

LA ANTICIPACION KANTIANA DE LA POSTMODERNIDAD

M.^a ANTONIA LABRADA

Se ha señalado como la preocupación más característica de la postmodernidad la de la necesidad de abandonar el modelo de conocimiento establecido por la filosofía racionalista. Las preocupaciones actuales son paradójicamente dar «razón» de todo aquello que la razón mecánica, sistemática, lineal, consagrada por el racionalismo, no puede de ninguna manera abarcar. Se trata de dar razón de lo particular, de lo contingente, de lo distinto, de lo nuevo en definitiva por no previsible. Se busca —en palabras de Lyotard— «un sistema abierto en el que se legitime el nacimiento de nuevas ideas». ¿Es posible hacerlo racionalmente? o, ¿discurren la racionalidad —y el conocimiento— siempre por los cauces de la regularidad, de la previsibilidad, que son las características del conocimiento según el modelo racionalista? ¿Se puede dar desde el conocimiento una respuesta satisfactoria a lo imprevisible, al hallazgo? o, ¿está abocada esta empresa irremisiblemente al irracionalismo?

La segunda característica de la postmodernidad es el modo o la manera (no quiero hablar de método porque la postmodernidad es decididamente antimetódica), el estilo —podríamos decir— con el que se enfrenta con este problema. El estilo o el modo o la manera con el que lo hace es decididamente integrador de los elementos disociados por la filosofía racionalista. Se está realizando una firme apuesta en este terreno por la síntesis o integración de la sensibilidad y el entendimiento. En términos más generales, lo que se busca es la integración entre la inteligencia y la vida.

Ahora bien; ¿qué tiene que ver todo ésto con la filosofía o el pensamiento kantiano? Si nos atenemos solamente a las dos primeras Críticas (la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la Razón Práctica*) la conclusión es: primero, que Kant excluye del ámbito cognoscitivo todo aquello que, proviniendo de la experiencia sensible, no se pueda someter a la regularidad, necesidad y universalidad del conocimiento objetivo o conceptual. Abre así un abismo infranqueable entre el mundo cognoscible de la naturaleza, y el inteligible —pero no cognoscible— de la libertad. La segunda cuestión a tener en cuenta (ateniéndose solamente a las dos primeras Críticas) es que a pesar del enorme esfuerzo especulativo desarrollado en la *Crítica de la Razón Pura* para aunar la pasividad de la sensibilidad con la espontaneidad del entendimiento, la realidad es que, a medida que avanza el análisis trascendental, disminuye la importancia que se concede a lo dado en la sensibilidad y —como ha señalado el prof. Llano— se acrecienta la importancia atribuida a las estructuras formales y formalizantes cuyo uso es exclusivamente obra de la espontaneidad del entendimiento¹.

Estas dos conclusiones que se derivan de las dos primeras Críticas kantianas (regularidad del conocimiento y progresivo dominio del entendimiento sobre la sensibilidad), son justamente aquellas características del conocimiento racional que —como he dicho— la postmodernidad pretende superar. Hasta aquí se puede decir que el pensamiento de KANT es el mejor exponente del racionalismo del que la postmodernidad abomina.

Cuando se aborda el contenido de la tercera Crítica kantiana —la *Crítica del Juicio*—, se advierte la reducción de la descripción del pensamiento kantiano hecha hasta aquí. KANT se pregunta en la *Crítica del Juicio* por las condiciones de conocimiento de todo aquello que en la naturaleza es imprevisible en su variedad y no directamente deducible del conocimiento científico². Además,

1. Cfr. LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona. EUNSA, 1973. p. 272.

2. Cfr. LLANO, A., *o. c.*, p. 345. «Pero hay formas de la naturaleza tan diversas, y, por decirlo así, tantas modificaciones de los conceptos generales trascendentales de la naturaleza (...) que tiene que haber (...) leyes que, si bien puen ser, como empíricas, contingentes, para la apreciación de nuestro

el estudio de las condiciones de conocimiento de lo imprevisible, le lleva a buscar un nuevo modo de relacionar la sensibilidad y el entendimiento: es el tema del libre juego de las facultades de conocer, tema central en la tercera *Crítica* kantiana.

Se puede afirmar entonces que las preocupaciones de KANT expuestas en la *Crítica del Juicio* coinciden con las del movimiento postmoderno que he descrito al comienzo. También KANT, hacia 1790, se está planteando el problema de los límites de una razón mecánica y reguladora, y está buscando una nueva forma de poner en juego la sensibilidad y el entendimiento.

Ahora bien; ¿qué tiene que ver todo ésto con el problema de la *acción humana*? Tiene mucho que ver —en mi opinión— porque la resolución del problema de la cognoscibilidad de lo imprevisible lo resuelve KANT en el núcleo de la subjetividad trascendental de un modo absolutamente sorprendente a primera vista: se trata de una actividad máximamente cognoscitiva, totalmente libre, pero de la que no se sigue ningún conocimiento determinado; es decir, que de esa actividad cognoscitiva —libre— no se sigue ningún conocimiento sino el gozo correspondiente a la percepción de la misma actividad cognoscitiva en su completa libertad. Nos encontramos con dos elementos (máxima actividad cognoscitiva seguida simplemente de gozo) difíciles de justificar en su mutua correspondencia fuera de los presupuestos de la gnoseología crítica. Sin embargo, definen —a mi modo de ver— un tipo de comportamiento o de acción humana muy generalizados también en nuestra sociedad postmoderna. Una descripción aproximada de esta actitud (la trascendental —más compleja— la intentaré más adelante) es la del gozo en el reconocimiento de la propia subjetividad intelectual. Es la actitud de poner la inteligencia al servicio no del conocimiento de la verdad, sino del reconocimiento de sí misma. Es una forma de escepticismo refinado y

entendimiento, tendrán, sin embargo, si hay que llamarles leyes (...) que ser consideradas también como necesarias por un principio de la unidad de lo diversos, aunque este principio nos sea desconocido». KANT, I., Ak, V, s. 179-180. Todas las citas de Kant corresponden a esta edición. En el texto castellano me atengo, con algunas modificaciones, a la traducción realizada por M. GARCÍA LORENTE (Madrid, Espasa Calpe, 1977).

culto, que en un alarde de intelectualidad, erige el sentimiento o el gusto como máximo criterio de conocimiento. Se trata de un comportamiento, de una acción humana, demasiado generalizada como para no intentar estudiar su originaria formulación filosófica.

Vayamos al núcleo del problema. De la *Crítica del Juicio* existen tres líneas —ya clásicas— en el orden de su interpretación³. La primera es la de aquellos autores que consideran la tercera crítica como una teoría estética; mediante la *Crítica del Juicio* la estética —afirman— se incorpora por derecho propio —con fundamento autónomo— como parte diferenciada de la filosofía. Esta línea de interpretación es la seguida por H. COHEN⁴, V. BASCH⁵ y —en España— por M. GARCÍA MORENTE⁶ en su tesis doctoral sobre la estética de KANT.

La segunda interpretación es la de aquellos autores que entienden la *Crítica del Juicio* como una epistemología de las ciencias sociales, al igual que la *Crítica de la Razón Pura* se puede considerar como una epistemología propia de las ciencias físico-matemáticas. El punto de partida de esta línea de interpretación es STADLER⁷, seguido por I. HERMAN⁸ y S. MARCUCCI⁹. En España se encuentra dentro de esta línea de interpretación la obra de C. FLÓREZ MIGUEL¹⁰.

La tercera línea de interpretación es la de aquellos autores que consideran la *Crítica del Juicio* como la culminación y el máximo

3. La clasificación que sigue está sacada del libro de A. M. LÓPEZ MOLINA, *Razón Pura y juicio reflexionante en Kant*, Madrid, Universidad Complutense, Dpto. de Metafísica, 1983, pp. 9-11. Sin embargo, excluyo de la primera interpretación a algunos autores que López Molina incluye en ella, porque —a mi modo de ver— engloban la problemática de la primera y de la tercera línea de interpretación.

4. COHEN, H., *Kants Begründung der Aesthetik*, Berlín 1889.

5. BASCH, V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, París, Vrin 1927.

6. GARCÍA LORENTE, M., *Introducción a la Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 1977, pp. 15-68.

7. STADLER, *Kants Teleologie und ihre Erkenniss Theoretische Bedeutung*, Berlín 1874.

8. HERMAN, I., *Kants Teleologie*, Budapest 1972.

9. MARCUCCI, S., *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Firenze 1972.

10. FLÓREZ MIGUEL, C., *Kant, de la Ilustración al socialismo*, Salamanca 1976.

exponente del problema crítico planteado por KANT en la *Dissertatio* de 1770. En esta línea están las obras de P. HEINTEL¹¹ y W. BARTUSCHAT¹². En España sigue esta línea de investigación un libro recientemente publicado de A. M. LÓPEZ MOLINA¹³.

Ahora bien, estas tres líneas de interpretación no tienen por qué considerarse de una manera excluyente, de manera que puede justificarse el intento de aunar la primera y la tercera del siguiente modo: justamente porque la *Critica del Juicio* es la culminación de la filosofía trascendental puede fundamentar la estética de forma autónoma, como parte diferenciada de la filosofía. Esta es —como señala PAREYSON¹⁴— la línea de interpretación de la literatura crítica más reciente. Encabezada por W. BIEMEL¹⁵, esta orientación es seguida por P. GUYER¹⁶, J. KULENKAMPFF¹⁷, T. H. UEHLING¹⁸, D. W. GRAWFORD¹⁹ y E. SHAPER²⁰.

Veamos en primer lugar el problema de cómo la *Critica del Juicio*, por ser la culminación de la filosofía crítica puede, a su vez, fundamentar la estética como parte diferenciada de la filosofía. Lo voy a plantear, en este primer momento, desde fuera de la filosofía crítica, concretamente desde el modelo gnoseológico propuesto por ARISTÓTELES. En ARISTÓTELES —como es sabido— el conocimiento es una acción inmanente, caracterizada —y en es-

11. HEINTEL, P., *Die Bedeutung der Kritik der aesthetischen Urteilstkraft für die transzendente Systematik*, Bonn 1970.

12. BARTUSCHAT, W., *Zun systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilstkraft*, Frankfurt am Main 1972.

13. LÓPEZ MOLINA, o. c.

14. Cfr. PAREYSON, L., *L'estetica di Kant, lettura della Critica del Giudizio*, Milano, Mursia 1984, pp. 63-68.

15. BIEMEL, W., *Die Bedeutung von Kants Begründung der Aesthetik für die Philosophie der Kunst*, Köln 1959.

16. GUYER, P., *Kant and the Claims of the Taste*, Cambridge (M.), Harvard Univ. Press 1979.

17. KULENKAMPFF, J., *Kants Logik des aesthetischen Urteils*, Frankfurt, Klosterman 1975.

18. UEHLING, T. H., *The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgement*, L'aia, Mouton 1971.

19. CRAWFORD, D. W., *Kant's Aesthetic Theory*, Univ. of Winsconsin Press 1974.

20. SHAPER, E., *Studies in Kant's Aesthetics*, Edinburg Univ. Press 1974.

to estriba su inmanencia— por la posesión intencional de lo conocido en el acto mismo de conocer. Este modelo gnoseológico es puesto en entredicho por la filosofía crítica en la medida en que dirige su investigación sobre el modo de conocer los objetos en cuanto éste debe ser posible *a priori*. Si es posible conocer el modo de conocimiento *a priori*, la inmanencia cognoscitiva propuesta por ARISTÓTELES —la posesión intencional de lo conocido en el acto mismo de conocer— queda distorsionada, porque lo que ocurre es que se disocia el conocimiento (modo de conocer *a priori*) de lo conocido (el objeto). Una vez establecido el programa de la filosofía crítica (el modo de conocer en cuanto éste debe ser posible *a priori*) es natural que esta filosofía se dirija de forma progresiva al estudio de esas condiciones o modos de conocimiento enclavados en el sujeto trascendental²¹. La culminación de este proceso se produce cuando, analizadas las condiciones bajo las que el entendimiento conoce el mundo de la naturaleza y aquellas otras bajo las que la razón posibilita la realización de la libertad, KANT se enfrenta con los *a priori* del entendimiento y de la razón sin más. Lo que se va a conocer entonces es la formalidad o la trascendentalidad, o el *a priori* puro. Y esto es lo que ocurre precisamente en la *Crítica del Juicio*. Es impresionante ver cómo KANT alude repetidamente en la *Crítica del Juicio* a la contemplación —*Betrachtung*— siempre con el mismo adjetivo, en alemán *blösse* que significa desnudez, contemplación sin más; GARCÍA MORENTE traduce la expresión por *mera contemplación* que significa exactamente eso: contemplación sin mezcla de nada, solamente contemplación o contemplación pura.

Ahora bien, ¿por qué con esa culminación de la filosofía crítica que supone enfrentarse con el *a priori* puro se produce precisamente la fundamentación de la estética como parte diferenciada de la filosofía? La razón de ello —sigo tratando el problema desde fuera de la filosofía trascendental— es la misma naturaleza de los *a priori* que tienen un carácter puramente formal. Justamente esto —pura formalidad— es también la belleza. Si la

21. La progresiva conversión del sujeto trascendental en objeto de la misma filosofía crítica ha sido puesta de relieve por A. LLANO, *o. c.*, pp. 116 y ss.

belleza tiene que ver con el conocimiento es por su carácter formal. Pero, el problema es el siguiente: si el conocimiento —como afirma ARISTÓTELES— es una operación inmanente, no puedo aislar el conocer de lo conocido; no es posible un tramo o trayecto de puras condiciones de cognoscibilidad —de pura formalidad— sin conocimiento, al menos sin el riesgo de que esa cognoscibilidad pura —o contemplación pura— sea ciega. La identificación de la belleza con la formalidad o con la cognoscibilidad pura aparece en este momento de manera neta a través de la metáfora de la luz magníficamente desarrollada por GADAMER; la belleza —afirma— tiene el modo de ser de la luz, de modo que *nunca* es lo que se ve, sino lo que permite que *algo sea visto*²².

El profesor POLO en su *Curso de Teoría del Conocimiento* recuerda la afirmación kantiana de que los conceptos sin intuiciones son vacíos y que las intuiciones sin conceptos son ciegas; pero —continúa el prof. POLO— lo que KANT debería decir es que son los conceptos, los *a priori*, los que están ciegos²³; pues, ésto es lo que justamente afirma KANT en la *Crítica del Juicio*. Se encuentra —y él mismo muestra su extrañeza en el *Prólogo*²⁴— con unas condiciones de cognoscibilidad máximas —completamente libres— simplemente *sentidas* como tales, pero, mediante las cuales no se conoce absolutamente nada.

La tercera crítica kantiana —en su intento de aislar la formalidad pura— es, efectivamente, el máximo exponente de la filosofía crítica, pero, a su vez, y justamente porque aísla la formalidad, el problema con el que se enfrenta es el de resolver cómo se puede captar o experimentar la belleza, que es formalidad, separada de la verdad y del bien, y así aparece la parte de la filosofía que denominamos estética.

Veamos ahora el problema desde la misma argumentación rea-

22. Cfr. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977 (trad. A. A. y R. de A.), p. 576.

23. Cfr. POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, Pamplona, EUNSA, 1984, p. 79.

24. «Esta perplejidad (...) se encuentra en aquellos juicios llamados estéticos, que se refieren a lo bello y a lo sublime (...). Pues aunque por sí solos no contribuyan en nada al conocimiento de las cosas, pertenecen, sin embargo, solamente a la facultad de conocer»: KANT, I., *o. c.*, s. 169.

lizada por KANT, desde la misma óptica de la filosofía crítica. ¿Qué tiene que ver todo esto de la culminación de la filosofía crítica y su identificación con el nacimiento de la estética, con el problema planteado inicialmente, y que parece que es lo que a KANT le preocupaba al escribir la *Crítica del Juicio*, del conocimiento de lo particular, de lo imprevisible y su intento de resolver este problema estableciendo una nueva relación entre la sensibilidad y el entendimiento? Para aclarar esto debemos retomar el objeto que KANT se propone al emprender la *Crítica del Juicio*. Pero antes veamos el *status questionis* derivado de las dos primeras críticas.

La teoría kantiana del conocimiento teórico supone —como es sabido— un esfuerzo por asumir lo múltiple del dato empírico en lo uno o unificado que es la sola posibilidad del conocimiento objetivo²⁵. Todas las noticias del mundo sensible tienen que ser sometidas al orden, la regularidad, y la uniformidad que son las notas características de su elevación al orden de la objetividad por el entendimiento²⁶. El conocimiento teórico tal y como aparece planteado en la *Crítica de la Razón Pura* no puede dar razón del mundo de la diversidad y particularidad de las leyes de la naturaleza, lo único que puede hacer es limitarse a constatarlo precisamente como límite del conocimiento objetivo.

Así, no puede KANT plantear el problema de la libertad en el mundo del conocimiento objetivo, porque todo en él está regido por la ley de la necesidad. La libertad aparece, por tanto, en el sistema kantiano no en el ámbito del conocimiento, sino en el del obrar moral que queda al margen de las categorías objetivas del conocimiento.

Cuando KANT se pregunta en la *Crítica del Juicio* por las condiciones de conocimiento de lo no previsible, de lo no regulable categorialmente, lo que está buscando es dar una salida a los límites del conocimiento objetivo establecidos en la *Crítica de la Razón Pura*. ¿Es posible conocer algo fuera del conocimiento objetivo caracterizado por la necesidad y la regularidad? Pero la salida del límite del conocimiento objetivo no la hace KANT destruyendo o contraviniendo los principios del mismo conocimiento

25. Cfr.. LLANO, A., o. c., p. 73.

26. Cfr. *ibidem*, pp. 113 y 106.

objetivo; la *Crítica del Juicio* no trata de conciliar los dos mundos de la naturaleza y de la libertad en un término medio objetivo, porque entonces la *Crítica del Juicio* supondría una revisión tanto de la *Crítica de la Razón Pura* como de la *Crítica de la Razón Práctica*. No le interesa a KANT el nexo objetivo de los dos mundos de la naturaleza y de la libertad²⁷; de lo que trata KANT es de conciliar los dos mundos de la naturaleza y de la libertad en el sujeto. Lo que busca es introducir la variable de la libertad en el ámbito cognoscitivo. Esto es lo que hace particularmente interesante la *Crítica del Juicio* en le tema de la acción humana. Tiene que existir en el hombre —piensa KANT— una facultad cognoscitiva en la que estos dos mundos de la necesidad y de la libertad sean conciliables. Así llega KANT a la conocida división tripartita de las facultades humanas que son el intelecto —como facultad de conocer—, la razón —como facultad de desear—, y el juicio que es la buscada tercera facultad en la que se concilian la necesidad del conocimiento y la libertad del obrar moral. Esta tercera facultad —el juicio— (y aquí comienza lo sorprendente de la *Crítica del Juicio*) es una facultad de enjuiciar sentimientos²⁸. Lo asombroso de este planteamiento es que cuando KANT «descubre» una facultad humana en la que por fin la libertad rige el mundo del conocimiento, lo que aparece es el sentimiento. Me parece que uno de los aspectos de la filosofía crítica que tiene una particular vigencia en la actualidad es éste: la completa libertad del conocimiento se reconoce a sí misma sentimentalmente.

¿Cómo consigue KANT compaginar la libertad con el conocimiento? Toda la *Crítica del Juicio* gira en torno al modo de hacer posible una actividad cognoscitiva en la que quepa la variable

27. «El problema de la conciliación de los dos mundos de la necesidad y de la libertad ya fue afrontado en la dialéctica trascendental de la primera *Crítica*, donde la resolución de la antinomia demuestra cómo los dos mundos son conciliables sólo en cuanto separados»: PAREYSON, L., *o. c.*, p. 12.

28. Dice Kant: «Lo extraño y anormal está (...) en que lo que se exige por medio del juicio del gusto no es un concepto empírico, sino un sentimiento de placer (es decir, ningún concepto), y este sentimiento de placer funciona exactamente igual como si fuera un predicado enlazado con el conocimiento del objeto; se exige a cada uno y debe ser enlazado con la representación». *Cfr. o. c.*, s. 191.

de la libertad. Y ello sólo lo puede hacer KANT prescindiendo del concepto en esa actividad cognoscitiva.

En el conocimiento teórico, dentro del sistema kantiano, aparece el concepto como «la condición de posibilidad del objeto»²⁹. Justamente esta caracterización del concepto como la condición de posibilidad del objeto (en el orden puramente cognoscitivo) es lo que KANT entiende como finalidad propia del concepto³⁰ y el fundamento de determinación del objeto³¹.

La única manera que tiene KANT de romper la determinación o necesidad propia del conocimiento teórico es pensar en una relación de finalidad entre concepto y objeto pero sin concepto determinante de la misma relación de finalidad. No se trata de suprimir la finalidad (lo imprevisible no lo confunde nunca Kant con lo arbitrario) sino de contemplarla en su puro aspecto formal.

Cuando KANT habla en la *Crítica del Juicio* de finalidad formal o de la pura forma de la finalidad o —lo que es más frecuente— de la finalidad sin fin, se está refiriendo a algo que apunta a la finalidad, pero sin concepto —sin fin— que lo determine. Esta *finalidad sin fin* es justamente el «a priori» de esta nueva facultad que KANT pretende fundamentar transcendentamente.

Veamos el problema desde otro ángulo. El *a priori* del juicio de gusto se lo da a sí misma la facultad de juzgar, porque no lo puede sacar de la experiencia; jamás llegaré a conocer el fundamento de determinación de todos los fenómenos de la naturaleza, de todas las leyes particulares de la naturaleza, aunque tengo que suponer que ese fundamento existe³²; tengo que suponer que ese fundamento existe «tal y como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) —dice KANT— lo hubiese dado para nuestras

29. KANT, I, o. c., p. 227.

30. Cfr. *ibidem*. No se trata de que la finalidad sea un concepto del entendimiento, sino de que todos los conceptos del entendimiento se comportan finalísticamente respecto del objeto conocido. Kant afirma expresamente en la crítica del Juicio que la finalidad no puede ser un concepto del entendimiento.

31. Se llama fin «al concepto de un objeto en cuanto que (el concepto) encierra la base de la realidad de ese objeto». *Ibidem*, s. 180.

32. La diferencia entre los juicios estéticos y los juicios de percepción que Kant estudia en los *Prolegomena* ha sido estudiada por E. SHAPER en su obra *Studies in Kant's Aesthetics*, ed. cit.

facultades de conocimiento (...). No es que debe admitirse realmente un entendimiento semejante (...), sino que esa facultad se da, de ese modo, a sí misma una ley y no a la naturaleza»³³. Vayamos con cuidado. Se trata de una suposición: «supongamos» que todo en la naturaleza se conduce de acuerdo con un fin. KANT no dice que la finalidad de la naturaleza se deduzca de su observación, de su estudio³⁴; tampoco dice que se trate de la finalidad propia de los conceptos del entendimiento mediante la que se determina la naturaleza cognoscitiva de los objetos³⁵, lo que dice es que para poder pensar lo indeterminado, lo imprevisible o lo contingente —y mantener su estatuto de contingencia en el orden cognoscitivo, es decir, ser pensado como tal, como contingente— la finalidad sólo puede ser supuesta, como un *a priori* que se da a sí misma la propia facultad. El carácter de *a priori* de la finalidad indica su naturaleza puramente formal o trascendental, de modo que la facultad sólo tiene la forma de la finalidad.

Se trata, por tanto, de una capacidad de pensar finalísticamente cuya condición de posibilidad es que no haya un fin determinado, es decir un concepto, que desvirtúe el conocimiento de lo contingente elevándolo a la categoría de lo necesario. Esta condición del «a priori» de la finalidad implica —dice KANT— el que «no se conozca absolutamente ninguna finalidad objetiva»³⁶, es decir, ningún concepto. Esta es la razón de que el *a priori* de esta tercera facultad no establezca un campo objetivo propio. Se trata de un principio meramente regulativo del funcionamiento de la misma facultad.

El *a priori* de la finalidad sin fin supone un uso no conceptual o no cognoscitivo de la facultad de conocer: para juzgar de una finalidad formal —es la tesis de KANT— no es necesario un con-

33. KANT, I., *o. c.*, s. 180.

34. Si Kant afirmara esto, invalidaría el desarrollo entero de la *Crítica de la Razón Pura*, en donde afirma la naturaleza incognoscible del sustrato trascendente, de la cosa *en sí*. Cfr. LLANO, A., *o. c.*, pp. 357-358.

35. Esta es la finalidad objetiva propia de los conceptos puros del entendimiento, pero que, como tal finalidad objetiva, ningún concepto del entendimiento puede formular.

36. KANT, I., *o. c.*, s. 227.

cepto³⁷. Y —repetidamente— en la *Critica del Juicio* afirma que un juicio así —un juicio de gusto— «es único en su clase, y no da absolutamente conocimiento alguno (ni siquiera confuso) del objeto, conocimiento que se da sólo en el juicio lógico»³⁸. Si el juicio se llama de gusto es precisamente porque su fundamento de determinación no es ningún concepto³⁹.

Pero, dejemos de momento este problema del gusto, y veamos qué efecto tiene esta supresión del concepto, mediante el *a priori* de la finalidad, en el terreno del obrar moral. La libertad del obrar moral no radica para KANT en la no existencia de conceptos, sino en el diferente uso que la razón hace de ellos respecto al entendimiento. La razón no usa los conceptos para obtener conocimiento de lo que ya es, sino para indicar la realización de aquello que debe ser; y, entonces, esos conceptos no se corresponden con ninguna intuición sensible, y su uso no conduce a conocimiento alguno, sino que se convierten en ideas reguladoras del obrar moral⁴⁰.

En la medida en que las ideas de la razón regulan el obrar moral se comportan como fines. Aunque estas ideas no sean heterónomas (son postulados de la misma razón práctica) su consecución no es inmediata a la misma formulación racional, y por lo tanto, hay un «interés» de la razón en la realización del fin, es decir, en su existencia.

Ahora bien, el *a priori* que estamos considerando (el de una finalidad sin fin, o sin determinación conceptual), mientras que respecto al conocimiento teórico supone que no hay conocimiento del objeto (porque no hay concepto), respecto al obrar moral supone la total indiferencia o desinterés respecto a la existencia del objeto. Si el uso que hace la razón de los conceptos no es cognoscitivo sino simplemente constatativo de su existencia, la desaparición del concepto sólo puede tener una consecuencia que es lo que KANT llama «desinterés», desinterés que es «indiferencia en

37. Cfr. *Ibidem*, s. 221.

38. *Ibidem*, s. 228.

39. Cfr. *Ibidem*.

40. Cfr. ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*. Citado por A. LLANO, o. c., p. 297.

lo que toca a la existencia del objeto»⁴¹. Afirma KANT: «No hay que estar preocupado en lo más mínimo de la existencia de la cosa, sino permanecer totalmente indiferente a ella, para hacer el papel de juez en las cosas de gusto»⁴².

De lo dicho hasta aquí se puede concluir que el *a priori* de la finalidad que se da a sí misma la facultad de juzgar supone un uso no cognoscitivo de la facultad de conocer y un uso no práctico de la facultad de desear⁴³, y que todo ello depende de vaciar la finalidad de concepto o de fin determinado, es decir, de convertir la finalidad en un *a priori*.

Nos encontramos así con un juicio no conceptual y desinteresado o, lo que es lo mismo, que no está fundado en conceptos ni los tiene como fin. Pues bien, un juicio así es para KANT el paradigma de la perfecta contemplación, de lo máximo que puede dar de sí la actividad cognoscitiva: «El juicio de gusto —afirma— es puramente contemplativo, es decir, un juicio indiferente en lo que respecta a la existencia de un objeto (...). Pero esta contemplación —continúa— no va tampoco dirigida a conceptos, pues el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento (ni teórico, ni práctico) y, por tanto, ni está fundado en concepto, ni los tiene por fin»⁴⁴.

La pregunta inmediata es: pero vamos a ver, la pura contemplación, entonces, ¿qué es lo que contempla?

Todo el problema gravita en el *a priori* de la finalidad. Si KANT hubiese prescindido de la finalidad esta nueva facultad que está intentando fundamentar, no tendría nada que ver ni con el conocimiento, ni con el obrar moral, o, lo que es lo mismo, no tendría nada que ver ni con la necesidad del conocimiento teórico, ni con la libertad del obrar moral. Pero lo que KANT está buscando es una facultad o —mejor dicho— un modo de funcionamiento de la facultad en el que esos dos principios de la necesidad y de la libertad se encuentren. Al quedarse con la «pura forma de la finalidad» o con la «finalidad sin fin», se ha puesto de relieve co-

41. KANT, I., *o. c.*, s. 209.

42. *Ibidem*, s. 205.

43. Cfr. PAREYSON, L., *o. c.*, p. 41.

44. KANT, I., *o. c.*, s. 209.

mo ello supone un uso no conceptual de la facultad de conocer y un uso no práctico de la facultad de desear. Conviene recordar ahora que, aunque KANT dé nombres distintos a la facultad de conocer y a la facultad de desear, él mismo se encarga de aclarar que los nombres se corresponden a las funciones o a los usos diferentes de una única facultad que es la razón⁴⁵. De modo que si KANT en la *Crítica del Juicio* admite un uso no cognoscitivo de la facultad de conocer, y un uso no práctico de la facultad de desear, se está quedando con una única facultad —la razón— cuyo funcionamiento puro tiene que integrar a la fuerza los dos principios que rigen sus dos líneas de actuación: la necesidad del conocimiento y la libertad del obrar moral.

Lo que le ocurre entonces a KANT es que se queda con unas condiciones para el conocimiento en general totalmente libres. Podríamos decir que lo que KANT va a descubrir es el funcionamiento de la razón en su estado puro. Se trata del libre juego de facultades del conocimiento que son la imaginación y el entendimiento. Este libre juego se produce cuando la «imaginación desvinculada de la tarea de exhibir y esquematizar conceptos del entendimiento es totalmente libre (...); ahora bien, el entendimiento aunque no impone los propios conceptos a la imaginación, no puede, sin embargo, despojarse de su propia característica la cual consiste en reglamentar, en dar leyes»⁴⁶. ¿Cómo se produce, entonces, la armonía entre la libertad de la imaginación y la legalidad del entendimiento?

La característica principal de la imaginación en el libre juego de facultades que KANT está describiendo es la libertad; pero quien permite a la imaginación ser libre, quien legaliza la libertad de la imaginación, es el entendimiento⁴⁷. El entendimiento ordena, legaliza o regula la libertad de la imaginación mediante el *a priori* de la finalidad⁴⁸, que, a su vez, la imaginación realiza

45. Cfr. LLANO, A., *o. c.*, pp. 296-297.

46. PAREYSON, L., *o. c.*, p. 85.

47. La imaginación no se da la libertad a sí misma ya que el hecho de que la imaginación «sea libre, y, sin embargo, por sí misma conforme a una ley (...) es una contradicción». KANT, I., *o. c.*, s. 241.

48. Cfr. *Ibidem*. Este aspecto de la libertad de la imaginación va a ser desarrollado ampliamente por los filósofos idealistas. La dimensión creadora

plenamente esquematizando (formalizando) sin concepto (sin fin). Se advierte ahora como el *a priori* de la finalidad es la formulación del funcionamiento de la razón en su estado puro. KANT afirma en la *Crítica del Juicio* que cuando se juzga un objeto según la pura forma de la finalidad, lo que se produce no es una subsunción de una intuición de la imaginación bajo un concepto del entendimiento; en este caso se produciría un juicio lógico, con un contenido cognoscitivo; lo que ocurre —dice KANT— es una subsunción entre la *facultad* de las instituciones o de las exposiciones (es decir, la imaginación), bajo la *facultad* de los conceptos (el entendimiento), en cuanto la primera —la imaginación— en su libertad, concuerda con la segunda —el entendimiento— en su conformidad a leyes⁴⁹. Lo que se produce es la completa armonía de la necesidad y de la libertad en el núcleo mismo de la racionalidad originaria⁵⁰. Se trata de una *praxis* o actividad cognoscitiva completamente adecuada consigo misma, o que cumple en sí misma su propia finalidad.

Seguimos, de momento, sin saber que se contempla en esa contemplación pura perseguida por KANT, porque —podemos preguntar— lo que se conoce en esa actividad cognoscitiva completamente libre ¿es el juego libre de facultades?

Para dilucidar esta cuestión tenemos que entrar en el núcleo de lo que KANT entiende por juicio reflexionante. Cuando se juzga un objeto según la pura forma de la finalidad (con el *a priori* que he descrito), sin buscar ningún tipo de conocimiento, y sin estar preocupado en absoluto por su existencia, «la forma del objeto (...) es juzgada —dice KANT— en la mera reflexión sobre sí

de la imaginación —se afirmará— se cifra en su libertad. El análisis de la *Crítica del Juicio* conduce a la siguiente puntualización: si la imaginación puede esquematizar sin concepto —libremente, según la concepción kantiana— es porque se lo permite el entendimiento mediante el *a priori* de la finalidad; es decir «vaciado» de conceptos el entendimiento ordena «a la fuerza» por así decirlo un uso libre de la imaginación. La condición de posibilidad de la creatividad —del uso libre de la imaginación— es —desde esta perspectiva— la anulación del conocimiento objetivo o conceptual.

49. Cfr. KANT, I., o. c., p. 287.

50. De aquí se podría concluir la identificación en el pensamiento kantiano de la necesidad pura o absoluta con la libertad.

misma»⁵¹; es decir, de lo que se juzga es de la correspondencia intrínseca de la formalidad de ese objeto consigo misma, porque se excluye la consideración de cualquier aspecto conceptual o existencial de ese objeto que sea la causa de su determinación formal. Pero, entonces, ni conozco nada del objeto, ni sé nada de su existencia, únicamente lo que percibo en él es una finalidad sin concepto ya supuesta en el *a priori*. El juicio es así reflexionante porque lo que se capta es la «percepción reflexionada»⁵² del mismo *a priori* de la facultad.

Sin embargo, seguimos con el mismo problema ¿cómo se capta?, ¿cómo se capta la percepción reflexionada del mismo *a priori* de la facultad? La contestación de KANT es terminante: en el sentimiento —el gozo— que provoca en el sujeto el libre juego de las facultades. No conozco nada del objeto, tampoco conozco el libre juego de las facultades, sólo sé que se da por el sentimiento —el gusto— que esa actividad de la racionalidad pura produce en el sujeto. Vale la pena que en este momento escuchemos a KANT: «cuando con la simple aprehensión de la forma de un objeto de la intuición sin relacionar esta forma con un concepto para un conocimiento determinado (...) la imaginación se pone, sin propósito, en concordancia con el entendimiento (...) y de aquí nace un sentimiento de placer, (...) se produce un juicio estético»⁵³.

Ahora ya sabemos que el correlato de la contemplación pura es el gozo o el sentimiento —el gusto—, y que la condición de posibilidad de esa contemplación pura es que no haya concepto del objeto, porque ese concepto impediría el juego libre entre las facultades.

Pero, ¿por qué este modo de juzgar es heurístico o innovador, o permite pensar lo imprevisible? Sencillamente —dice KANT— porque es imposible que yo pueda prever la existencia de objetos que respondan al *a priori* de la finalidad, porque la misma naturaleza del *a priori* exige el que no se determine campo objetivo alguno; de modo que —afirma KANT— nos sentimos regocijados, exactamente como si fuera una feliz casualidad (un hallazgo) cuan-

51. KANT, I., *o. c.*, s. 190.

52. *Ibidem*, s. 191.

53. *Ibidem*, s. 189-190.

do encontramos una armonía entre necesidad y libertad en un objeto bajo leyes empíricas, teniendo que admitir esa armonía sin poder examinarla, ni demostrarla⁵⁴. De la misma argumentación kantiana ya es fácil deducir que aquellos objetos en los que se da de una manera absolutamente imprevista una armonía entre necesidad y libertad, o una finalidad sin fin, o una completa adecuación de la finalidad consigo misma son los objetos bellos, es la belleza.

Aquí tenemos la identificación que anticipaba al comienzo entre la consideración de la *Crítica del Juicio* como la culminación de la filosofía crítica (en la que se tematiza el *a priori*, la formalidad pura) y su necesaria consecuencia: la identificación de esa formalidad pura con la belleza, que lleva a fundamentar la estética como parte diferenciada de la filosofía. Cuando con la simple aprehensión de la forma de un objeto nace un sentimiento de placer, a los objetos que provocan semejantes sentimientos —dice KANT— los llamamos bellos, y la facultad que enjuicia sobre un sentimiento o placer semejante se llama juicio de gusto o juicio estético⁵⁵.

Se trata de una actividad cognoscitiva —es un juicio en el que intervienen la imaginación y el entendimiento—, pero de la que no se sigue conocimiento alguno del objeto, sino *gusto*. KANT utiliza continuamente en la *Crítica del Juicio* los términos de sentimiento de placer o dolor, o gusto sin más, para hablar del correlato de la contemplación pura; pero, es necesario tener en cuenta que pone todo su empeño en distinguir este «gusto» tanto de lo agradable a los sentidos (que acompaña a toda objetivación cognoscitiva en el ámbito sensorial), como del gozo que acompaña a la objetivación conceptual o teórica, y también de la satisfacción que acompaña a la consecución de lo querido por la voluntad. Es un gusto puro, intelectual, el «gusto de la reflexión»⁵⁶, que se sigue de la percepción de una actividad intelectual completamente libre. Hay que concluir entonces que en la contemplación pura no se ve nada, solamente se percibe esta contemplación de un mo-

54. Cfr. *Ibidem*, s. 184.

55. Cfr. *Ibidem*.

56. *Ibidem*, s. 204.

do sentimental. El único juicio posible es el de gusto, *me gusta*. Pero, como esas condiciones para el conocimiento son universales, aunque el juicio es subjetivo tiene «una validez común»⁵⁷, exigida no por conceptos, sino por la adhesión de los demás⁵⁸.

La contemplación pura —la máxima actividad cognoscitiva— va seguida de sentimiento. KANT nos recuerda en este punto algo esencial: el placer está en el orden cognoscitivo⁵⁹. Es algo así como un conocimiento derivado. Pero el sentimiento —según la filosofía clásica— no informa nunca acerca de la adecuación de lo que conozco con la realidad; de lo que informa el sentimiento es de la adecuación de lo que conozco con la misma facultad de conocimiento⁶⁰. Así una gnoseología que respete el principio de inmanencia —que no disocie el conocer de lo conocido— no puede tampoco disociar el conocimiento del gozo o del sentimiento, porque no se puede conocer la adecuación de lo que conozco con la facultad más que en lo conocido.

El planteamiento cambia esencialmente si se rompe el principio de inmanencia gnoseológica y se admite la posibilidad de un conocimiento *a priori* del modo de conocer disociado del objeto conocido. Es natural entonces que una filosofía así —como es el caso de la filosofía crítica— tenga su culminación en una *filosofía*

57. *Ibidem.*

58. Las condiciones para el conocimiento en general que son el libre juego de las facultades es lo que Kant entiende por sentido común: «entendemos por sentido común, no un sentido externo, sino el efecto que que nace del juego libre de nuestras facultades de conocimiento», KANT, I., o. c., s. 238. Hay que hacer notar que Kant considera este sentido común «esencialmente diferente del entendimiento común (...) puesto que este último juzga no por sentimiento sino por conceptos». *Ibidem.* Estas condiciones para el conocimiento en general permiten dar un valor universal al juicio de gusto y conjugarlo con el fundamento de su determinación que es subjetivo, el gusto: «se solicita la aprobación de todos los demás, porque se tiene para ello un fundamento que es común a todos». KANT, o. c., s. 237. Sobre este aspecto de la *Crítica del Juicio* véase la obra de GADAMER, *Verdad y método*.

59. Los juicios estéticos «aunque no contribuyen en nada al conocimiento de las cosas, pertenecen, sin embargo, solamente a la facultad de conocer y muestran una relación inmediata de esta facultad con el sentimiento de placer o de dolor», KANT, I., o. c., s. 169.

60. POLO, L., o. c., p. 269.

del sentimiento como es la que se desarrolla en la *Crítica del Juicio*. La razón de ello estriba en que cuando esta filosofía llega a aislar los modos de conocer puros, la pura formalidad, sea sólo el sentimiento —el gusto de la reflexión— el que pueda informar de la adecuación completa entre la facultad y lo conocido por ella, que es precisamente la misma facultad percibida reflexionadamente. El correlato del «conozco que conozco» o de la «reflexión sobre la reflexión» sólo puede ser el sentimiento.

Aquí se advierte claramente la diferencia entre el idealismo trascendental de KANT y el idealismo absoluto de HEGEL. Y es importante señalar esta diferencia justamente en la *Crítica del Juicio* considerada por algunos autores como el tránsito entre el idealismo trascendental y lo que será después el idealismo absoluto. En la autorreflexión cognoscitiva kantiana que estoy analizando no aparece el sujeto cognoscente, sino la nada del conocimiento y el sentimiento. KANT lo afirma expresamente: el juicio de gusto «no sirve a conocimiento alguno, ni siquiera a aquel por el cual el sujeto se conoce así mismo»⁶¹.

Al margen de esta diferencia con el idealismo absoluto que puede ser de interés anotar aquí, quiero poner algo de relieve. En la filosofía clásica se considera el juicio como el lugar de la verdad, precisamente porque es en el juicio donde se produce la reflexión que es la operación en la que el entendimiento en la cosa conocida conoce que ha conocido. También KANT considera el juicio como el lugar propio de la reflexión, pero de esa reflexión a KANT no le sale el conocimiento sino el gusto, el sentimiento. Es en el hecho de plantear la disociación entre el modo de conocimiento y el objeto conocido donde se juega la posibilidad de un juicio no de conocimiento, sino de gusto.

Pero, ¿no cabría la posibilidad de que eso fuera exactamente así sólo en el campo de la estética, de la percepción de la belleza?, ¿no es lo que KANT describe —contemplación, desinterés, gozo— una aproximación perfecta de lo que ocurre en la experiencia estética?

Del análisis de lo que los términos contemplación, desinterés y gozo significan realmente en el pensamiento kantiano, se puede

61. KANT, I., *o. c.*, s. 206.

concluir que admitir este planteamiento supone: primero, aceptar de entrada la gnoseología crítica y por lo tanto la posibilidad de considerar la culminación de la actividad cognoscitiva tal y como aquí se ha descrito. Se trata de la dimensión esteticista que subyace al planteamiento kantiano y que se puede extender a todos los ámbitos del conocimiento, eludiendo el compromiso teórico o práctico según sea la verdad sobre la que verse el conocimiento. Segundo, refiriéndome directamente a lo que KANT dice de la belleza y del arte, me interesa destacar que si la belleza y el arte tienen que ver con algo es precisamente con el conocimiento y con la verdad; reducir esta relación a una información puramente sentimental es admitir los presupuestos de la gnoseología crítica. Es verdad —y en esto hay que reconocer la genialidad de KANT— que el conocimiento que proporciona una obra de arte no es conceptual; pero el problema es que KANT aunque intenta en la *Crítica del Juicio* superar el límite del conocimiento objetivo, no lo consigue. Y este hecho enlaza con la tercera cosa que quiero subrayar a la hora de concluir. Como señalaba al comienzo, el intento de KANT al emprender la *Crítica del Juicio* —dar razón de lo particular, de lo contingente, de lo distinto, de lo imprevisible— coincide con la preocupación más destacada de la postmodernidad. También coincide en su empeño de buscar una forma nueva de integrar la sensibilidad y el entendimiento. Pero lo que me interesa subrayar ahora es que la solución de KANT —la actividad intelectual concebida como juego— aún presentándose como *el no vá más* de la postmodernidad, es, por el contrario, la última expresión de la concepción mecánica de la razón propuesta por el racionalismo. La tentación del esteticismo —con su enorme carga de escepticismo— amenaza a la postmodernidad y, con ella, a toda la cultura occidental. La tentación es —a mi modo de ver— tanto más peligrosa en la medida en que no es suficientemente conocida. Se puede reaccionar frente al escepticismo del que no admitiendo la posibilidad de conocer la verdad, renuncia al ejercicio de la inteligencia. Pero ¿dónde están los argumentos para rebatir la actitud del que no renuncia a una actividad intelectual —concebida como un juego— que ni le compromete con el conocimiento de lo que es, ni con la realización, con la existencia, de lo que debe ser?