirmar la realidad de la libertad, de nuestro ser originario, pues sólo para un ser libre tiene sentido la moral y puede ésta llegar a la conciencia. Pero en esto hemos de distinguir dos momentos de la voluntad, o si se quiere del deseo, que Kant denomina facultad inferior y superior de desear. La primera, que Kant denomina asimismo inclinaciones, surge de nuestra finitud, o mejor dicho, se encamina a cubrir las necesidades que nuestra finitud nos procura, y en eso aún no ingresamos en el plano ético. Por el contrario, la segunda se dirige a la realización de la libertad por la misma libertad, y su expresión en la conciencia es el imperativo categórico. Todavía en el «Canon de la razón pura» de la primera *Crítica* sostenía Kant que el premio y el castigo de Dios eran necesarios como motivo impulso de la moral. Pero una vez hecho el riguroso análisis del imperativo moral que encontramos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant se dio cuenta de que lo moral no era actuar y ser libre por la promesa de un premio que solventara nuestra finitud, o el temor a un castigo que la hiciera insoportable, sino el ser libre por la misma libertad, o sea, el deber por el deber.

Ya la espontaneidad de la razón teórica, pidiendo lo que ninguna experiencia objetiva puede ofrecer, espontaneidad que se enraíza en la del Yo pienso, indicaba una exigencia, es decir, a una voluntad racional, que en lo teórico fue interpretada como si apuntara hacia objetos, y no

8 Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf*, Ak. XX, 345, trad., p. 163.

más bien hacia la propia libertad del sujeto en cuanto tal. Pues bien, la conciencia moral es la invitación que la libertad se hace directamente a sí misma para que se realice como ser o acción originaria, para que no se tome en el modo de ser de la cosa, sino con la dignidad de la persona, de lo originario, o sea, para que no se esclavice ni por miedo ni por pereza: «¡*Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Esa es la divisa de la Ilustración. Pereza y cobardía son las causas por las que gran número de hombres permanece con agrado en minoría de edad a lo largo de la vida»⁹. Libertad y razón se coimplican como acción real y conciencia de sí. La razón práctica o voluntad racional no es sino la afirmación ontológica correcta del ser y de sus diferentes modos: trata a la persona como persona y a la cosa como cosa, es decir, no trates al otro (ni a ti mismo) como puro medio, sino también como fin en sí mismo, y eso siempre, de manera universal y categórica. En consecuencia, dicha razón o voluntad es no sólo individual sino a la vez intersubjetiva, pues sólo en el respeto del otro en su libertad comprendo realmente el modo de ser no cósmico de la libertad, y por tanto también el de la mía. Dicha razón configura, en efecto, un «reino de fines», donde todos los seres racionales son colegisladores y a la vez súbditos. Ese reino de fines nos exige la construcción de una comunidad según la justicia y el bien moral, en la forma de un Estado y de una Iglesia, ambos no meramente históricos, sino racionales.

¿Y por qué ha de aparecer esa conciencia de libertad como un imperativo moral? Si fuéramos sólo acción libre, razón pura, como por hipótesis (o conforme al tercer postulado de la razón práctica) lo es Dios, entonces seguiríamos la ley moral como si fuera una ley natural, indefectiblemente. Pero ¿seríamos entonces conscientes de la misma?, ¿seríamos subjetivamente libres? Al carecer de contraposición seríamos una acción libre, pero no sabríamos de ella. Sólo por su contraposición real en nosotros con nuestros impulsos naturales o inclinaciones podemos saber de ambos y de su realidad¹⁰. Claro

9 Así comienza el famoso artículo de Kant «Respuesta a la pregunta ¿qué es Ilustración?» (Ak.-Ausg. VIII, 35).

10 Esto lo he tratado más detenidamente en el capítulo IX del libro *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana* (Madrid, UNED, 1993).

que esa contraposición no puede ser tampoco algo permanente, de manera que el deseo surgido de nuestra finitud estuviera siempre y permanentemente en contradicción con nuestra libertad moral, pues en ese caso estaríamos constantemente desgarrados y la realización de nuestro ser sería también imposible (o esclavos o muertos). Pero si no hubiera habido ninguna diferencia entre nuestro ser natural y nuestra libertad moral tampoco hubiera ésta surgido a la conciencia. Pues bien, es justamente esta contraposición real en la conciencia, que convierte en subjetivamente contingente la ley moral, lo que hace que ésta se presente como una constricción entre varias posibilidades de acción, y por tanto como un imperativo. Mas ése es el único modo en el que la libertad puede invitarse a sí misma sin destruir su modo específico de ser libre, pues eso es lo que ocurriría si se obligara indefectiblemente, sin posible elección, lo cual tendría como consecuencia que no llegaría a saber de sí a falta de contraposición real con otras posibilidades. Y de igual modo procedería a su autodestrucción si la libertad no atendiera a ley alguna, y no sólo porque, entonces, carecería de identidad y no sabría qué es, sino porque ni siquiera atendería a su modo de ser como la única regla suprema de acción, con sus múltiples consecuencias, pues no otra cosa quieren ser las leyes morales.

La voluntad racional o razón práctica se presenta como un imperativo categórico, como un deber-ser, porque, expresando la originariedad de nuestro ser como acción, se contrapone a veces con nuestros deseos o inclinaciones. Simplificando metodológicamente, podemos decir que estamos atravesados por dos lógicas (o necesidades) que a veces difieren en cuanto a la materia de la acción: las necesidades de nuestra finitud y las de nuestra originariedad. La razón práctica o voluntad racional puede ser entendida entonces primeramente como la conciencia de esa libertad, y en segundo lugar, como el puente tendido entre la originariedad y la finitud, y esta finitud, a su vez, cabría conceptualarla como la voluntad de nuestra naturaleza inserta en ella, según veremos en el punto siguiente. Tenemos, por tanto, un conflicto de voluntades o deseos, que hemos de armonizar si no queremos ver desgarrados, como le sucede a Penteo en *Las bacantes*

de Eurípides. Y en ese proceso de armonización la propuesta de Kant es que la razón práctica, la libertad, ha de ser la instancia que indique siempre el sentido último de nuestra acción, pues de ella no depende tener más o menos, sino ser o no ser¹¹.

La razón es el puente entre la originariedad y la finitud, la fuente o conciencia de todos los intereses, tanto teóricos como prácticos, dado que es ella la que señala lo que aún no es *wirklich*, lo aún no realizado y que sin embargo debe serlo, y en sus ideas articula en líneas generales la meta: «La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo mismo» (*KpV*, trad., 169). Por esa tensión entre originariedad y finitud la libertad llega a saber de sí en la conciencia moral. Allí es donde el primer analogado del ser –la acción autónoma– se revela en la conciencia, donde el ser y el deber ser coinciden y a la vez se diferencian en orden a la libertad consciente de sí. Sólo entonces ser y saber coinciden (como quería Parménides), en la forma del deber-ser. Consecuentemente, Kant propone una metafísica desde el punto de vista práctico: el ser originario es acción y libertad que se pone a sí misma como tarea, y ese ponerse es la voluntad racional o razón práctica. Lo originario no es la palabra (racionalismo) –hace decir Goethe a su Fausto, empeñado en traducir en su gabinete de estudio el Evangelio de San Juan al modo de ver alemán–, ni tampoco el sentido (empirismo), ni la fuerza (Leibniz), sino la acción:

«Escrito está: “¡Al principio era la Palabra (*Wort*)!”.
¡Aquí ya tengo que pararme! ¿Quién me ayudará a continuar?
Yo no puedo valorar la palabra de manera tan alta,
he de traducirlo de otra manera,

¹¹ Ésa será también la propuesta de Fichte. Más matizada y dentro de un contexto religioso, ella es asimismo la de Schelling, el triunfo de la luz, que identificará (en la segunda mitad de su vida) con el triunfo del Dios revelado. Muy otra es la propuesta de Schopenhauer: no se ha de afirmar, sino negar la manifestación del ser originario, pues es una voluntad absurda. Y la de Nietzsche consistirá en decir sí allí donde Schopenhauer, su maestro, decía no.

si soy iluminado por el espíritu correctamente.
Escrito está: Al principio era el sentido (*Sinn*).
¡Piensa bien la primera línea
para que tu pluma no se precipite!
¿Es el sentido el que lo hace, lo crea todo?
Debería poner: ¡Al principio era la fuerza (*Kraft*)!
Pero, también al escribir esto
ya algo me advierte que ahí no me quedo.
¡Me ayuda el espíritu! Por fin veo consejo
y escribo consolado: ¡Al principio era la acción (*Tat*)!» (Goethe,
Fausto, vv1224-1237).

El siguiente texto de los *Fortschritte*, de principios de los años noventa, resume perfectamente la posición de Kant al respecto: «Hay dos ejes sobre los que gira [mi sistema]: en primer lugar, la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo, que por lo que hace a los principios teóricos se limita a apuntar a lo suprasensible como a algo para nosotros incognoscible, mientras que en su camino a esa meta, en el cual tiene que ver con el conocimiento a priori de los sentidos, es dogmático-teórica; en segundo lugar, la doctrina de la realidad del concepto de libertad como concepto de algo suprasensible [pero] cognoscible; en este caso, empero, la metafísica es sólo dogmático-práctica. Ambos ejes están como hincados en el pilar del concepto racional de lo incondicionado en la totalidad de todas las condiciones subordinadas entre sí, allí donde debe eliminarse la apariencia provocada por una antinomia de la razón pura, debida a la confusión de los fenómenos con las cosas en sí mismas, y que en esta dialéctica misma contiene una guía para la transición de lo sensible a lo suprasensible»¹², de lo científico a lo metafísico u ontológico. Más discutible o necesitada de reformulación resulta la realización de esa metafísica desde el punto de vista práctico con los postulados de la inmortalidad y de Dios. Pero son esos intereses de la libertad

¹² Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ed. Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1987, p. 108.

racional los que nos deben enseñar «¿Cómo orientarse en el pensar?», según reza un conocido artículo de Kant.

4. EL IDEAL DE LA VOLUNTAD RACIONAL

Para el tercer momento del sistema kantiano en el tema que nos ocupa hemos de irnos a su filosofía de la historia. Si en los dos primeros puntos se indagaba en las preguntas sobre qué puedo saber y qué debo hacer, aquí entramos en el ámbito señalado por la tercera: ¿qué me cabe esperar?, el tercer campo de los intereses de la razón. De suyo, él se bifurca en dos senderos. El primero de ellos se lanza a lo trascendente, y es investigado por la filosofía de la religión. Ésta se fundamenta en la tarea que nos impone la moral y en los postulados de la razón pura práctica, o más concretamente, en el ideal moral del bien supremo, el cual se compone de dos elementos, la virtud o libertad y la felicidad. ¿Seremos capaces de realizarlos por nuestras fuerzas y en el corto tiempo que tenemos de vida? Si respondemos que no, ¿no resultaría absurda una tarea imposible?, ¿cómo puede la razón imponernos como su propia esencia una obligación imposible?, ¿no sería entonces la razón irracional y nuestra voluntad una pasión inútil, como piensan, cada uno a su modo, Schopenhauer y Sartre?

Para que no sea así, Kant postula no sólo la libertad como *ratio essendi* de la razón moral y de su tarea, sino también la inmortalidad y Dios. Recoge en estos dos últimos postulados la tradición religiosa, y si bien los argumenta desde su propia posición crítica, quizás no elabora su contenido suficientemente desde esta misma perspectiva, de manera que el modo de ser de la inmortalidad y de lo divino tiende a ser pensado como cósmico, trascendente¹³. Por ejemplo, en la inmortalidad se temporalizaría lo que de suyo se piensa como nouménico, no temporal. Y Dios, por su parte, es tan omnipotente que no dejaría espacio ontológico a la libertad. Esta posición se atempera

¹³ Sobre este tema de Dios me he explicado más detalladamente en el artículo «Una reflexión trascendental sobre lo divino», publicado en *Endoxa: Series Filosóficas*, n° 1, 1993, Madrid, UNED, pp. 149-194.

notablemente en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Allí se sigue elaborando el tema de la esperanza en el estricto marco de la moral, y se pone de nuevo el acento en el cumplimiento del deber moral (Dios aparece fundamentalmente como el Legislador de los deberes morales, o «como si» lo fuera), de manera que todo el mensaje de las religiones positivas o históricas se traduce al contenido ético. Yo creo que si seguimos por esa vía, en vez de pensar en un Dios personal, tendríamos que hablar de lo divino. Eso sería también nuestra misma libertad racional, acción originaria, que tiene en sí no sólo el orden justo, sino asimismo la fuerza para empujar hacia su realización¹⁴. Eso divino habría de ser pensado como el *ordo ordinans*, la fuerza de libertad que se hace realidad tanto en el individuo como en la comunidad, porque ambos son indisolubles. Pero entonces lo tendríamos que comprender con otro modo de ser que no es ya el del individuo (Dios), ni tendría la temporalidad cronológica del «después» de la muerte (inmortalidad).

El otro sendero de la esperanza es más immanente, y sitúa la acción de ese *ordo ordinans* en la historia. Estamos ahora en el ámbito de la tercera Crítica, cuyo *a priori* configurador es la teleología o finalidad, pues el problema de *La crítica del Juicio* es ver cómo es posible que la libertad y sus fines se convierten en mundo, se realizan en él. No obstante, ese principio de la finalidad no lo utiliza Kant como principio constitutivo de los objetos, pues éstos se configuran como objetos naturales gracias a las categorías mecánicas, las estudiadas en la *KrV*, y ahí se excluye por principio la finalidad. Ésta aparecía al final de su Dialéctica, la engendrada por la razón, la cual abre el ámbito de los fines, aquí de los fines teóricos, por cuanto pide lo que no viene dado; pero por ello mismo esos fines últimos teóricos o Ideas de la razón sólo poseen un valor puramente regulativo, y no constitutivo. E igualmente le sucede eso al principio teleológico en la tercera Crítica: allí la finalidad es únicamente un principio regulativo del Juicio, y no constitutivo de la objetividad en todos los ámbitos en los que es

¹⁴ En la libertad habríamos de ver diversos elementos: su acción de puente, lo individual, lo comunitario, lo divino, íntimamente conectados entre sí.

aplicado: el estético, el de la particularización de la experiencia, el de la naturaleza orgánica y el de la historia.

Esa visión teleológica de la realidad en los diferentes ámbitos señalados nace por el interés de la libertad de realizarse en el mundo, de realizar en él sus fines prácticos-pragmáticos. La segunda parte, la «Crítica del Juicio teleológico», trata la finalidad en la naturaleza en tres aspectos diferentes, ya señalados. El primero se refiere a la naturaleza en general en relación a sus leyes y conceptos particulares. Mientras que con la *KrV* y sus categorías únicamente se ha determinado la necesidad de legalidad en general de los objetos, tanto el conocimiento como el proyecto de libertad precisan que esa experiencia objetiva se estructure más particularizadamente en leyes y conceptos concretos, empíricos diría Kant. Pero para esta tarea se requiere que la pluralidad de los objetos se deje reconducir a un sistema abarcable por nuestra capacidad de conocer, es decir, que no se desparrame en una multiplicidad ilimitada y caótica, sino que sea adecuada a la misma y conducible a sistema. Éste es el presupuesto tácito o expreso de toda investigación del mundo, tanto de la cotidiana como sobre todo de la científica, o sea, de la metodológicamente conducida. En ese sentido se expresa aquí un ideal, un interés de la razón, y en concreto, de la razón teórica, que ya había sido tratado al final de la Dialéctica trascendental de la primera Crítica, cuando las ideas de la razón fueron comprendidas como principios regulativos de toda investigación.

El segundo ámbito de aplicación de la finalidad en esta segunda parte de la *Crítica del Juicio*, y la que se lleva la parte del león en la misma, es la naturaleza orgánica. Ella, en las plantas y animales se muestra «como si» se organizara según sus propios fines. Kant se fija aquí sólo en el problema epistemológico de si el conocimiento objetivo de esos fenómenos ha de echar mano o no, y en qué sentido, del principio teleológico. Pero también cabría preguntar por lo mismo desde el punto de vista de la libertad y de su necesaria vinculación con lo objetivo, lo que le hubiera conducido a Kant hacia nuestro cuerpo, como punto de gozne entre la libertad y la naturaleza¹⁵. Esto

¹⁵ Sobre este asunto me he extendido en el libro *Kant: la «Crítica del Juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*, Madrid, UNED (Aula abierta), 1998.

no está situado en el *telos* hacia donde se dirige la razón, sino en el subsuelo que le posibilita caminar hacia sus metas. Ahora bien, ese subsuelo, esa subjetivización de la misma naturaleza, gracias a la cual es pensada como sujeto prerreflexivo, nos la muestra como siendo ella misma una cierta voluntad, y eso dará sus frutos. En primer lugar, podemos (aunque Kant no lo hace) ligar dicha naturaleza orgánica, presente en nuestro cuerpo, con los deseos que Kant denomina «inclinaciones», o al menos con algunos de ellos, los más directamente corporales, lo cual tendrá su importancia cuando volvamos a hablar de los intereses de la razón práctica. De hecho, tanto en la ética de Fichte como en el Espíritu objetivo de Hegel, los impulsos y necesidades de ese aspecto natural toman expresamente en el ámbito de la razón el modo de ser de derechos y deberes, y esos mismos no están ausentes en la *Metafísica de las costumbres* de Kant. En segundo lugar, la comprensión de la naturaleza como subjetividad, aunque sea con el límite crítico del «como si lo fuera», desembocó en la Filosofía de la naturaleza de Schelling, el cual pasa a afirmar taxativamente dicha subjetivización del mundo, y a ver en ella, en cuanto *natura naturans*, las raíces mismas de la voluntad. Éste es un paso decisivo para la comprensión del universo de Schelling y de Hegel, pero asimismo de Schopenhauer y de Nietzsche: de la dualidad entre libertad y naturaleza, más propia de Kant y de Fichte (en Jena), se pasa a considerar toda la realidad desde un punto de vista en definitiva unitario, aunque con importantes diferencias metodológicas entre los cuatro mencionados.

Por último está la historia, como ámbito del libre juego intersubjetivo de las libertades. La aplicación a ella del principio de finalidad es lo mismo que preguntarse si la historia tiene un sentido, si conduce hacia alguna parte, si es algo racional, o sea, si en ella se ventila y se solventa intereses de la razón. ¿Qué nos cabe esperar históricamente, en este mundo, y no sólo en el otro, como vimos al hablar de la religión? ¿Estamos en un proceso hacia lo mejor?, ¿progresamos hacia la instalación de la libertad, hacia un marco donde se respete los derechos de todos y sea más fácil alcanzar incluso la felicidad? Este asunto, aunque se incardina en la «Crítica del Juicio teleológico»,

y en concreto en el § 83, de cuyo lo aborda Kant en breves escritos, tales como «Idea para una historia universal con un propósito cosmopolita», «Recensiones sobre las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* de I. G. Herder», «Comienzo probable de la historia del hombre», «Para la paz perpetua», traducidos, por ejemplo, en Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración* (Madrid, Alba Editorial, 1999), y en la segunda parte de *El conflicto de las Facultades*, donde Kant trata la cuestión «de si el género humano está en constante progreso hacia lo mejor». En este asunto el hombre se juega su instalación en el mundo, sobre todo por lo que se refiere a su derecho, pero también a su felicidad. Pues bien, aquí parece, dice Kant, como si las mismas dificultades, no sólo las que pone la naturaleza, que no pocas veces se muestra enemiga del hombre, sino también las inherentes al hombre mismo en su conflictiva convivencia, lo que Kant denomina «la insociable sociabilidad» del hombre, no sólo no impidieran ese progreso hacia lo mejor, esa instalación progresiva de los intereses racionales, sino que incluso parecen colaborar a los mismos, pues hacen que el hombre tenga que sacar de sí todo lo mejor, a fin de superar esos obstáculos, y deba a su acción y a su libertad lo que llegue a ser, que es lo mismo que quiere la razón moral: «El hombre pretende vivir cómoda y placenteramente, mas la Naturaleza decide que debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo, entregándose al trabajo y padeciendo las fatigas que sean precisas para encontrar con prudencia los medios de apartarse de tales penalidades»¹⁶. O dicho de otra manera: parece, o interpretaremos la historia «como si» hubiera en ella la realización de un designio que estuviera en gran parte más allá de las intenciones de los individuos, de las intenciones que ellos se proponen reflexivamente, un designio que habita en su propia libertad (como vimos antes con lo divino), pero del que ellos no son propia ni habitualmente conscientes, de manera que, actuando cada uno en pro de sus propios intereses, colaboran con ese propósito que les sobrepasa como individuos y como pueblo.

¹⁶Kant, «Idea para una historia universal con un propósito cosmopolita», Cuarto Principio.

Aquí el interés de la razón, que la misma naturaleza parece secundar, es el de fundar un Estado justo que asegure a todos su derecho, y a nivel internacional, una Federación de Estados que establezcan la paz. Si los hombres fueran moralmente buenos, irían derechos hacia ese fin que les marca su misma razón moral. Pero como no lo son, habrán de ser el dolor y la prudencia los que, por caminos más largos y tortuosos, les conducirán hacia la indicada meta. La moral de Kant no es una moral de la prudencia, como puede ser la de Aristóteles, para él sería una razón pragmática, pero ésta juega el papel del *logos* en la trama de la historia: gracias al dolor producido por los conflictos y la guerra, los hombres llegarán al establecimiento de un Estado justo en virtud de la prudencia, de modo que esa discordia parecía necesaria a fin de que el hombre sacara de sí toda su potencialidad y libertad.

5. EL DESINTERESADO INTERÉS DE LO ESTÉTICO

Por último, habíamos dejado atrás el ámbito de lo estético, como otro en el que se aplica el principio de la finalidad. Pero aquí tendrá lugar la misma de una manera muy especial, que quiebra la línea que estábamos siguiendo hasta ahora. El primer momento de la analítica de lo bello, con el que comienza «La crítica del Juicio estético» (la primera parte de la *KU* [=Crítica del Juicio]), concluye con la definición inicial de lo bello: bello es aquello que place sin interés, sin que tengamos interés por otras cosas que por ello mismo, y «gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, sin interés alguno» (*KU* § 5). Y sin embargo, ¿cómo puede surgir algo para lo que no tengamos ningún interés? ¿No eran los distintos intereses de la razón, los teóricos, los pragmáticos y los prácticos, lo que habrían los distintos ámbitos de experiencia? ¿Es que la experiencia estética no nos interesa, no engendra o es engendrada por unos intereses específicos?, ¿no tienen nada que decir a la voluntad, no guardan relación con ella ni con la razón? La respuesta sería que lo estético, visto desde el punto de vista de los otros intereses, mantiene una cierta distancia, y a eso apunta el término de «sin interés», pero considerado desde sí nace y engendra

un interés específico que abre un modo propio de comprensión de lo real y de nuestra instalación en el mundo.

Nietzsche, en *La genealogía de la moral* (Tratado tercero, § 6), afirmaba que lo bello no es desinteresado, sino «una gran experiencia *personal*, como una plenitud de singularísimas y poderosas vivencias, apetencias, sorpresas, embriagueces»¹⁷. Por falta de una «más fina experiencia propia», Kant define lo bello como aquello «que agrada *sin interés*». ¡Sin interés! Compárese con esta definición aquella otra expresada por un verdadero «espectador» y artista, Stendhal, que llama en una ocasión a lo bello *una promesa de felicidad* [...] ¿Quién tiene razón, Kant o Stendhal?»¹⁸ Schopenhauer, continúa diciendo Nietzsche, siguió ese camino de Kant e interpretó la experiencia estética como un «librarse de la “voluntad”». Stendhal, por el contrario, «destaca otro efecto de lo bello: “lo bello *promete* la felicidad”, a él le parece que lo que de verdad acontece es precisamente la *excitación de la voluntad* (“del interés”) gracias a lo bello»¹⁹. Y en realidad, también para Schopenhauer lo estético nos libera de la tortura de la vida, de la ciega voluntad.

Heidegger, en su libro *Nietzsche I*, parte I, en el apartado titulado «La doctrina de Kant sobre lo bello. Su mala interpretación por parte de Schopenhauer y Nietzsche»²⁰, afirma que ambos malinterpretan el «*ohne alles Interesse*» (sin interés alguno) de la definición kantiana de lo bello como si significara «indiferencia» (*Gleichgültigkeit*); todos lo habrían hecho, excepto Schiller. Por eso, para Schopenhauer, «el modo de estar estético es un desengancharse de la voluntad, un tranquilizar el esfuerzo, el puro reposo, el puro no-querer-nada-más, el puro estar suspendido en la impasibilidad»²¹; mientras que para Nietzsche, «ese modo de estar estético es la ebriedad (*Rausch*)»²². Por el contrario, según Heidegger, «interés» aquí significa «querer

17 Trad. Alianza, p. 135.

18 O. c., pp. 135-6.

19 O. c., p. 137.

20 Klostermann, Frankfurt, 1996, *Gesamtausgabe* Band 6.1, pp. 106-115.

21 O. c., p. 108.

22 Ibid.

tener algo para sí, o sea, para poseerlo, para servirse y disponer de ello [...] en vistas a otra cosa»²³, es decir, si usamos la terminología de *Ser y tiempo*, como algo a la mano (*ein Zuhanden*). Pero «para encontrar algo bello, hemos de dejar que lo que nos sale al encuentro lo haga puramente en cuanto él mismo, en su propio rango y en su dignidad. No lo debemos colocar previamente [...] en vistas a otra cosa. La relación con lo bello en cuanto tal, dice Kant, es un *libre regalo*»²⁴. El error (aquí de Schopenhauer y de Nietzsche) es pensar que con el interés ha desaparecido «toda relación esencial con el objeto [...]». Ocurre lo contrario. La relación esencial con el objeto mismo se pone en juego precisamente mediante el “sin interés”. No se ve que ahora, por primera vez, el objeto en cuanto objeto puro se muestra, que lo bello es ese mostrarse»²⁵. «La interpretación kantiana de la relación estética como “placer de la reflexión” penetra en un estado fundamental del ser humano en el que el hombre por vez primera llega a la plenitud fundada de su ser»²⁶. Digamos esto con otro lenguaje.

Según Kant, hay tres clases de satisfacciones: «Agradable para alguien se dice de aquello que lo deleita (*vergnügt*); bello, lo que meramente le gusta (*gefällt*); bueno, lo que valora (*geschätzt*) y aprueba (*gebilligt*), esto es, donde él pone un valor objetivo. La capacidad de deleitar vale también para los animales irracionales; la belleza, sólo para los hombres, es decir, para seres animales y, sin embargo, racionales [...]; pero lo bueno, para todo ser racional en general. [...] Puede decirse que entre todos esos tres modos de satisfacción [antes señalados], el del gusto en lo bello es la única y exclusiva satisfacción desinteresada y libre» (*KU* § 5). En efecto, lo que abre la puerta a lo estético es un cambio cualitativo en la mirada, por eso el análisis kantiano de lo bello comienza con las categorías de cualidad. Éstas, según lo vemos en la *KrV*, llevan a concepto

23 Ibid.

24 p. 109.

25 O. c., p. 110.

26 O. c., p. 113.

—a la conciencia reflexiva— la materialidad sensible, la afección, el hecho de que existe un mundo real que me limita (= que me afecta), y por tanto del que dependo. De ahí surge un interés teórico por conocerlo, y por conocerlo justamente desde el punto de vista de la heteronomía, a fin de poderlo dominar. De nuevo vemos que el conocimiento teórico hunde sus raíces en el proyecto de la libertad, la cual precisa conocer el orden objetivo del mundo para no dar palos de ciego y hacer realidad sus fines. En consecuencia, esos intereses teóricos, pragmáticos (los de la finitud) y prácticos (los de la libertad) se formulan mediante conceptos o reglas; los primeros darán lugar a conceptos de cosas, y los segundos, a conceptos de fines.

Pero supongamos que ahora nos encontramos ya más o menos instalados en el mundo, de manera que no estamos absorbidos por la urgencia de la vida y de la acción moral, y logramos cambiar de mirada. No nos sentimos amenazados por el alud que cae, ni por la tormenta que se abate, ni por el hambre o la sed o el frío, y podemos sin más contemplar el mundo. Comenzamos entonces a no dirigirnos exclusivamente por medio de conceptos determinados ni fines concretos, los cuales nos ponían unas anteojeras que nos dirigían el enfoque, nos limitaban el horizonte de visión y no nos permitían ver sino lo determinado por ellos. En vez de eso, dejamos que juegue la imaginación con la ilimitada concreción del objeto, del mundo, de la materia, de la obra de arte. En ese momento, éstos se iluminan desde sí, aparecen bajo una nueva luz. La contemplación nos descubre una nueva cara de la realidad. Ya no queremos transformar el mundo y tomarlo como puro medio para nuestros fines, sino que lo dejamos ser desde sí, lo contemplamos desinteresadamente, como sucede incluso con el famoso urinario de Marcel Duchamp, que, colocado al revés y en un lugar inapropiado para su uso común, sólo se deja contemplar «desinteresadamente». No estamos interesados en la materialidad sensible, pragmática o práctica del objeto: éste podría ser una simple representación, unas manzanas pintadas, o una justicia representada. No pretendemos dominar directamente lo real, pero eso no quiere decir que caigamos en la indiferencia, sino que, muy al contrario, nos introducimos propiamente en otra relación con la realidad, cabe

decir que en otro tipo de intereses, a la postre también racionales y necesarios para la configuración trascendental de la subjetividad y, por consiguiente, sumamente interesantes para la misma. En concreto, colocamos el mundo, y a nosotros mismos, en cuanto seres en el mundo, en un ámbito de juego y reflexión sentida, para dar lugar al *logos* completo (el reflexivo y el emocional) y dejar espacio a la consideración concreta de mi modo de ser-en-el-mundo (pues eso es lo que me ofrece el sentir reflexionado), así como también de otras posibilidades, de otros modos de vida que ensanchan ese *logos* completo mío.

Por eso, el placer estético no es el meramente sensible, ni tampoco simplemente el moral, sino un específico placer de reflexión, libre, el de un cercano alejamiento, en cuya nueva tensión es posible ver otra cara de la realidad. Por una parte está nuestra dependencia del mundo, de nuestra finitud, la cual engendra las inclinaciones o facultad de desear inferior, o sea, el interés de que el mundo cubra las necesidades engendradas por mi finitud y de hacer positiva nuestra dependencia de él. La resolución positiva de ello es lo agradable (*angenehm*). Por otra parte se encuentra que nuestra libertad, en cuanto acción originaria, quiere asimismo configurar el mundo según sus exigencias morales y legales, o sea, que se acomode a mi ser originario. Él es, en realidad, la fuente última de todo interés (todo interés es en definitiva práctico). La satisfacción moral es aprobación, respeto y contento de sí. Estas dos satisfacciones, la sensible y la moral, están interesadas en la transformación real del mundo; a ellas no les serían suficiente una manzana pintada para calmar su hambre, ni una justicia representada para restablecer el orden moral conculcado. Pero si nos retiramos por un momento de esas urgencias vitales y morales, y contemplamos el mundo con otros ojos, si cambiamos cualitativamente de mirada y comenzamos a transformar los objetos artísticamente en ese ámbito de juego y de formas, se abre ante nosotros el ámbito de lo estético, otro modo también de sentir en medio de una segunda reflexión, contemplativa, sobre la síntesis, concreta y situada, que somos de libertad y naturaleza, es decir, de nuestro ser-en-el-mundo, de nuestro sentir y co-sentir, de nuestra humanidad; producir el sentido

o sentir común en cuanto base afectiva de nuestro ser comunitario, la posibilidad de compartir no sólo objetos y acciones, sino también sentimientos, es asimismo una exigencia de la razón²⁷. La substancia de lo estético es su forma, pero ésta se convierte en un excelente vehículo para comprender aquello que va más allá de todo concepto determinado, y ese contenido, que habíamos cifrado en nuestro concreto ser-en-el-mundo, es propiamente para Kant los fines últimos de la razón. Lo estético es el modo de simbolizarlos, de concretarlos, de sensibilizarlos, de establecer con ellos una relación en el sentir reflexivo, el único que podría llegar hasta allí. Con ello se opera una síntesis de los dos extremos en las capacidades de comprensión humana, la del sentir y la de la razón pura, que pone en armonía nuestro ser, adecua su ánimo a su libertad, y le indica caminos para su tarea de ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Eurípides, *Las bacantes*, en *Tragedias III*, Gredos, Madrid, 1979, pp. 323-409.
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust*, en *Goethe Werke*, C.H. Beck, München, 1986, Band 3.
- Heidegger, Martín, Nietzsche I, Klostermann, Frankfurt, 1996, *Gesamtausgabe* Band 6.1.
- Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Preußischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ss.
- Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.
- Crítica de la razón práctica*, trad. Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1975 (1913¹).
- Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.
- Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ed. F. Duque, Tecnos, Madrid, 1987.

²⁷Kant, *Crítica del Juicio* § 22, trad. Espasa Calpe, p. 141.

- La religión dentro de los límites de la mera razón*, ed. Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1991 (1969¹).
- La Metafísica de las Costumbres*, ed. Adela Cortina, Tecnos, Madrid, 1989.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972.
- Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*. Un estudio crítico de la obra kantiana (UNED, Madrid, 1993).
- «Una reflexión trascendental sobre lo divino», en *Endoxa: Series Filosóficas*, N° 1, 1993, UNED, Madrid, pp. 149-194.
- Kant: la «Crítica del Juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*, UNED, Madrid, 1998.