

**Encontrando nuestro lugar a través del sentimiento
o cómo salir del laberinto**

Argenis Pareles

(Universidad Central de Venezuela)

Encontrando nuestro lugar a través del sentimiento o cómo salir del laberinto*

Argenis Pareles
(Universidad Central de Venezuela)

En su ensayo *La pregunta por la cosa*, Heidegger comenta que si un médico comete un error con un paciente, algo importante ha sucedido pero, sigue comentando Heidegger, si un profesor interpreta mal un poema no pasa nada. Heidegger nos da tiempo de tomar postura, para de seguidas preguntar de nuevo “pero ¿realmente no pasa nada?” Este texto me ha guiñado un ojo por más tiempo del que he debido dejar pasar y ha quedado en mi subconsciente solicitando ser atendido ¿Por qué, me pregunto, habría de ser más importante o menos importante la equivocación de un profesor respecto de la condición de un poema? ¿En qué sentido un poema puede ser malinterpretado y por qué ésta habría de evaluarse como un daño semejante o mayor al que se desprende del error médico? Puesto que mis pasiones heideggerianas han sido escasas no he procurado un alumbramiento de mi perplejidad desde ese horizonte.

Quisiera apuntar desde la perspectiva kantiana una posible salida a la inicial perplejidad que pudiera suscitar en nosotros el señalamiento heideggeriano. Supongamos que el error respecto del poema no consiste en una equivocación puntual sino, más bien, en un modo de estar ante el poema, ante los mundos y horizontes que sugiere, ante la poesía como un todo; digamos que se trata de un platónico para quien los poetas deben ser llevados a las puertas de la ciudad y obligados a abandonarla. La razón de este trato se apoyaría en la posible identificación de los ciudadanos con las seductoras locuras y fantasías que pueblan sus versos. También podría tratarse de un utopista para quien el poema debe necesariamente ser ejemplar en términos morales, quienes también, seguramente, extraviarán el camino por atender a lo bueno y no a lo bello. Nuestra cuestión se transforma entonces en la pregunta: ¿Qué pierde la *polis* cuando pierde a sus poetas? ¿Cuál es la importancia de traer a los poetas o a su espíritu de vuelta a la ciudad? Lo que vale para la poesía debe valer seguramente para el arte en general, así que podemos generalizar la pregunta y hacerla más relevante poniéndola en la perspectiva del intérprete. Ahora preguntamos

* Texto recibido el 10 de diciembre de 2018; arbitrado el 19 de enero de 2019.

A través de este enlace remitimos al lector a la nota de presentación del presente volumen a fin de suministrarle detalles vinculados al formato de presentación de su publicación.

por lo que pierde la *polis* cuando pierde a sus artistas o mejor aún ¿qué perdemos nosotros cuando perdemos o carecemos de la perspectiva que el arte puede introducir en nuestras vidas?

Como ustedes ya habrán anticipado, si queremos poner la pregunta en términos que posibiliten una respuesta kantiana necesitamos modificarla una vez más, porque, más que reflexionar sobre el arte, Kant habla del juicio sobre la belleza natural y artística. La pregunta reformulada es ahora acerca del daño que la ausencia de una capacidad para juzgar sobre lo bello, la falta de gusto, introduciría en nuestras vidas. Para poder evaluar este daño tenemos que precisar el papel de la belleza en nuestras vidas, lo que ella revela de nuestra naturaleza, disposiciones y posibilidades, lo que ella promete a seres encarnados y libres como nosotros. Veamos por lo pronto la importancia de la estética en la reflexión kantiana. El concepto más importante de la ética kantiana es la libertad o autonomía de la voluntad racional, nuestra capacidad para ser morales que nos convierte en seres con dignidad y no precio; sin embargo, se trata de una capacidad que compartiríamos con cualquier otro ser racional si es que existe alguno que, por tanto, no es característicamente humana. Lo que es característico de los hombres o único de nuestra humanidad, a diferencia de su animalidad o de su carácter angelical, es la belleza:

Agradable llama alguien a lo que le deleita; bello a lo que simplemente le place; bueno, a lo que es estimado, aprobado, esto es, aquello en lo que él pone un valor objetivo. El agrado vale también para los animales desprovistos de razón, la belleza solo para los hombres, es decir, para seres de naturaleza animal y, sin embargo, racionales aunque no sencillamente como tales (espíritus, por ejemplo), sino a la vez como de índole animal; lo bueno en cambio para todo ser racional en general¹.

El juicio sobre lo bello, que es al fin y al cabo de lo que trata Kant, es un juicio estético. Esto significa que, en tanto tal, está esencialmente conectado con el sentimiento o con la sensibilidad; un juicio estético no resulta de la subsunción de su objeto bajo un concepto determinado, gira, más bien, sobre aquella parte de nuestra percepción que nunca puede volverse parte del conocimiento de un objeto, esto es, del placer que el objeto produce en el observador. De hecho el sentimiento de placer es básicamente la expresión del juicio. Pero, también es cierto que, en tanto se trata de un juicio, el juicio estético demanda aceptabilidad, no solo de la persona que lo afirma tras su encuentro con el objeto, sino también de todos aquellos que pudieran encontrarse con el mismo objeto. Cuando decimos de algo que es bello tenemos siempre la pretensión, a diferencia de lo que consideramos agradable, que cada uno debe ser complacido por

¹ KANT, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción Pablo Oyarzún. Monte Ávila Editores, Caracas, 2006, § 5, p. 135.

el objeto. Esta exigencia normativa se desprende de nuestra condición racional. Se trata de una pretensión de universalidad que debe tener algún fundamento a priori. Que lo bello satisfaga nuestra condición animal se desprende de su carácter placentero. El placer es un sentimiento y estos son privativos de nuestra receptividad, del modo como somos afectados.

El segundo y el tercer momentos de la Analítica de lo Bello, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, buscan responder a la pregunta: ¿Cómo es posible que podamos hacer reclamos válidos al acuerdo de los demás con nuestra respuesta subjetiva, placentera o displacentera, frente a un objeto, sea artístico o natural? Es decir, ¿qué derecho tenemos a suponer que todos los otros deben sentir el mismo o un placer análogo al mío en su encuentro con el objeto? La respuesta se apoyará en la teoría kantiana de la fuente del placer en el juicio de gusto estético. En diversos lugares Kant refiere al placer como el sentimiento de promoción de la vida y a su contrario, el displacer, como al sentimiento de los obstáculos a la vida. Por vida se entiende “la facultad de un ser de actuar de acuerdo con la facultad de desear”. Y a esta última se la entiende como “la facultad que tiene un ser de causar, a través de sus ideas, la realidad de los objetos de esas ideas”. En ese contexto Kant define al placer como “la idea del acuerdo de un objeto o una acción con las condiciones subjetivas de la vida.”² Si el placer y el displacer refieren a algo como un incremento o disminución de nuestro nivel de actividad, en especial de nuestra actividad como seres pensantes, entonces estos sentimientos no pueden ser producto de la mera receptividad. Tiene que existir en relación con estos sentimientos alguna facultad activa o evaluativa. En el caso estético lo que se juzga o evalúa es la capacidad de una representación considerada en sí misma, es decir, sin referencia a ningún objetivo extrínseco, de ocasionar un fortalecimiento o una merma de nuestras facultades cognoscitivas (imaginación y entendimiento), en su actividad cooperativa. Se trata de un acto de evaluación meramente reflexivo que “compara la representación dada en el sujeto con la entera facultad representacional de la cual la mente se vuelve consciente cuando siente su propio estado. Se acepta lo que fortalece y se rechaza su contrario. Nos dilatamos en nuestra contemplación de lo bello, porque esta contemplación se refuerza y reproduce a sí misma”³. Entonces el sentimiento de placer o displacer sirve como el vehículo a través del cual percibimos la aptitud o la finalidad subjetiva (o su ausencia) de una representación dada para el

² KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducción Emilio Miñana y Villagrasa, Manuel García Morente. Ediciones del Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, nota 4, p. 49.

³ KANT. *Crítica de la facultad de juzgar*. § 12, p. 149–150.

ejercicio activo de nuestras facultades cognitivas. El sentimiento de placer realiza en el territorio de lo bello lo que el reconocimiento del concepto en el ámbito teórico.

Ahora bien, cuál puede ser el objetivo o la finalidad envueltos en el placer estético puesto que no parece haber demanda de su necesidad ni teórica ni práctica. Nuestro placer en la belleza surge, señala Kant, cuando el múltiple de la intuición producida por un objeto –esto es la variedad de las experiencias que la percepción del objeto nos produce– pone a nuestras facultades de la imaginación y el entendimiento en un libre juego armonioso, que es sentido como si el mismo satisficiera nuestro propósito subjetivo en el conocimiento, el de encontrar la unidad en el múltiple de nuestras intuiciones, pero sin producir efectivamente la unidad propia del conocimiento, esto es, la subsunción de la diversidad de nuestras experiencias bajo los conceptos determinados del entendimiento. La armonía de la imaginación y el entendimiento inducida por el objeto bello es placentera justamente porque parece satisfacer un propósito cognitivo básico de nuestras facultades cognitivas: encontrar unidad en la diversidad de nuestras intuiciones. Sin embargo, esta unidad parece contingente en la medida en que no resulta de la aplicación de algún concepto determinado al objeto, de uno que produzca una garantía de la unificación producida.

La condición de plenitud que la belleza promete, en tanto conjuga nuestras dos naturalezas y nos hace conscientes de nuestra condición de seres racionales encarnados, tiene también una dimensión política. El disfrute de la belleza puede ser un asunto privado pero la preparación para la creación y el disfrute de la misma tiene repercusiones públicas.

La propedéutica de todo arte bello, en la medida en que está dirigida hacia el más alto grado de su perfección, no parece residir en los preceptos, sino en la cultura de las fuerzas del ánimo a través de aquellos conocimientos previos a los que se denomina *humaniora*: presumiblemente porque *humanitas* designa por una parte el universal sentimiento de simpatía, y por otra, la facultad de poder comunicarse íntima y universalmente; propiedades que enlazadas, constituyen la sociabilidad apropiada a la humanidad, por lo cual se distingue ella de la estrechez animal.⁴

Se trata aquí de una sociabilidad que se plantea como alternativa a la concepción agonal de lo social, a la que presiona sobre la insociabilidad y el conflicto e introduce una posibilidad, que históricamente se concretó en la Atenas clásica, de construir un “ente común duradero” en el que la garantía de la libertad y la igualdad residían más en la disposición al deber de sus miembros que en la amenaza de coacción. En tal sentido señala nuestro autor:

⁴ *Ibíd.*, § 60, p. 257.

Una época tal y un tal pueblo tenían que descubrir el arte de la recíproca comunicación de las ideas entre la parte más formada y la más ruda, la armonización de la amplitud y refinamiento de la primera con la sencillez y originalidad naturales de la última y, de este modo, aquel término medio entre la cultura más alta y la naturaleza contentadiza, que constituye la recta medida también para el gusto, como sentido humano universal, que no se puede dar según reglas universales.⁵

Según esto “la recta medida del Juicio” tiene un rol esencial en nuestra posibilidad de concebir la efectuación en el mundo social real de las demandas de la moralidad. Si volvemos, entonces, a la pregunta por lo que sucede cuando el poema es malinterpretado podemos decir con Kant que, en ese caso, lo que hay es una falta de gusto: “Así como reprochamos a alguien quien es indiferente en la estimación de un objeto natural que encontramos bello con falta de gusto”⁶, así también lo reprochamos como falto de sentimientos si no se emociona ante lo sublime. Pero carecer de gusto es carecer de la capacidad para una comunicación “íntima y universal” y de la disciplina de los afectos que nos prepara para la virtud moral. La importancia del gusto deriva entonces no solo del disfrute desinteresado que comporta el goce de la belleza sino también de su capacidad para hacer las ideas morales evidentes a los sentidos, para darnos una huella sensible de nuestro destino moral, de que este destino no le es indiferente a la naturaleza. Como difícilmente podemos negar que esto es importante podemos ver la conexión entre la falta de gusto y la esperanza en las posibilidades jurídicas y morales de la humanidad. Qué significa este término medio que el gusto posibilita y cómo llegamos al mismo es lo que quisiera discutir en lo que sigue.

Hablar del gusto estético es, como se desprende de lo dicho, hablar de la esperanza, de la respuesta kantiana en la tercera de sus grandes críticas a la tercera de sus grandes interrogantes, de la respuesta a la pregunta ¿qué podemos esperar? Como ustedes saben en la primera crítica nuestro autor puso límites a las pretensiones dogmáticas de una razón, que armada de supuestos lógicos pretendía abrirse camino hacia conclusiones ontológicas. Limitar las exigencias teóricas de la razón le permitió garantizar las posibilidades de un orden práctico racional ético y jurídico, acorde con la dignidad de un ser autónomo, de un ser con dignidad y no precio. Nuestro carácter de espectadores de un mundo indiferente sujeto a leyes inmutables, ese que maravillaba a Kant pero horrorizó a Pascal, y nuestro carácter de agentes, de seres que pueden disponer autónomamente de sí mismos, pueden ser compatibilizados gracias al idealismo trascendental. A

⁵ KANT, *loc. cit.*

⁶ KANT, *Ibíd.*, § 29, p.113.

Kant no se le ocultaba sin embargo, que la compatibilidad de las legislaciones de la ciencia y de la moral no se desprendía del solo hecho de que fueran prácticas humanas sujetas a principios distintos puestos por nuestras capacidades racionales y que había que explicar de qué modo la legislación moral podía efectivamente producir el impacto buscado en el mundo real posibilitado cognitivamente por la razón teórica.

El problema con la separación de estos dos mundos proviene de que el concepto de libertad ha de tener influencia sobre la naturaleza “i. e., debe el concepto de la libertad hacer efectivo en el mundo de los sentidos el fin encomendado por su leyes”⁷. Lo que está en cuestión aquí es la persecución de los fines morales dictados por la ley moral. Estos incluyen los fines éticos de nuestra perfección, no dejar oxidar nuestros talentos, y de la felicidad ajena, tanto como los fines morales, políticos o jurídicos de una condición legal, esto es, la sociedad civil bajo una constitución republicana, y una condición de paz perpetua entre los Estados. Del modo más general concebible se trata de trabajar por el avance del más alto bien sobre la tierra, que debe ser visto como un concepto totalizador que cubre todos los fines universalmente válidos y no como un fin distinto.

Tenemos entonces la necesidad moral de presuponer la posibilidad de realizar o, mejor, promover los fines dictados por la ley moral. No se trata de garantizar su éxito, bastaría mostrar que no son imposibles de hecho. El asunto es que uno no puede actuar racionalmente en la persecución de un fin cuya promoción se considera imposible. Puesto que estos fines han de ser realizados o promovidos en el mundo sensible, se sigue que un agente moral debe presuponer una cierta disposición de la naturaleza y su orden legal a nuestros proyectos morales. Tiene que haber entonces un fundamento, algo “cuyo concepto [de ese fundamento], aunque no alcance ni teórica ni prácticamente para un conocimiento suyo, y no tenga, por tanto, ningún dominio propio, haga posible, sin embargo, el tránsito desde el modo de pensar según los principios de uno (la naturaleza) al [modo de pensar] según los principios del otro (la libertad)”⁸.

No se trata de un tránsito de la naturaleza a la libertad, sino de nuestro modo de pensar acerca de la primera, en términos de leyes causales, a nuestro modo de pensar acerca de la libertad, en términos de leyes prácticas y morales. Concebir el tránsito en los términos de los

⁷ KANT, *Ibíd.*, *Introducción*, II, B XIX, p. 87.

⁸ KANT, *loc. cit.*

modos de pensar pone el problema en el territorio práctico. De lo que se trata es de cómo debemos pensar, en tanto agentes, a la naturaleza si es que queremos perseguir racionalmente los fines dictados por la moralidad. A menos que encontremos un modo de pensar a la naturaleza en la que esta parezca bien dispuesta para la realización de las demandas morales, la moralidad en sí misma o una parte significativa de la misma, lucirá bizarra, calenturienta y fantasmal.

Esa otra manera de pensar a la naturaleza es la que introduce el principio del juicio reflexionante o principio de la facultad de juzgar. De acuerdo con la deducción trascendental de las categorías y los principios del entendimiento puro conozco de antemano que cualquier cosa que pueda ser objeto de mi conocimiento ha de ocupar un lugar y un momento en el espacio-tiempo, que ese algo permanece en cierto modo en la diversidad de sus cambios, que estos cambios obedecen a leyes causales y que su estado depende de su interacción con todos los demás objetos. Leyes tan generales no eliminan, sin embargo, la posibilidad de que el número y la complejidad de las leyes empíricas fuese tan grande que no hubiese posibilidad de construir una imagen unificada del orden real de una tal naturaleza y, por lo mismo, que podamos enfrentarnos al caos en relación con el mundo externo, a un caos empírico. Puede haber entonces en relación con la investigación de la naturaleza un temor análogo al que se da en relación con la legislación de la moralidad. Pudiera ser que nuestros esfuerzos se considerasen irracionales porque estarían condenados al infortunio.

El hilo de Ariadna para salir del posible laberinto de la naturaleza exterior lo encontramos en el principio de la conformidad a fin formal de la naturaleza: “el principio de la facultad de juzgar, en vista de la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es, entonces, la conformidad a fin de la naturaleza en su diversidad. Es decir, por medio de este concepto la naturaleza es representada como si un entendimiento contuviese el fundamento de la unidad de lo múltiple de sus leyes empíricas”⁹.

En la reflexión juzgamos como si la constitución de los objetos particulares o de las leyes particulares, cuyos universales buscamos, estuvieran sintonizados, ajustados, con nuestras facultades cognitivas; como si esos objetos fuesen puestos allí para el propósito o el fin de nuestras facultades cognitivas, como si hubieran sido diseñados a propósito por un entendimiento como el nuestro (pero no el nuestro) para satisfacer la demanda de un orden con sentido o

⁹ KANT, *Ibíd.*, *Introducción*, V, B XXVIII. pp. 92-93.

significativo de la experiencia. El encuentro afortunado con tales casos es contingente, no hay ninguna garantía lógica, epistemológica o metafísica de que tenga que ser así, se trata de un afortunado azar. Cuando las leyes de la naturaleza se ajustan a nuestras máximas de parsimonia, continuidad y no multiplicación de principios hablamos de la conformidad a fin formal de la naturaleza. El encuentro viene acompañado o más bien señalado por un sentimiento de placer, un regocijo que nos pone en escena y así como la derecha y la izquierda de nuestro cuerpo nos ponen hacia el norte o hacia el sur de nuestra orientación geográfica, el placer por el ajuste nos orienta en el laberinto de la naturaleza, nos hace partícipes de un todo sistemático o al menos nos invita a concebir tal aproximación. La reflexividad de nuestra facultad de juzgar nos vuelve parte integral de la naturaleza. La reflexión nos reconcilia con los objetos que juzgamos y nos conecta con ellos: nuestra experiencia del objeto se vuelve una experiencia de nosotros mismos. El principio de la conformidad a fin formal de la naturaleza y el placer que posibilita señalan entonces un punto de encuentro entre las formas de la naturaleza y nosotros mismos.

Ahora bien, el sentimiento de placer que surge de la actividad reflexiva de algún modo nos ayuda a encontrar nuestro lugar en un universo de donde la perspectiva había sido desterrada, esto es, nos revela la dimensión corporal de nuestra reflexión; pero también los juicios hechos por medio del concepto de finalidad presuponen la condición necesaria para el logro eficaz en el mundo sensible de las exigencias de una libertad guiada moralmente. La salida de nuestro laberinto interior, del caos inherente a nuestra perspectiva egocéntrica, dependerá también en cierto sentido del placer que se desprende de que la naturaleza esté de acuerdo con nuestros requerimientos cognitivos.

Recordemos que la posibilidad del caos interior y también social tiene que ver con que es la naturaleza humana en su carácter empírico la que parece presentar el mayor obstáculo natural a los fines dictados por la moral. Como señala Kant, la característica más distintiva de esta naturaleza es la propensión a la discordia o insociable-sociabilidad, la cual lleva a los seres humanos, por un lado, a buscar la sociedad con los otros pero, por el otro, genera conflictos que hacen la condición social inestable y amenazada permanentemente por los conflictos y la guerra.

En el numeral 83 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant precisa el elemento agonal de nuestras pasiones señalando que la ambición, el afán de poder, la avaricia, particularmente de parte de los que gobiernan, hacen la guerra inevitable y obstaculizan el fin moralmente requerido

de una paz perpetua entre los estados. Otras pasiones como el deseo de venganza, las manías por el honor, la dominación y la posesión son todas contrarias a los fines de la razón pura práctica. Esta antropología parece plantear un obvio conflicto entre las demandas de esta pobre visión de la naturaleza y las exigencias de la humanidad. Otra vez se trata como en el caso de la naturaleza externa de las demandas que la particularidad le hace a las exigencias de necesidad y universalidad.

Inmediatamente nos viene a la mente dos de las posibles relaciones que pudieran plantearse entre las antagónicas demandas del escindido primate racional: o lo dominan sus pasiones y entonces se convierte en un salvaje; o lo domina la razón pero entonces se vuelve un misterio cómo tal cosa puede suceder y si podemos esperar que tenga los efectos humanizadores que de su cumplimiento se seguirían. Este es el predicamento que Kant quiere superar con su planteamiento sobre la transición que introduce la facultad de juzgar y su principio. Es con respecto al pensamiento de los efectos fenoménicos de la libertad (y de su sustrato suprasensible) que debemos entender la función del juicio reflexionante y su categoría la finalidad de la naturaleza en suministrar el tránsito prácticamente necesario entre naturaleza y libertad. Lo que Kant sostiene es que los juicios realizados por medio del concepto de finalidad presuponen la condición necesaria para la eficacia en el mundo sensible de una voluntad moral o de su propósito más elevado. Lo importante aquí es que la disposición es de la naturaleza sin necesidad de presuponer la ley práctica. Pero entonces lo que la ley moral o la voluntad racional determinan como fines a perseguir debe estar posibilitado de algún modo en nuestra experiencia del mundo. El tránsito entre naturaleza y libertad se da, entonces, porque el juicio hace determinable, lo que el entendimiento en su función teórica dejó sin determinar y la razón determina a través de su legislación práctica, a saber el sustrato suprasensible de la naturaleza tanto interior como exterior. Cuando pensamos a la naturaleza como con finalidad en relación con nuestras facultades cognitivas ya no la pensamos como mera apariencia puesto que referimos la finalidad a su fundamento en un entendimiento, aunque no el nuestro. Entonces, pensar la naturaleza como conforme a fines es considerarla como ordenada de una cierta forma (para el beneficio de nuestras facultades cognitivas) y esto implica el pensamiento, aunque en ningún caso el conocimiento, de alguna fuente subyacente de este orden que, por descarte, además de ser suprasensible, puesto que no aparece, tiene que ser un entendimiento práctico en tanto fuente de fines.

Recordemos que el tránsito entre naturaleza y libertad es solo un tránsito en el modo de pensar de la una al modo de pensar acerca de la otra. Debemos poder pensar el mundo sensible como asequible a los fines morales, si el mundo está de algún modo diseñado para nuestras capacidades, lo que incluye las morales, entonces el sustrato de ese mundo tiene finalidad moral. Esto es lo que introduce el concepto de una finalidad de la naturaleza: el juicio reflexionante hace el pensamiento de la naturaleza moralmente determinable, dado que prepara el modo de pensar acerca de la primera como si tuviera finalidad moral sin imponer categorías morales determinadas.

Ahora bien, no solo podemos oír la voz teórica de la naturaleza en tanto ordenada para nuestras facultades. También nos habla íntimamente en un lenguaje que nuestra imaginación entiende sin necesidad de conceptos definidos: nos habla de un modo figurativo a través de sus formas bellas. Nuestro gozo o nuestro placer no es una simple consecuencia accesoria de nuestra búsqueda de descifrar lo que se expresa en el atardecer o en el poema, se trata más bien de un ingrediente constitutivo de esa búsqueda. Entonces la posibilidad de reunificar en el sujeto humano las dos legislaciones en pugna requiere de la introducción de una tercera facultad, el sentimiento, junto con su principio correspondiente del juicio. En la medida en que nos alejamos de la preocupación por el orden externo del mundo y nos adentramos en la pretensión de evitar el caos interior, más prominente se vuelve el papel del sentimiento y más urgente entender las posibilidades que ofrece.