

PREFACIO Y SÍNTESIS

Los siguientes estudios se agrupan en tres partes, correspondientes a la filosofía teórica, a la práctica y a la estética kantiana, y son precedidos por una exposición global.

Fueron realizados en la convicción de que solo el cuestionamiento y el atento examen de los argumentos del autor pueden hacernos conocer el sentido y el alcance de sus tesis. Este examen no puede limitarse a verificar la correcta derivación de las conclusiones a partir de las premisas del autor, ya que muy rara vez estas se exponen explícitamente. El intérprete tratará, por consiguiente y en lo posible, de averiguar las razones que apoyan el discurso del autor, en parte a través de sus mismos textos; en parte, intentando establecer qué premisas que no contradigan los textos del autor pueden justificar sus tesis. En ambos casos y en última instancia, es el intérprete quien juzga, bajo su responsabilidad y en los horizontes que le son accesibles, la aceptabilidad de las propuestas del autor, y expone sus razones a sus oyentes y lectores tal como el autor comentado ofrecía sus textos al examen de sus lectores. De esta manera, toda lectura filosófica es un diálogo en el que el lector formula condiciones bajo las cuales puede aceptar las líneas leídas. La continuación de la lectura mostrará si el autor acepta esas condiciones, al matizar y especificar sus tesis de tal modo que puedan ser renegociadas.

Cuando no se trata de solo señalar un hecho sino de una argumentación, es totalmente ilusoria la creencia de que puede ser mantenida sin la verificación de su acierto. Ni siquiera su transmisión literal, estéril por otra parte, puede prevenir los malentendidos más radicales, ya que la transcripción (o el relato homofónico) se realizará por fuerza en un contexto diferente. Solo la argumentación reevaluada y expuesta al examen crítico del lector puede salvar la intención del autor de señalar algo, de permitir el acceso del lector a una visión que estima fecunda para los procesos de comunicación con la realidad en los que estamos desde siempre involucrados.

Mencionaré en particular algunas de las tesis interpretativas aquí presentadas que se ocupan de condiciones que podrían facilitar una recepción provechosa de las partes analizadas de la obra kantiana.

La filosofía del conocimiento kantiano trata, en primer lugar, de dar cuenta de dos enfoques que están presentes en la *Crítica de la razón pura*. Uno de ellos se basa en la existencia, dentro de la conciencia, de una representación que es el punto de partida para pedir cuentas a todo lo que pueda ser considerado como conocimiento. A este enfoque, de acuerdo con el cual la conciencia posee primariamente sus propios datos internos, podría llamársele cartesiano aun cuando el pensamiento de Descartes no se agota en él. En cambio, el segundo enfoque parte de la noción de experiencia y analiza sus condiciones de posibilidad. La originalidad de este segundo enfoque se hace manifiesta por cuanto en él adquiere prioridad el enlace causal entre los objetos de la experiencia, un nexo en el cual se inscribe la misma conciencia conocedora. De esta manera, esta tiene una presencia corpórea ubicada en tiempo y espacio, y cognoscente gracias a sus interacciones con el mundo.

Lo que se conoce de esta manera se denomina *fenómeno*. La correlación de este concepto con el de *noúmeno* es la segunda tarea central de la presente interpretación. En ella se defiende la tesis de que no se trata de entidades distintas, sino de formas diversas de relacionarnos con la realidad. Lo real que nos condiciona se vuelve fenómeno en la medida en la que lo concretamos por la manera en la que afecta a nuestras interacciones. En cambio, lo consideramos noúmeno al querer dejar abierta la posibilidad de pensarlo fuera del orden cognoscitivo por medio de determinaciones internas acordes con la idea de libertad. Este planteamiento se inscribe dentro de una concepción más amplia: una ontología solamente es viable en referencia a las condiciones de un posible conocimiento, ya que toda concreción del ente implica delimitaciones y enlaces que obtienen su sentido solo en la dinámica de un conocimiento que involucra la inserción de tal ente, tanto del conocido como del conocedor, en nexos de alteridad plural.

En tercer lugar, he querido ilustrar en la filosofía del conocimiento kantiano, no menos que en la filosofía práctica y en la estética, la diversidad fenomenológica de la cual se alimenta y a la cual atiende el pensamiento kantiano. En particular, en la primera *Crítica [CRP]* lo ilustra la noción de *síntesis*, que pasa del enlace aristotélico de sujeto y predicado a la *síntesis geométrica* continua –cuyo modelo es el trazado–, a la *síntesis aritmética discreta* –que permite medir sobre la base de una unidad– y a la *síntesis* que enlaza fenómenos físicos heterogéneos– que constituye la experiencia, a diferencia del objeto de una intuición. Son, sin contar la *síntesis predicativa* –que, por su parte, resulta tener más de una forma–, tres formas de *síntesis* complementarias e irreductibles las unas a las otras de modo que, contrarrestando el hábito corriente de hablar en general de *síntesis*, podemos esperar una aproximación más prometedora a la visión kantiana.

En el campo de la filosofía práctica [CRPr], el examen de la argumentación kantiana da lugar a un debate más polémico. Mientras que Kant está fundamentalmente interesado en destacar la independencia de la instancia intelectual en la determinación práctica, los análisis aquí presentados tienden a mostrar que la referencia mutua de sensibilidad y razón es constitutiva del ámbito práctico, así como lo es, reconocidamente, del teórico. Asimismo, creo haber demostrado que, contrariamente a lo afirmado por Kant, su obra no presenta un único principio moral: las dos principales formulaciones del imperativo categórico son complementarias e irreductibles entre sí.

Finalmente, en el campo de la tercera *Crítica* [CdJ], he tratado de dar una respuesta a la pregunta sobre la índole de la actividad conceptual, que se da cónsona con el esbozo imaginativo en la percepción estética. Con ella también propongo una vía para entender la unidad de la teoría kantiana, basada en la noción de *forma*, con la noción de *expresión* introducida en la teoría del arte. La noción de *comportamiento*, que sirve de enlace, centra la teoría de lo bello de tal manera que se justifican los planteamientos de Friedrich Schiller sobre la implicación mutua entre ética y estética.

PARTE I

KANT: LAS NECESARIAS MEDIACIONES ENTRE EL MUNDO SENSIBLE Y EL MUNDO INTELIGIBLE: UNA REVISIÓN DE CONJUNTO

La inserción del pensamiento kantiano en la tradición metafísica

En el diálogo *El sofista*, Platón nos habla de la gigantomaquia (la mítica lucha entre dioses y gigantes) alrededor del *ser*. Para unos, el ser es *idea*, lo que se capta en el pensamiento como inmutable y siempre idéntico a sí mismo; en cambio para otros es *real* aquello que actúa y padece, es decir, que causa y sufre cambios (A246-B249).

Ninguna de estas posturas es plenamente satisfactoria para Platón. Los «hijos de la tierra» no pueden identificar en el flujo de los acontecimientos nada estable y reconocible; los «amigos de las ideas», a su vez, al inmovilizar el ser, se ven empujados a la consecuencia fatal de que el ser es ajeno a toda vida.

Visto más de cerca, se trata aquí de la reunión de dos alternativas históricamente distintas. La primera vez, a la filosofía jónica de la *physis* le surge como opositor el mundo de las formas matemáticas; la segunda vez, el Ser único de Parménides, opuesto al mundo aparente del devenir. La primera vez, la racionalidad recién descubierta de las estructuras matemáticas; la segunda vez, una herencia más antigua que opone al mundo que experimentamos diariamente un mundo o principio cuya permanencia e invulnerabilidad lo hace más merecedor de ser considerado como lo verdadero: un mundo de arrebatos religiosos al cual Parménides intenta dar forma racional.

De la tradición matemática pitagórica sabemos muy poco al margen de lo que de ella se mantiene en el pensamiento de Platón. En este las formas matemáticas reivindican no solamente una prioridad ontológica por su inmutabilidad, sino también una prioridad epistemológica, ya que con ellas se presentan ante el entendimiento las estructuras prototípicas de la realidad percibida. El mundo inteligible representa de esta manera lo que hay de esencial en el mundo sensible.

Bajo el nombre históricamente accidental de *metafísica* se agrupan, a partir de la filosofía aristotélica, dos temarios: el de lo que es propio al ente en general y el de una realidad superior a la física. En la época moderna estos dos temas reciben el nombre de *metafísica general* y *metafísica especial*. La metafísica especial tiene como objeto lo que se concibe como suprasensible,

mientras que la metafísica general es una teoría general de los objetos, concebida indistintamente como teoría de los géneros y las modalidades supremas del ser, y como teoría de los modos de decir el ser (estudio del *logos* del *on*). El privilegio de la matemática desaparece en la filosofía aristotélica tanto en el orden ontológico como en el orden epistemológico. La *physis* recupera su rango frente a los objetos matemáticos abstractos, que son generados por el alma a partir de las determinaciones accidentales de las cosas. Las formas naturales ya no son concebidas como realizaciones imperfectas de formas matemáticas, sino que constituyen un orden propio y distinto de géneros y de especies caracterizado por una morfología funcional que incluye su estilo de interacción y la forma de su generación.

A partir de la revalorización galileana de las configuraciones geométricas como constitutivas de la realidad física, Descartes, Hobbes y Spinoza, entre muchos otros, adoptarán un punto de vista más cercano a la manera de pensar platónica que a la aristotélica. Con ello, el secreto de la realidad física no se articularía en el sistema de especies y géneros, sino que se expresaría en leyes físicas universales que se articulan matemáticamente y que valen por igual para todos los cuerpos, sean terrestres o celestes, sin que importe su pertenencia a una especie o a otra.

El trasmundo de la religión monoteísta se ha vuelto entretanto dudoso mas no totalmente prescindible. En un orden astronómico, Laplace, preguntado acerca del papel de Dios en su concepción del universo de los astros, pudo contestar que no necesitaba esta hipótesis, pero en otros órdenes parecía mucho más difícil descartar ese fondo de la realidad que se sustrae a la experiencia ordinaria y a la ciencia cuantitativa.

Cualesquiera que fueran las raíces psicológicas de las creencias religiosas, sus motivaciones en el pensamiento humano se hacían valer filosóficamente en, por lo menos, tres órdenes de consideraciones una vez descartado Dios como origen del movimiento en el universo, un papel que le asignaban todavía Descartes y Newton.

1. La idea de que toda limitación puede entenderse solo como recorte a partir de una realidad ilimitada, infinita y no menesterosa de nada. Esta idea pudo conceptualizarse como un *argumento ontológico* y como un *argumento cosmológico*, siendo los dos susceptibles de interpretaciones ya teístas, ya panteístas.

El argumento ontológico, que no ha tenido en ninguna época una fuerza de convicción amplia, parte de nuestra idea de lo infinito y perfecto, y sostiene que es imposible negar al objeto la existencia de esta idea sin caer en una contradicción. El argumento cosmológico (o argumento «a partir de la contingencia del mundo») parte de la comprobación de la existencia contin-

gente de los objetos que constituyen nuestro mundo, y sostiene que si algo existe de manera contingente, es decir, condicionado por otras cosas, la realidad total y sin carencia alguna no puede poseer sino una existencia necesaria.

2. Mucha más fuerza motivadora en apoyo de una visión religiosa ha tenido la evidencia de que nuestra vida es posibilitada por su pertenencia a un mundo que, si bien no la garantiza y no le quita su contingencia, se caracteriza por una adecuación de sus partes entre sí y con nuestro propio organismo, así como es fuente de permanente admiración la organización teleológica de las partes de nuestro propio cuerpo. Las leyes físicas describen y analizan el comportamiento de los cuerpos en su estado inerte, lo que hace pensar –entre otros, a Kant– que es imposible que puedan dar cuenta de la diferencia entre el cuerpo inerte y el organizado, caracterizado por un crecimiento en el cual se conserva una estructura dada (el reino vegetal), y menos aún de lo que distingue el cuerpo inerte del animado, caracterizado por la capacidad de moverse de acuerdo con una representación del medio ambiente.

Por más que se distinga entre la *teleología interior* de un organismo, que es completamente innegable, y la *teleología exterior*, de acuerdo con la cual un organismo es un medio para la existencia de otro –una teleología mucho más accidental y dudosa–, la primera implica la segunda, ya que un organismo existe solamente en sus intercambios con el medio ambiente: la coordinación entre el sistema respiratorio y el circulatorio es posible solamente si en el mundo existe aire que respirar, y, de manera similar, la concordancia entre cualesquiera órganos presupone la adecuación con el mundo exterior.

Desde el punto de vista de los beneficiarios, estas adecuaciones no pueden dejar de ser vistas como sabias, ya sea porque denoten una inteligencia suprema artífice del orden percibido, ya sea como manifestaciones de un orden inmanente a la naturaleza. En consecuencia, la sabiduría humana no consistiría sino en homologar esa sabiduría inmanente «en la vida en correspondencia con la naturaleza» [*homologoumenon zen kata physin*] según la formulación estoica tal como la transmite Diógenes Laercio¹. En todo caso, la percepción de un orden natural parece revelar una estructura de la realidad ajena a las leyes que establece la física de la época moderna, que son leyes que valen con independencia de que se manifieste o no en la realidad un orden teleológico que permita la auto conservación de un ser vivo.

3. Nuestra adhesión a principios morales ha estado asociada desde la más lejana antigüedad a formulaciones religiosas. En documentos tan antiguos como los libros de los profetas de la Biblia o *Los trabajos y los días* de Hesíodo, la exigencia de justicia no se ajusta a las prácticas existentes, sino que se opo-

¹ Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias*, t. II, Buenos Aires, Emecé, 1945, p. 66.

ne a ellas. La oposición *ser/deber ser*, tal y como muestran los documentos mencionados, es anterior a las oposiciones *ser/devenir* y *ser/aparecer* –como sostiene Heidegger–² y mucho más antigua que la misma metafísica.

A pesar de que, de este modo, se opone a lo que *hay* (algo que *no es* sino que *debería ser*), este deber ser tiene por lo menos *un* anclaje en lo real, precisamente en nuestra conciencia, que de esta manera parece pertenecer simultáneamente a dos mundos: al de la realidad en la cual estamos insertados cotidianamente, y que suscita nuestra oposición, y al de un orden autónomo de requerimientos morales que se manifiesta en nuestras aspiraciones y en nuestro juicio.

Este orden de la validez moral puede considerarse parte del universo de las verdades inteligibles, al igual que las verdades matemáticas, tal como ocurre de manera ejemplar en la concepción platónica. En ambos casos se trata de la construcción de patrones, posibilidades ideales, normas³ en relación con las cuales se percibe y se aprecia la realidad. Esto podría entenderse como un marco de referencia subjetivo, necesario para nuestra orientación perceptiva o evaluativa. Sin embargo, la historia del pensamiento muestra que es mucho más persistente la idea de que el orden moral indica nuestra pertenencia a un orden de realidad diferente al del mundo físico. A diferencia de las verdades matemáticas, con la validez moral se vincula un sentimiento de obligación, la idea de que el ámbito moral nos dirige justificados reclamos. Así podrá afirmar Leibniz⁴, anticipándose significativamente con ello a la doctrina kantiana, que el ser humano pertenece al mismo tiempo al reino físico del universo y al reino moral «de la gracia», al cual se puede pertenecer solo de manera libre y consciente. Todos los seres creados pertenecen al orden natural que es, en la concepción de Leibniz, al mismo tiempo un orden de las causas eficientes y un orden de las relaciones de medio a fin. Pero los seres que poseen comprensión son no solo creados por Dios, como todos los demás entes, sino que son además libres participantes en su reino, entendiéndose por «libre» precisamente el ser movido por su comprensión propia, y no meramente sobre la base de una propulsión implantada por el creador, como ocurre en el resto del reino natural.

Aproximadamente en los mismos años en los que Leibniz esboza sus ideas respecto a los dos reinos a los que pertenece el ser humano, cuya reformulación será una tarea para Kant, Shaftesbury desarrolla más ampliamente ideas

² Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 91.

³ Vale la pena señalar que la palabra ‘norma’ designa originalmente a la escuadra del albañil.

⁴ G. W. Leibniz, *Monadologie*, 1720, §§ 83-87 [Trad. esp. de Manuel García Morente: *Monadología. Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense («excerpta philosophica» 10), 1994].