

## Moralidad sin concepto. Estudio interdisciplinar

Iliá Colón Rodríguez. UCM

iliacolonrodriguez@gmail.com

Recibido 30/9/2019

### Resumen

La interioridad de lo viviente ha sido ignorada en una descripción científica del comportamiento humano. Hoy en día, sin embargo, la autopoiesis como paradigma de auto-organización, ha continuado incorporando esos primeros atisbos de la interioridad de lo viviente que Kant desarrolló en la tercera Crítica. No hay organismo sin teleología y no hay teleología sin interioridad, nos dice, y sin un segmento teleológico el proyecto total de la moral se vuelve ininteligible. Hay un cambio de una ética basada en el imperativo categórico a una moralidad sin concepto basada en otro aspecto del imperativo categórico presente en la estética kantiana. Con F.Varela surge la convicción de la inminencia de un cambio de paradigma que se trasluce como la primacía de lo concreto y la oposición a todo análisis deliberado e intencional. Estas características ya se habían manifestado en Kant y en Husserl como el cambio de lo exterior a lo interior, donde prima el abandono de toda regla o principio y la contundencia de la evidencia intuitiva. Se han de reconocer la importancia de los impulsos pre-conscientes y los instintos, por lo cual he incluido un Apéndice. Este camino dio lugar a las experiencias límite de lo sublime y de la *epojé* ética universal, la cual, según N. Depraz, filósofa francesa especializada en Husserl, no tienen nada de misterioso o esotérico aunque está lejos de ser autoevidente.

**Palabras clave:** Finalidad, Interioridad, Desinterés, Simultaneidad, Sublime, *Epojé*.

### Abstract

#### Morality without concept. Interdisciplinary study

The nature of the inner experience of the living has been ignored within the scientific description of human behavior. Today, however, autopoiesis as a paradigm of self-organization, has continued to incorporate those first glimpses of the inner living experience that Kant developed in the third Critique. There is no organism without teleology and there is no teleology without this inner living experience, he tells us, and without a teleological segment the total project of morality becomes unintelligible. There is a change from an ethics based on the categorical imperative to a morality without a concept based on another aspect of the categorical imperative present in Kantian aesthetics. With F.Varela a paradigm shift arises that shows itself in the precedence of the concrete and in the opposition to any deliberate and intentional analysis. These features were already present in Kant and in Husserl as the change from the exterior to the interior, giving way to the exclusion of any law or principle and to the power of intuitive evidence. The importance of pre-conscious drives and instincts are recognized for which I added an Appendix. This path gave rise to the ultimate experiences of the sublime and to the universal ethical *epoche*, which, according to N. Depraz, a French philosopher who specialized in Husserl, has nothing mysterious or esoteric although it is far from being self-evident.

**Key words:** Purposiveness, Inner experience, Disinterest, Simultaneity, Sublime, *Epoche*.



## Moralidad sin concepto. Estudio interdisciplinar

Iliá Colón Rodríguez. UCM

iliacolonrodriguez@gmail.com

Recibido 30/9/2019

### Parte I. Moralidad sin Concepto

- 1.1 Introducción
- 1.2 Planteamiento del problema
- 1.3 Finalidad de la naturaleza
- 1.4 Juicio teleológico
- 1.5 Analítica de los Juicios Estéticos
  - 1.5.1 Universalidad sin concepto
  - 1.5.2 Finalidad sin fin
  - 1.5.3 Sentido común estético
- 1.6 Desarrollo de sentimiento interior
- 1.7 Problema en vías de solución

### Parte II. Nueva forma de Pensar

- 2.1 Pensamiento de Francisco Varela
- 2.2 Pericia ética de los hermanos Dreyfus

### Parte III. Estética de Kant y ética de Husserl

- 3.1 Introducción
- 3.2 Críticas de Husserl a Kant
- 3.3 Equivalencias entre ambos
  - 3.3.1 El desinterés en Husserl y Kant
- 3.4 Introducción a lo sublime matemático
  - 3.4.1 Dialéctica trascendental
  - 3.4.2 Libertad trascendental
  - 3.4.3 Antinomia de la razón pura
  - 3.4.4 Simultaneidad
- 3.5 Experiencia de lo sublime

### Parte IV. Husserl y la Epojé trascendental

- 4.1 Introducción
- 4.2 *Renovación del hombre y la cultura*
- 4.3 La *Crisis* y la epojé ética universal
- 4.4 Caída de los tres prejuicios programáticos
- 4.5 Reflexiones Finales

### Bibliografía

Apéndice: A. Ehrenzweig, *El Orden Oculto del Arte*

We declare the following: "The absence of a neocortex does not appear to preclude an organism from experiencing affective states. Convergent evidence indicates that non-human animals have the neurochemical, and neuro physiological substrates of conscious states, along with the capacity to exhibit intentional behaviours. Consequently, - weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that generate consciousness. Non human animals, including all mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates." The Cambridge Declaration on Consciousness. (2012)

## Parte I

### 1.1 Introducción

En las Conversaciones entre Descartes y H.More, éste recrimina a Descartes contundentemente: "De todas las opiniones en las que yo pienso diferente a vos, contra la que mas se rebela mi espíritu es contra el sentimiento homicida y bárbaro...por el que despojáis de vida y sentimiento a todos los animales..." "En este punto las luces penetrantes de vuestro espíritu me causan menos admiración que espanto: Alarmado por el destino de los animales considero menos en vos esa sutilidad ingeniosa, que ese hierro cruel y cortante del que parecéis armado para arrancar de un solo golpe la vida y el sentimiento de todos lo que es casi animado en la naturaleza, para transformarlo en estatuas de mármol y en máquinas."<sup>1</sup>

Cómo explicar, entonces, el comportamiento de los animales, se pregunta More. Descartes estaba convencido de que la causalidad mecánica- asistida por el principio de la conservación de la cantidad de movimiento- era suficiente para explicar la dinámica natural del mundo inerte – que incluía dentro de él a las máquinas animales.<sup>2</sup> Al haber supuesto Descartes que el cuerpo era incapaz de pensar, ha concluido que allí donde hubiera pensamiento debía existir una sustancia realmente distinta del cuerpo y en consecuencia inmortal, de donde se sigue que si las bestias pensarán tendrían almas que serían sustancias inmortales. El dualismo cartesiano ha reducido los animales a máquinas insensibles por miedo a hacerlas inmortales.<sup>3</sup> Para More, en cambio, existen gran cantidad de hechos en el comportamiento animal que denotan por sí mismos una fuerza y una sutileza de espíritu que está mas allá de la materia y que no podemos eludir. No cabe duda que se puede elaborar una gran lista de relatos sobre la astucia y agudeza de los animales, que no se pueden explicar sino por un sentimiento interior.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Descartes R.: *Oeuvres* vol.5 "La Correspondencia entre Descartes y Henry More," traducción al castellano por Dolores Escarpa Sánchez Garnica, p.49.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Introducción por José Luis González Recio, "La Seducción por el espacio y la morada del espíritu." p.13.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.53.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.51. Al reducir Descartes la fisiología a la mecánica prolonga la geometría hasta el dominio de la organización y la actividad biológica.

Mas de dos siglos después coincide H.Jonas con H.More: “si la ameba forma parte del universo, ella también debe quedar cubierta por su principio creador. Su pequeñez no es objeción alguna contra su relevancia ontológica. Su testimonio inmanente, el ser de una criatura, constituye una parte del testimonio general de “la” creación, y debe ser tanto mas escuchado cuanto que en este caso “inmanente” tiene un sentido mas pleno que el que pueda poseer en cualquier otra clase de seres del cosmos: incluye el hecho de su propia interioridad sentida”<sup>5</sup> No obstante, la biología científica, atada por sus propias reglas a los hechos físicos externos, se había visto obligada a pasar por alto la dimensión de la interioridad de la vida que ahora intentamos recuperar.

## 1.2 Planteamiento del problema

El evolucionismo, como sabemos, destruyó la ontología cartesiana. La continuidad de origen que vinculaba al hombre con el mundo animal hacia imposible seguir considerando su mente como discontinua con la historia pre-humana de la vida. El reino del “alma” con sus atributos de sentir, tender, sufrir y gozar se extendió, en virtud del principio de la gradación constante, del hombre a todo el reino de la vida. De esta manera el evolucionismo minó los cimientos del edificio cartesiano con una eficacia mayor que cualquiera de las críticas metafísicas de que este último había sido objeto. Por un lado, la doctrina del origen animal había infligido un ultraje a la dignidad metafísica del hombre, pero por otro, se devolvía al reino de la vida algo de su dignidad. Si el hombre está emparentado con los animales, también estos están con el hombre. Los animales son portadores de aquella interioridad de la que el hombre es consciente en sí mismo.<sup>6</sup>

La interioridad, sin embargo, ha sido algo de lo que se ha podido prescindir en una descripción científica del comportamiento orgánico. Darwin se concentró en los problemas externos de la forma, aquellos aspectos capaces de someterse al marco de explicaciones mecánicas. En el fondo de la cuestión estaba el rechazo de Darwin y sus seguidores a todo pensamiento teleológico en biología y su remplazo por el reino del azar y la necesidad. Hacia mediados del S.XIX había “dos escuelas” enfrentadas, la de los reduccionistas darwinianos y la de los continuadores del programa teleomecanicista delineado por Kant. Los integrantes de este programa estaban firmemente comprometidos en una perspectiva holística y teleológica y defendían la importancia de la teleología para entender el mundo orgánico. Estaban convencidos además, de

<sup>5</sup> Jonas H.: *El Principio Vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid: Editorial Trotta, S.A.,2000, p.108.

<sup>6</sup> Jonas H.: op.cit., p.82.

que al ser la interioridad co-extensiva con la vida, una interpretación meramente mecanicista y materialista de la vida, como la de Darwin, es decir, una interpretación por meros conceptos no podía ser suficiente. En la *dual unidad del cuerpo*, nos dice H.Jonas, que puede a la vez tener mundo y ser un trozo de ese mismo mundo, que puede tanto ser sentido como sentir, se podía distinguir la forma externa que es el organismo y la causalidad y la forma interna que es el “ser en sí mismo” y la finalidad.<sup>7</sup> Con ellas el hombre ha intentado a lo largo de su historia dar respuesta a la naturaleza de la vida y de él mismo...

Hoy en día, la *autopoiesis* como paradigma de auto-organización, ha continuado incorporando esos atisbos de la interioridad de lo viviente que Kant desarrolló en la tercera *Crítica*.<sup>8</sup> Es decir que, por parte de los organismos siempre está la tendencia a objetivos y el impulso hacia la vida. Son muchos los aspectos interiores del flanco teleológico de la naturaleza de la materia. Por ej., la disposición y el comportamiento teleológico del organismo, como indica el testimonio de la propia ‘perceptividad’ orgánica en la *autopoiesis*, son la manifestación externa de la interioridad de la sustancia. En esta lectura moderna del organismo está la capacidad de entender desde el interior el propósito y sentido de lo viviente. No hay organismo sin teleología, no hay teleología sin interioridad. Pero el problema ha sido, ¿cómo puede coexistir este finalismo o esta interioridad en el mismo mundo con la causalidad mecánica, cuya realidad tampoco puede ser negada? El dualismo no fue una invención arbitraria, sino que la dualidad que sacó a la luz está fundada en el ser mismo. Un nuevo monismo filosófico debe asumir y superar la polaridad en una unidad mas alta. Para Kant, el principio que había de hacer posible la compatibilidad del principio teleológico y el mecánico al juzgar la naturaleza, debe estar colocado en aquello que está fuera de ellos (consecuentemente fuera de la posible representación empírica de la naturaleza) y, sin embargo, contiene su fundamento, esto es, en lo suprasensible. Según H.Allison, la ‘Dialéctica del Juicio Teleológico’ tiene dos movimientos- “uno preliminar metodológico, la afirmación del estatuto meramente regulativo de las máximas”, y uno último metafísico: “la apelación a lo suprasensible del fondo de la naturaleza fenoménica.”<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Ibid., p.34.

<sup>8</sup> Weber A. and Varela F.: “Life after Kant: Natural Purposes and the autopoietic foundations of biological individuality” en *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 2002, 97-125.

<sup>9</sup>Allison H.: “Kant’s Critique of Spinoza” en *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Catholic University of America Press, 1990, pp.199-227. Este autor señala que este segundo movimiento (la apelación a lo suprasensible), parece ser la solución actual. En los *Progresos de la Metafísica* aclara Kant que, *establecer una determinada relación con lo suprasensible no implica que se vague por lo ‘trascendente’*. Lo suprasensible



No hay presente que no esté informado por alguna imagen de futuro y éste siempre se presenta en forma de *telos*- hacia el que avanzamos o fracasamos en avanzar durante el presente. Podría parecer que las explicaciones teleológicas implican que un propósito anterior pre-existe la emergencia del organismo individual y gobierna su subsiguiente desarrollo. Sin embargo, la existencia precaria del organismo está mas ligada al futuro, lo que significa que necesita ser adaptativo para sobrevivir, ser capaz de anticipar tendencias de cambio dentro de sus propios estados. Es decir, mientras lo físico se halla enteramente determinado por lo que era, la vida siempre es ya también lo que será, y lo que en ese momento se dispone a ser. Esta idea de una propositividad inmanente sugiere un concepto novel de temporalidad natural en que el patrón del presente vivido del organismo está moldeado por la anticipación de su futuro, es decir que el organismo está siempre poseído por el latente y continuamente emergente futuro vivido- la forma que anticipa las tendencias dentro de su ambiente e improvisa las respuestas.<sup>10</sup>

El acceso al problema de la teleología es nuestra propia experiencia de actuar, esto es, la experiencia de deseo, de impulso o pulsión donde hemos de mantener al margen de esta experiencia toda connotación de lo consciente. De igual modo, en los juicios reflexivo-estéticos interviene el sujeto del inconsciente (Lacan) al corresponder a un mismo proceso el sentimiento, el deseo inconsciente y la intencionalidad indeterminada.<sup>11</sup> Antes de ser científicos, nos dice Jonas, somos seres vivientes, y por lo tanto, tenemos la evidencia de *nuestra* teleología intrínseca en *nosotros*. Al observar otras criaturas luchando por continuar sus existencias, podemos por nuestra propia evidencia entender la teleología como la fuerza que gobierna el reino de lo viviente. Así que, todo rechazo de cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin es entender por qué se ha fracasado en encontrar una base para la moral. Kant ha

---

*incluso es comprensible, nos dice, tanto para la razón común humana como para los filósofos, "hasta el punto de que estos se ven precisados a orientarse por su medio para no perderse en lo trascendente." (Ak XX, 301.) Las cursivas son nuestras)*

<sup>10</sup> Groves C.: *Teleology without Telos: Deleuze and Jonas on the Living Future*, 2006. Véase también mi artículo "I.Kant y la filosofía de la vida de H. Jonas", *Eikasía* 73, 2017.

<sup>11</sup> En los procesos auto-organizadores, nos dice H. Atlan, la vida del inconsciente no puede ser reducida a un fenómeno secundario resultante de la represión y la censura de deseos y pulsiones semiconscientes que serían, por su parte, los fenómenos primarios. Por el contrario, la volición inconsciente, conjunto de mecanismos por los que todo nuestro organismo reacciona ante las agresiones aleatorias y la novedad... es el fenómeno primario que caracteriza nuestra organización a la vez estructural y funcional. Con frecuencia, para poder realizarse, esta volición inconsciente no necesita desvelarse, hacerse consciente o transformarse en deseo. (Atlan H.: *Entre le Cristal et le Fumée*, cap. 5.) Traducción propia.

reconocido que sin un segmento teleológico el proyecto total de la moral se vuelve ininteligible.

### 1.3 Finalidad de la naturaleza

De una parte, Kant reconoce en la *Crítica del Juicio*, que este principio no mecánico de finalidad de la naturaleza no puede ser inmanente a ella, pues esto habría ido en contra de los principios newtonianos. Pero tampoco podía ser trascendente a ella, es decir, tampoco podría tratarse de un ordenador supremo ya que ello suprimiría la unidad de la naturaleza, esto es, sería completamente accidental, ajeno a la naturaleza de las cosas.

Por otra parte, este principio de finalidad de la naturaleza como punto de articulación del sistema había de servir de puente entre los puntos de vista natural y práctico, es decir que este principio había de permitir entender el mundo como un lugar en el que los fines naturales y los morales puedan unirse. Nueve años después de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, donde expone por primera vez la antinomia naturaleza-libertad, escribe Kant la *Crítica del Juicio*, una obra en la que queda claro la no resolución de la antinomia y su intención al escribirla. En ella admite que,

242

Nº 95  
Septiembre  
noviembre  
2020

“se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo... ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo... Sin embargo, debe éste tener un influjo sobre aquel, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad que se han de realizar en ella.”<sup>12</sup>

Más adelante añade:

“El Juicio (o la facultad de juzgar) proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la pura práctica de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto en el de una finalidad de la naturaleza.”<sup>13</sup>

En la crítica de la facultad de juzgar investiga Kant la posibilidad de que este principio de una finalidad de la naturaleza establezca una relación entre la facultad

<sup>12</sup> Kant I.: KU II, AkV, 187.

<sup>13</sup> Kant I.: KU IX, AkV, 196.



teórica y la práctica, al proporcionar sus peculiares principios, creando el fundamento de una parte especial de la filosofía. Hemos de tener presente, por tanto, que sólo si las facultades de la mente (*Gemüt*), están fundadas sobre principios, constituirán estos un sistema. El clásico *Werterbüch der Philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, de Rudolph Eisler, define el término *Gemüt* como la totalidad de la vida interior del alma, la unidad de los sentimientos, afectos, inclinaciones del hombre y su capacidad de sentir...

Si la facultad de juzgar ha de tener un principio propio, hemos de partir de la base que la facultad determinativa de juzgar no puede ser la que lo posea. Esta facultad es la que permite subsumir intuiciones empíricas dadas bajo conceptos del entendimiento. Dicha facultad no es, por consiguiente, una facultad autónoma: tiene su principio en el entendimiento. Kant introduce así la facultad reflexiva de juzgar, por medio de la cual podemos reflexionar sobre la naturaleza. Esta facultad se da a sí misma como ley este principio de finalidad (heautonomía la llama Kant), pero no a la naturaleza. La facultad reflexiva de juzgar se refiere sólo al sujeto, pone la finalidad no en el objeto, sino en el sujeto y en su facultad de reflexionar; no produce, pues, concepto de objeto. El principio de finalidad de la naturaleza es, no obstante, un principio trascendental porque el concepto de los objetos, en cuanto son pensados como estando bajo ese principio, no es más que el concepto puro del objeto de conocimiento posible de experiencia en general, y no contiene nada empírico. Obviamente, se llama trascendental porque no lo deducimos de nuestra experiencia en cuanto sistemática: antes bien es lo que la hace posible. La finalidad de la naturaleza es, por tanto, un particular concepto que tiene su origen en la facultad de juzgar reflexionante. Sabemos que para Kant las ideas son principios regulativos a los que no les corresponde ningún objeto adecuado en la experiencia. El concepto de finalidad de la naturaleza es una idea, pero sin embargo la consecuencia adecuada a esta idea, el producto mismo está dado en la naturaleza. Este hecho constituye el carácter distintivo de la finalidad de la naturaleza y lo que le diferencia de las demás ideas que no pueden tener ningún objeto adecuado a ellas. Muy elocuentes al respecto son las palabras de Kant en *Los Progresos de la Metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff*:

“Entre los conceptos propios del conocimiento de la naturaleza, sea éste del tipo que sea, nos encontramos con uno cuya particularidad estriba en que por su medio podemos hacer que nos sea inteligible (*verständlich*) no lo que hay en el Objeto, sino lo que nosotros colocamos en él; no es pues propiamente parte integrante del objeto, sino un medio o fundamento cognoscitivo dado por la razón; es ciertamente fundamento del conocimiento teórico, pero no tiene el sentido de

conocimiento dogmático: es el concepto de una finalidad de la naturaleza que pueda ser también un objeto de experiencia; es pues un concepto inmanente, no trascendente.”<sup>14</sup>

#### 1.4 Juicio Teleológico

A partir del S. XIX hasta el presente ha habido un redescubrimiento del pensamiento teleológico conjuntamente con la necesidad de muchos biólogos de tomar la teleología seriamente. La comprensión de la limitación del concepto de causalidad y las recientes tendencias en las ciencias ha sido suficiente para defender una visión renovada de lo que Kant llamó teleología intrínseca.

Para Kant lo viviente había de concebirse en términos de propósitos naturales,<sup>15</sup> de ahí que su interés se centrara en torno a los propósitos internos e inmanentes de lo viviente. Como sabemos la finalidad intrínseca de lo viviente es tratada por Kant en la *Crítica del Juicio Estético y Teleológico*. Esta obra tiene que ver conjuntamente con la finalidad de los seres orgánicos de la naturaleza en los juicios teleológicos (técnica real), y con la finalidad de los juicios estéticos reflexivos. (técnica formal) Esta última trata en primer lugar, de una *finalidad relativa subjetiva estética* donde la forma es percibida conforme a un fin en la mera intuición sin concepto. Esta finalidad relativa es atribuida al objeto y a la naturaleza mediante el gusto, la facultad de juzgar lo bello. En segundo lugar, trata de una *finalidad intrínseca subjetiva estética* donde la forma no es percibida conforme a un fin, no obstante su representación aplicada a una finalidad que se encuentra en el sujeto (*la del destino de la facultades espirituales del sujeto*) fundamenta un juicio estético sobre lo sublime de la naturaleza. Kant llama a este último crítica del sentimiento espiritual.

En los juicios teleológicos se trata de la posibilidad de las cosas como fines de la naturaleza. Son juicios lógicos en que se juzga mediante el entendimiento y la razón y en los que se consideran los fines de la naturaleza como exposición del concepto de una finalidad real (objetiva), pero para el juicio reflexionante. Entre las dos formas en que Kant divide el juicio teleológico, según se considere la relaciones externas finales

---

Véase *La Aventura Intelectual de Kant*, nota 18, pp. 117-118.

<sup>14</sup> Kant I.: Ak XX, 293.

<sup>15</sup> El concepto de una cosa como propósito natural (fin de la naturaleza) no es un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero puede ser, para el Juicio reflexionante un concepto regulativo, para guiar nuestra investigación sobre objetos de esa misma clase por una distante analogía con nuestra propia causalidad por fines en general. (I.Kant, KU, 65) Como los fines de la naturaleza, propiamente, no los observamos como intencionados, sino que pensamos ese concepto sólo en la reflexión sobre sus productos, como un hilo conductor del juicio, no nos son, pues, esos fines dados por medio del objeto. (I.Kant, KU, 76) Se trata de operaciones instintivas, no racionales, adecuadas a un fin pero no intencionadas.

o la organización interna de las cosas naturales, es esta última, la finalidad interna de los seres organizados la que da lugar a la teleología. Este principio de finalidad se deduce de la experiencia, pero como lo que enuncia es la universalidad y necesidad de semejante principio, no puede reposar sólo en fundamentos empíricos, sino que debe hacerlo sobre algún principio *a priori*, aunque sólo sea regulativo y los fines sólo estén en la idea del que juzga y no en causa alguna eficiente. Por eso, concluye Kant, puede llamarse a este principio “una máxima del juicio de la finalidad interna de los seres organizados.”<sup>16</sup>

Los seres organizados son los únicos en la naturaleza que, considerados por sí y sin una relación con otras cosas, deben ser pensados sólo como fines de la misma. Proporcionan al concepto de fines de la naturaleza una realidad objetiva y, por lo tanto, para la ciencia de la naturaleza son el fundamento de una teleología. A través de ésta se puede llegar a pensar la naturaleza en términos de fin último e, indirectamente, de fines finales.

Sólo los seres organizados nos permiten introducir el principio de finalidad para juzgar sus objetos. Tenemos que introducir el concepto de finalidad para acercarnos a estos fenómenos de una manera racional. Sin ellos, sin los seres orgánicos, este principio de finalidad sería totalmente ilegítimo, pues no se puede ver *a priori* la posibilidad de semejante especie de causalidad. Hablando con propiedad, nos dice Kant, la organización de la naturaleza no tiene nada de analógico con ninguna de las causalidades que conocemos. Las propiedades de la naturaleza que se dejan demostrar *a priori* y que pueden considerarse como principios universales necesarios no pueden incluirse en la teleología de la naturaleza para resolver sus problemas, pues no constituyen principio alguno interno de la ciencia de la naturaleza. Dicho con otras palabras, se trata de la *perfección interior de la naturaleza* tal como la poseen aquellas cosas que sólo son posibles como fines de la naturaleza y que, por eso, se llaman seres organizados. Esta perfección, al no ser pensable ni explicable según analogía alguna con una facultad física conocida por nosotros, nos permite introducir reflexivamente el concepto de finalidad.

En este caso, la idea del todo debe determinar la forma y enlace de todas las partes, no como causa, pues entonces sería un producto artístico, sino sin la causalidad de seres racionales fuera de ella. Se exige, por tanto, que las partes del mismo se produzcan todas unas a otras recíprocamente, tanto según su forma como según su

---

<sup>16</sup> Kant I.: KU 66, AkV, 376.

enlace. No basta, pues, decir que cada parte existe sólo mediante las demás, ni en consideración de las demás. En tal producto, cada parte debe ser pensada como un órgano productor de las otras partes, tal como no puede serlo ningún producto artístico. Esto proporciona otro criterio para enjuiciar la unidad de la forma y del enlace de todo lo diverso contenido en la materia dada. Al investigar los organismos, piensa Kant, podemos recurrir a un principio subjetivo: una causalidad de acuerdo a ideas. Es decir, no tenemos otra salida para explicar los organismos que considerarlos 'como si' dependieran de una idea en la mente de una inteligencia no humana. Los organismos suplen, pues, el único fundamento de la dependencia y origen del mundo a partir de un ser que existe fuera del mundo y que, a causa de aquella forma final, es inteligente. No podemos probar objetivamente que exista tal ser inteligente, sino sólo su necesidad subjetiva en nuestra reflexión sobre los fines de la naturaleza.<sup>17</sup> Ahora bien, hemos de recordar que el principio de los fines no se refiere a las cosas en sí mismas, sino sólo al juicio de las mismas posible para nuestro entendimiento. Al ser sólo una forma de representación existe la posibilidad, de importancia capital, que la representación de un todo contenga el fundamento de la forma del mismo y del enlace de las partes. Es decir, existen dos formas de representación; la de los juicios teóricos (determinantes) que implican una síntesis de representaciones y la de los juicios estéticos y teleológicos reflexivos que dan lugar a una representación holista, no-sintética de totalidad.

\*

Otras características del idealismo trascendental contribuyen igualmente a la posibilidad de que nos representemos un todo con anterioridad a las partes. En otro lugar ya habíamos comentado cómo la separabilidad de la sensibilidad y el entendimiento daba origen a la distinción entre pensar y conocer. Ahora bien, esta separabilidad tiene otras consecuencias que es preciso señalar. El que se necesiten dos elementos heterogéneos y separables —entendimiento para los conceptos, intuición sensible para los objetos, como dos condiciones diferentes de nuestra facultad de conocer— hace posible la distinción entre lo posible y lo real. Podemos tener algo en el pensamiento sin que por ello exista (tener conceptos que sólo indican la posibilidad de un objeto), o representarnos algo como dado sin tener conceptos (tener intuiciones sensibles que nos den algo sin hacérselo conocer como objeto). El fundamento de esta distinción se halla igualmente en el sujeto y en la naturaleza de las facultades de

---

<sup>17</sup> Kant.: KU 65, AkV, 373.

conocer. Al hallarse esta diferencia en la razón humana, no podemos demostrar que esté en las cosas mismas, o sea, no es lícito decir que valga para el objeto ni tampoco que valga para todo entendimiento. Por ello, Kant apela a la posibilidad de un entendimiento intuitivo, pues aún siendo la causalidad por fines sólo una forma de representación, ¿cómo puede ser ésta posible para nuestro entendimiento, que es discursivo, que va de conceptos a la intuición empírica dada y para la cual son, por consiguiente, contingentes las maneras en que lo múltiple puede ser dado en la naturaleza? En un entendimiento intuitivo, un entendimiento con una facultad de conocer distinta de la sensibilidad, es decir, de una completa espontaneidad de la intuición, esta distinción entre lo posible y lo real no se daría, pues sólo tendría lo real por objeto. Posibilidad, necesidad y contingencia no tendrían cabida en un entendimiento intuitivo.

Sería un error pensar que este entendimiento arquetípico, definido como la causa suprema inteligente e intencional existe en realidad, o que los fenómenos son producidos de esta manera: el entendimiento arquetípico expresa sólo una característica de nuestro propio entendimiento, esto es, nuestra incapacidad de concebir la unidad final de los fenómenos de acuerdo a otro principio que no sea el de la causalidad intencional de una causa suprema. Un entendimiento discursivo como el nuestro no puede determinar nada respecto a lo particular, ya que las maneras en que lo múltiple puede ser dado en la experiencia son contingentes. No obstante, y a pesar de expresar el entendimiento arquetípico el límite de nuestro entendimiento—el punto en el infinito en que dejaría de legislar especulativamente en relación a los fenómenos—, si hemos de representarnos un todo con anterioridad a las partes, *tenemos entonces que representarnos nuestro entendimiento discursivo a la medida del intuitivo*.<sup>18</sup> *Se abre por fin la posibilidad de una intuición de totalidad (hasta ahora imposible para nosotros) en el mundo fenoménico.* Esta posibilidad, esta percepción de totalidad que desvelan los juicios teleológicos en la reflexión o en la apreciación (*beurteilen*) de los organismos, la desarrolla Kant al aplicar el análisis estético a los juicios sobre lo bello del arte y a los juicios sobre lo bello y sublime de la naturaleza.

### 1.5 Analítica de los juicios estéticos

El primer momento de la analítica de los juicios estéticos, el desinterés, lo discutiremos en la última parte de este estudio donde veremos las equivalencias entre la estética kantiana y la reducción fenomenológica.

<sup>18</sup> Kant I.: KU 77, AkV, 407. (Las cursivas son nuestras.)



### 1.5.1 Universalidad sin concepto

En el segundo momento y según la cantidad, bello es lo que sin concepto es representado como objeto de una satisfacción universal. Nos dice Kant: si el idealismo trascendental implica que podemos tener dos modos de representación,<sup>19</sup> de forma análoga la estética filosófica nos hace distinguir entre dos formas de conocimiento sensible claramente diferenciadas.<sup>20</sup> Por un lado, el conocimiento objetivo teórico en que no puede intervenir el sentimiento, pues, como dice Kant, “esto sería una contradicción, pues si la sensibilidad se inserta en la tarea del entendimiento le da a éste una dirección equivocada”<sup>21</sup>, y por otro, está el conocimiento subjetivo, subjetivo universal le llama Kant (segunda categoría estética), en que el sentimiento, aunque no contribuye en nada al conocimiento objetivo, es la base de determinación de la experiencia estética.

Esta abolición de leyes y, por tanto, este radical subjetivismo sólo es completamente aceptable en lo que concierne a la experiencia estética a la que nos referimos y no así al arte. Como señala Argullol, H.G. Gadamer al recurrir justamente a Kant, como gran campo teórico de inflexión, pasa por alto la irresuelta duplicidad kantiana entre arte y experiencia estética.<sup>22</sup>

No hay en esta experiencia estética una universalidad como la de las leyes físicas que implican la universalidad de lo sensible como un caso más. No se trata de una universalidad en la que podemos emplear la universalidad del concepto o del entendimiento. La universalidad estética es de una especie muy particular, pues al no ser conceptual, se representa sólo subjetivamente mediante el sentimiento de placer o dolor. “La universalidad en los juicios de gusto es subjetiva porque no se refiere a los objetos sino a la esfera de los sujetos, de los que juzgan, de los que sienten.”<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Recordemos que al ser espacio y tiempo solo formas de la sensibilidad humana los objetos intuitivos no son objetos en sí mismos (noúmenos) incondicionados sino solo formas de representación empírica (fenómenos). La mente y las cosas son fenoménicas, la primera en el tiempo, la segunda también extendida en el espacio. Con este planteamiento no sólo no hay el tradicional problema mente-cuerpo sino que al ser las cosas sólo fenómenos tenemos (en principio) dos modos de representación, como ya dijimos anteriormente.

<sup>20</sup> Alexander Baumgarten, el fundador de la estética filosófica, habla de una *cognitio sensitiva*, de un “conocimiento sensible”, lo cual es, en principio, una paradoja. Algo sólo es conocimiento cuando ha dejado atrás su dependencia de lo subjetivo y de lo sensible, y comprende la razón, lo universal y la ley de las cosas. No obstante, la verdad de este “conocimiento sensible” no estriba en una conformidad a leyes universales.

<sup>21</sup> Kant I.: Ak XX, 222.

<sup>22</sup> Gadamer H.G.: *La Actualidad de lo Bello*, Introducción de R.Argullol, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,1977.

<sup>23</sup> Garcia Morente M.: Prólogo a la *Crítica del Juicio*, colección Austral, pp., 41,42. Hay que diferenciar un



### 1.5.2 Finalidad sin fin

Según la tercera categoría de relación, belleza es la forma de finalidad de un objeto en cuanto es percibida sin la representación de un fin. Se dice de un objeto, de un estado de la mente, o también de una acción, que es final -aunque su posibilidad no presuponga necesariamente la representación de un fin-cuando su posibilidad no puede ser explicada y concebida por nosotros más que admitiendo a su base una causalidad según fines, es decir, una voluntad que la hubiera ordenado según la representación de una cierta regla. Puede haber entonces finalidad sin fin, en cuanto no ponemos la causa de esa forma en una voluntad y, sin embargo, al mismo tiempo no nos podemos explicar su posibilidad más que deduciéndola de una voluntad. Esta posibilidad implica, por un lado, que la imaginación sea libre, es decir que esquematice sin conceptos, y por otro, que sea conforme a conceptos aunque no a ninguno determinado; es lo que Kant llama conformidad a ley sin ley. Esta autonomía de la imaginación implica ya una contradicción respecto de la *Crítica de la Razón Pura*, donde sólo el entendimiento es legislador. Por ello, dice Kant, “una conformidad con leyes sin ley y una concordancia subjetiva de la imaginación y el entendimiento sin una concordancia objetiva, en que la representación fuera referida a un determinado concepto de un objeto, no podría existir mas que con la libre conformidad del entendimiento con leyes (la cual se llama también finalidad sin fin).<sup>24</sup>

De otra parte, poder observar un objeto y considerar en él una finalidad en la forma sólo mediante la reflexión, sin un concepto de fin, es posible para Kant, dado que no siempre tenemos necesidad de *considerar con la razón aquello que observamos.*<sup>25</sup>

---

juicio estético de los sentidos de un juicio reflexivo-estético. En el primero la sensación es producida inmediatamente por la intuición del objeto. Se refiere directamente al sentimiento por medio del sentido. En el segundo, la relación del juego armonioso de la imaginación y el entendimiento causa por medio de esa forma, una sensación que es el principio determinante del juicio. El placer descansa en este estado del libre juego de las facultades de conocer y es éste el que se deja comunicar universalmente. El carácter universal de los juicios reflexivo-estéticos está avalado por el hecho de que, en ellos, “la reflexión sobre una representación dada precede al sentimiento de placer (en cuanto principio determinante del juicio), la *finalidad subjetiva* es pensada antes de ser sentida en su efecto y, por tanto, el juicio estético reflexivo pertenece, en esta medida, según sus principios a la facultad superior de conocimiento” I.Kant, EE VIII, Ak XX, 224-225. Si el placer en el objeto fuera dado lo primero y la comunicabilidad universal del mismo hubiera de ser atribuida a la representación del objeto, ese placer no sería más que el mero agrado de la sensación y por tanto, no podría tener mas que una validez particular.

<sup>24</sup> Kant I.: KU 22, AkV, 241.

<sup>25</sup> Kant I.: KU 10, AkV, 220. (Las cursivas son nuestras.)

Podemos, por medio de la reflexión, considerar una finalidad según la forma sin poner como fundamento un fin. En la *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, nos había dicho Kant que el juicio reflexionante no se refiere *conscientemente* a una relación de la representación dada con su propia regla, sino que refiere directamente la reflexión a una sensación, en este caso, al sentimiento de placer o dolor.<sup>26</sup> Es la forma más elemental de conciencia, el límite en el que es posible la conciencia sin un objeto determinado.

En un juicio reflexivo-estético somos conscientes de una finalidad subjetiva indeterminada de nuestras facultades de representación, y es justamente la conciencia de esta finalidad la que nos produce placer. El placer lo constituye, precisa Kant, la conciencia de la mera finalidad formal en el juego de las facultades de conocimiento del sujeto... Este placer encierra un fundamento de determinación de la actividad del sujeto con respecto a la animación de sus facultades, una causalidad interior pues (que es final), *en consideración al conocimiento en general, pero sin limitarse a un conocimiento determinado*.<sup>27</sup> Por ello puede afirmar García Morente que, en la estética, la finalidad nos permite “sentir en una representación su acomodación con la conciencia en general... La finalidad estética se refiere a la conciencia misma, a toda la conciencia con su contenido entero.”<sup>28</sup> El conocimiento indeterminado propio de una conciencia estética, no intelectual, no intencional, se expresa en este apartado como la conciencia de una finalidad sin fin determinado. De modo que, a pesar del papel dominante de los órdenes mecánicos y de los movimientos sucesivos del tiempo, cada uno de nosotros dispone de una sensación desenfocada, de una concienciación más profunda. Esta percepción es señal de creatividad, es decir, del juego libre de la mente, “pues en caso de que la mente se empeñe en alcanzar una meta determinada con un orden de tiempo concreto, la creatividad quedaría efectivamente bloqueada.”<sup>29</sup>

Según D. Bohm y D. Peat, la lógica formal ha de estar preparada para disolverse en razón fluida en cuanto aparezca una contradicción u oposición mantenidas al aplicarse sus formas relativamente fijas. En este caso, la mente responderá con inteligencia creativa. En caso contrario, la rigidez de la estructura tácita de la mente interferirá, con su movimiento libre, la conciencia y la atención. La mente sólo podrá aprehender un contenido restringido ya conocido, pues cualquiera otro que esté fuera

<sup>26</sup> Kant I.: EEVIII, AkXX, 226, 227. “

<sup>27</sup> Kant I.: KU12, AkV, 222. (Las cursivas son nuestras)

<sup>28</sup> García Morente M.: op.cit. p.51.

<sup>29</sup> Bohm D. y Peat D.: *Ciencia Orden y Creatividad*, Barcelona: Editorial Kairós, 1988, p.231. Véase el Apéndice sobre la labor creadora de A. Ehrenzweig.

de ese campo será pasado por alto. Es, por lo tanto, la ausencia de libre juego creativo la que impide que la mente tenga la tensión vibrante y la energía necesaria para librarse de la rigidez de la estructura tácita de las ideas habituales. De manera parecida, en los juicios teóricos la imaginación y el entendimiento cooperan, pero no en un juego armonioso, ya que en estos juicios la imaginación sirve al entendimiento. Nuestro interés selectivo está determinado por la conexión sistemática de la experiencia; las asociaciones reproducidas se hallan restringidas por el fin del conocimiento como un sistema de relaciones necesarias.

En los juicios reflexionantes, en cambio, nuestra actividad es finalista, sin estar controlada por ninguna finalidad determinada: no tiene más finalidad que la armonía de sus propios procesos; es la parte pensante de nuestra mente que trabaja sin conciencia de su fin acostumbrado, o, en palabras de Kant, es el juego libre de la imaginación y el entendimiento. La reflexión, cubre todo el dominio del sentimiento, de la intuición y de la percepción no consciente y sus objetos son justo aquello que es inarticulado para el conocimiento objetivo.

### 1.5.3 Sentido común estético

Basta decir que la comunicabilidad universal del sentimiento presupone un sentido común (cuarta categoría estética) mediante el cual se exige a cada cual una aprobación no por conceptos sino por la adhesión de los demás mediante la unanimidad en la manera de sentir. En términos kantianos ello significa que la respuesta subjetiva de placer está conectada en el objeto con la “cantidad” de “validez universal subjetiva” (segunda categoría) y con la “modalidad” de “necesidad ejemplar” (cuarta categoría), esto es, que es válida para todos necesariamente. En ella no se dice que cada cual estará conforme con nuestro juicio, sino que deberá estarlo. Es la necesidad de la aprobación por todos de un juicio considerado como un ejemplo de una regla universal que no se puede dar. Al no ser un juicio objetivo, ni teórico ni práctico, no se puede deducir de conceptos determinados; pero además, a diferencia de la generalidad de consenso que postula Habermas, Kant afirma que este juicio tampoco puede basarse en la conclusión de una universalidad de la experiencia, es decir, en una unanimidad general de los juicios sobre la belleza de cierto objeto, pues en juicios empíricos no se puede fundar concepto alguno de necesidad.<sup>30</sup>

Si estos juicios no pueden tener un principio determinado objetivo, ni tampoco uno empírico como los del simple gusto de los sentidos, su principio ha de ser

<sup>30</sup> Kant, I.: KU 18, AkV, 237.

subjetivo universal. En otras palabras, esto quiere decir que por el sentimiento, aunque con valor universal, se determina qué place o que disgusta. Un principio de esta clase lo considera Kant un “sentido común”, por lo cual entiende “no un sentido externo sino el efecto que nace del libre juego de nuestras facultades de conocimiento.”<sup>31</sup> Pero para que una representación pueda comunicarse universalmente hace falta en la disposición de las facultades de conocimiento una cierta proporción. Esa disposición, *que no puede conocerse mas que por el sentimiento* tiene que poder comunicarse universalmente y, por ello, el sentimiento de la misma (en una representación dada).<sup>32</sup> En este sentido es lícito hablar de determinación general, y consiguientemente, de sentido comunitario o común. En última instancia, la unanimidad proviene de una base profundamente escondida y común a todos los hombres, que sugiere una apertura a lo suprasensible.

En la *Crítica del Juicio*, este modo original de comunicación, que aparecía al tratar el gusto como una especie de *sensus communis*, es una comunicación no conceptual, reitera Merleau-Ponty. Es decir, “un acto de comunicación que se realiza sin la intermediación eidética, sin la intermediación de las imágenes, e incluso sin la intermediación de la lengua constituida...En esta comunicación excepcional no se trasmite lo establecido, lo previsible, sino la resonancia propia de los procesos mismos de generación de sentidos, es decir, aquello que es imprevisible y que se sustrae a la conciencia explícita del yo.”<sup>33</sup>

252

Nº 95  
Septiembre  
noviembre  
2020

## 1.6 Desarrollo del sentimiento interior

La autonomía estética requiere no sólo que el individuo lleve a cabo los juicios estéticos en base a sus propios sentimientos, sino también que este sentimiento mismo sea uno de libertad de toda constricción por reglas o conceptos. En la experiencia de libertad que se capta en las concepciones kantianas de desinterés y finalidad sin fin en la experiencia estética, esta es capaz de tomar el significado mas profundo que Kant le asigna.

Según P. Guyer <sup>34</sup> en el meollo de la conexión kantiana entre la estética y la moralidad esta su percepción de que solo preservando la libertad de la constricción directa por conceptos,...puede la experiencia estética servir el propósito de darnos una

<sup>31</sup> Kant, I.: KU 20, AkV, 238.

<sup>32</sup> Kant, I.: KU 21, AkV, 238.

<sup>33</sup> Alvarez Falcón L.: “Phantasia y experiencia estética. Los límites de la vida subjetiva”, en *La sombra de lo Invisible*, L. Alvarez Falcón (coord.) Madrid: Editorial Entelequia, 2011, pp.112-113.

<sup>34</sup> Guyer P.: *Kant and the experience of freedom*, Cambridge University Press, 1993, p.18.

experiencia palpable de libertad que es su servicio más profundo a las necesidades de la moralidad. Es decir que, la tercera *Crítica* contiene grandes desarrollos en la concepción kantiana del rol y la importancia de los sentimientos en la práctica de la moralidad, y de la sensibilidad en nuestra comprensión de la moralidad. En otras palabras, el gusto puede servir la autonomía moral sólo si la moralidad puede reconocer la autonomía estética <sup>35</sup> Hay un paralelismo entre la pureza de la forma de los juicios estéticos y los juicios morales en términos del sentimiento resultante. En ninguno de estos juicios el sentimiento está fundado empíricamente. (véase nota 23 ) En ambos casos se trata de un *Geistgefühl*, un sentimiento espiritual y no de un *Lebensgefühl*, un sentimiento vital.

La posibilidad de desarrollar un sentimiento espiritual, es decir, actuar como seres morales, escuchar esa especie de instinto moral, esa voz de la conciencia interior, fue afectado por la fiebre legisladora de la modernidad. Las reglas que instituyó la modernidad fueron muy claras: nadie puede dejarse llevar por sus impulsos, sentimientos o anhelos, sean de la índole que sean porque se ven como opuestos a la razón. Respecto a ello nos dice Z.Bauman, sociólogo británico y teórico de la postmodernidad lo siguiente; la modernidad pudo ser la era de la ética, la postmodernidad podría ser la era de la moral, pero de una moralidad sin ética. Esto es, decimos nosotros, de una moralidad sin concepto.

Seguiré de la mano de Zigmunt Bauman, que en su libro sobre la ética postmoderna<sup>36</sup> según José Luis Pinillos,<sup>37</sup> lleva a cabo una deconstrucción de la ética como disciplina, a la vez que una interpretación del acto moral como fundamento de la mismidad humana. Entendiendo, claro está, “que no todo en la post-modernidad será aceptado como igualmente beneficioso para la humanidad; sino que la capacidad para elegir y discriminar entre las posibilidades que la condición postmoderna nos ofrece sólo puede desarrollarse en base a un análisis de la postmodernidad que puede captar sus propias características innatas, y que la reconoce como un campo de posibilidad y no simplemente como una diabólica negación de todo lo humano”. <sup>38</sup>

Contemplada desde una perspectiva postmoderna, la condición moral del hombre posee, a juicio de Bauman, las siguientes notas distintivas.

*La ambivalencia.* Una moralidad que no sea ambivalente es una imposibilidad

<sup>35</sup> Ibid., p.19.

<sup>36</sup> Bauman Z.: *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell Publishing, 1993.

<sup>37</sup> Pinillos J.L.: “Ética y Postmodernidad,” *Anales de la Academia de Ciencias Morales y Políticas*, año XLVIII-número 73-curso académico 1995-96.

<sup>38</sup> Vattimo G.: *The End of Modernity*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1989, p.12.



existencial. Ningún código ético coherente puede casar con la condición ambivalente de la moralidad: ni la racionalidad puede prescindir del impulso moral. Lo más que puede hacer es silenciarlo, inhibirlo, menguando las posibilidades de obrar bien.

*La no-racionalidad de lo moral.* El fenómeno moral es inherentemente no racional. No son actos repetitivos, previsibles, como guiados por una norma. La ética, en cambio, está pensada de acuerdo con el patrón de la ley, de forma que provea al sujeto de reglas claras y distintas para elegir entre lo bueno y lo malo, al margen de toda ambivalencia e incertidumbre. La ética actúa en el supuesto de que en todas las situaciones hay una opción buena, que se ajusta a lo reputado bueno por el código, de forma que la actuación en cualquier situación puede ser racional. La realidad es, arguye Bauman, que en este supuesto se pasa por alto lo propiamente moral de la moralidad, esto es, se desplaza el fenómeno moral del ámbito de la conciencia moral constituida por una responsabilidad personal e intransferible, por el conocimiento adquirible de unas reglas. La ética reemplaza la responsabilidad originaria, radical ante el Otro, por la responsabilidad ante el código y sus guardianes.

*La moralidad es incurablemente aporética.* La situación moral libre de ambigüedad tiene sólo una existencia utópica. A pesar de todos los esfuerzos por reducirla o eliminarla, la incertidumbre forma parte inescapable de la condición moral.

*La moralidad no es universalizable.* Estos intentos han significado reemplazar subrepticamente la responsabilidad personal de la conciencia moral autónoma por las normas éticas exteriores forzadas desde arriba. De esta forma lo que se produce no es la universalización de la moral como reducir al silencio el impulso moral.

*La irracionalidad de la moral* Desde la perspectiva de la razón moderna, la moralidad es y será siempre irracional. Para toda totalidad que busca la uniformidad, que persigue la disciplina y coordinación de sus actividades, la terca y tenaz autonomía de la conciencia moral es un escándalo. Desde el puesto de mando de la sociedad, esa autonomía se percibe como el germen del caos que puede dar al traste con el orden social logrado.

*La superación del relativismo moral.* El apisonamiento de la diversidad humana mediante la extensión de un poder político o cultural, en nombre de una lucha contra el relativismo moral, no conduce sino a agravar la situación, porque substituye la moralidad del espíritu por una ética de la letra, la autonomía por la heteronomía, la conciencia viva por la obediencia del robot.

Se esperaba que Bauman debería ir mostrando las posibilidades de la autonomía moral en las condiciones sociales actuales. Sin embargo, nada parecido



encontrará el lector en su extensa obra.<sup>39</sup> En realidad, la tierra en la que debe echar raíces la moral es el individuo, pero Bauman lo rodea de un frágil marco, lo sitúa sobre un fondo claramente negativo y pesimista, que al cabo no nos quedan ganas de esperar nada de él y que impide al autor ver las posibilidades de la cultura del individualismo.

### 1.7 Problema en vías de solución

Hemos de situar esta problemática en un esquema clásico que es muy conocido y que reconoce dos formas de aproximarnos a los fenómenos sociales y al comportamiento individual. Para la primera de ellas la moralidad tiene una naturaleza social, es algo externo a los actores individuales. Se localiza en los valores socioculturales del grupo o en sus creencias religiosas. Para la segunda, aquella procede del individuo y es autónoma respecto a la sociedad. Así pues, heteronomía frente a autonomía moral.

Onora O’Neill,<sup>40</sup> nos habla de principios heterónomos como aquellos que prescriben la acción incondicionalmente: la justificación de tales principios depende de aceptar algún propósito, bien o requerimiento ulterior. Con algunos ejemplos ilustra Kant las demandas heterónomas con referencia a acciones que buscan satisfacer deseos o preferencias. “Debo hacer algo porque quiero alguna otra cosa.”<sup>41</sup> O en otros, percibe la acción heterónoma encarnada en instituciones, convenciones e ideologías. En una tercera clase de ejemplos, la heteronomía se ejemplifica por acercamientos dogmáticos a interpretaciones textuales como las que llevan a cabo algunos teólogos bíblicos. En una cuarta, la heteronomía se ilustra por teorías éticas, que tratan las concepciones de felicidad y de perfección como la base de la ética, “sentando la heteronomía de la voluntad como el primer fundamento de la moralidad”<sup>42</sup>

La acción basada en principios heterónomos, como el término sugiere, no es sólo libremente escogida sino que también se basa en leyes y principios. La distinción entre autonomía y heteronomía no se puede reducir a un contraste entre acción libremente escogida que tiene “la forma de la ley” y la que no la tiene. Kant no llama a esta última heterónoma sino sencillamente “sin ley.” La acción heterónoma se distingue en que aunque tiene la forma de la ley, esta ley o principio está dado por *alguien otro* o *algo otro*, así que ejemplifica o expresa subordinación a esa *otra* demanda, poder o

<sup>39</sup> Gil Vila F.: *La cultura moral postmoderna*, Madrid: Ediciones sequitur, 2001, p.85.

<sup>40</sup> O’Neill O.: “Postscript: heteronomy as the clue to kantian autonomy” en *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge University Press, 2013, pp.282-288.

<sup>41</sup> Kant I.: GMS, AkIV, 441.

<sup>42</sup> Ibid.

autoridad.<sup>43</sup>

Mientras la acción heterónoma está basada en aceptar alguna otra consideración que viene de fuera, los agentes que actúan autónomamente no deben buscar la ley que debe determinarla en *algún otro punto*.<sup>44</sup> La acción por principios autónomos sólo tiene que cumplir una condición negativa. *Consecuentemente, los principios de acción no deben descansar en consideraciones que serían aptas para la adopción por unos, pero no por otros, es decir, no deben tener sólo la forma de la ley, sino ser aptas para adopción universal.* El principio de la autonomía es pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal en una misma volición.<sup>45</sup>

Según Onora O'Neill, esto explica el fuerte vínculo entre la autonomía y el imperativo categórico. De este modo ni heteronomía ni autonomía. Las leyes no pueden venir de fuera y la autonomía implica el imperativo categórico lo que no es el caso. Con el desinterés, (véase Parte III) como categoría estética y moral podremos hablar de una moralidad sin concepto. El imperativo categórico tomará otro aspecto mas acorde con el ritmo de los tiempos.

## Parte II

256

Nueva Forma de Pensar. Hasta aquí nos hemos acercado a la posibilidad de una moralidad sin concepto desde el punto de vista de la estética kantiana con la cual hemos establecido una serie de puntos en común. Hoy en día, desde distintas ciencias ha habido un abandono de principios de acuerdo con las características de la estética, equiparables a las de la moral. Desde distintos lugares se refuerza este 'nuevo modo de pensar.' Primeramente, en las ciencias cognitivas, por haber puesto de manifiesto la inmediatez de la percepción, es decir, de vernos inmediatamente con una situación. Varela concibe el conocimiento como enacción y a la vez como origen de 'saber-como' constituido en base a lo concreto y origen de experto ético como opuesto a análisis deliberado e intencional. Segundo, los hermanos Dreyfus utilizan un modelo basado en la adquisición de pericia ética como opuesto a deliberación cognitiva. Conciben el comportamiento ético como una casi-intuitiva aplicación de habilidades adquiridas.\*

<sup>43</sup> O'Neill O.: op.cit., p. 285.

<sup>44</sup> Kant I.: GMS, IV 44I.

<sup>45</sup> Kant I.: GMS, IV 440.

2.1 Comenzaré discutiendo el pensamiento de F.Varela<sup>46</sup> en sus propias palabras, en dos artículos<sup>47</sup> a los cuales refiero al lector. Las ciencias cognitivas, han puesto de manifiesto la inmediatez de la percepción, es decir de vernos inmediatamente con una situación. Varela con base en la filosofía oriental concibe el conocimiento como enacción y a la vez como origen de ‘saber-cómo’ constituido en base a lo concreto y origen del experto ético, como opuesto a análisis deliberado e intencional.

Este tercer enfoque que llamé enactivo, representa un reto mayor para los dos enfoques anteriores, el cognitivista, y el neo-conexionista. Este enfoque se deriva de su propia trayectoria como científico, de su acercamiento a la fenomenología de Husserl, así como de su lectura de Merleau-Ponty. El enfoque enactivo de la mente y de la cognición se basa en la idea de que la cognición es un fenómeno biológico concreto, experiencial, y encarnado. Se trata claramente de una visión científica fuertemente marcada por la fenomenología.

Hoy en día, nos dice, cuando reexaminamos nuestro entendimiento del conocimiento y de la cognición, encontramos que la mejor expresión para calificar nuestra tradición es abstracta. Esta tendencia de encontrar lo formal, lo bien definido, lo representado que caracteriza el mundo moderno. Sin embargo, hay fuertes indicaciones que dentro de la federación de ciencias que tienen que ver con el

---

\* F.Varela y H.Dreyfus, aunque distinguen dos tipos de comportamiento no llaman a uno ético y al otro moral. Les llama éticos a ambos. Ruego al lector que haga los ajustes necesarios.

<sup>46</sup>Francisco Varela (1946-2002) biólogo chileno, obtuvo su PhD en la Universidad de Harvard. Fue investigador en el campo de las neurociencias y ciencias cognitivas. Realiza sus principales aportes en el trabajo realizado con su profesor Humberto Maturana, del que nació la teoría de la autopoiesis en biología, y por cofundar el *Mind and Life Institute*, encargado de promover el diálogo entre la ciencia y el budismo. Más tarde, dentro de su interés por el fenómeno de la conciencia se interesó en desarrollar una metodología para la investigación de estos fenómenos, en que intenta conciliar la mirada científica con la experiencia vital. Sobre esta forma de enfocar el estudio de la conciencia, se pueden encontrar influencia en la fenomenología de Edmund Husserl, continuada por su discípulo Maurice Merleau Ponty. En todas estas áreas sus estudios han sido conocidos a través de numerosas publicaciones.

<sup>47</sup>F.Varela, “Ethical ‘know-how’. Action, Wisdom and Cognition” Disponible en <http://cepa.info/2119> “The re-enchantment of the concrete. Some biological ingredients for a nouvelle cognitive science”. Disponible en <http://cepa.info/1996>

conocimiento y la cognición- las ciencias cognitivas- *está creciendo la convicción de que este cuadro está del revés y que un radical cambio de paradigma es inminente.*<sup>48</sup> Muchas de nuestras acciones no surgen del juicio y razonamiento sino de un inmediato hacerse con lo que nos confronta. Estas son verdaderas acciones éticas. Es un comportamiento más generalizado. Varela se pregunta ¿por qué no comenzamos con este modo generalizado y ver si nos lleva a un entendimiento de la diferencia entre ‘saber como’ vernos inmediatamente con la situación, espontáneamente y ‘saber qué’ el juicio racional ?

Esta distinción fue reconocida por John Dewey. Piensa que podemos decir que ‘sabemos cómo’ por medio de nuestros hábitos. Hablamos y leemos, nos vestimos y desvestimos, tomamos y nos bajamos de autobuses, y hacemos miles de actos útiles sin pensar en ellos. Sólo sabemos cómo hacerlos. Adelantando conceptos podemos decir que son acciones que no hacemos al azar, ni espontáneamente, es *comportamiento encarnado*. Si llamamos a esto conocimiento entonces otras cosas también llamadas conocimiento, conocimiento sobre cosas, conocimiento que las cosas son de una manera o de otra, conocimiento que envuelve apreciación consciente es de otra clase.

La mayor parte de nuestra vida mental y activa es de la variedad de conectar inmediatamente, que es transparente, estable, y fundada en nuestras historias personales. Siempre actuamos en alguna clase de inmediatez con una situación dada. Pero, porque es tan inmediata no solamente no la vemos, sino que no vemos que no la vemos, y por eso tan pocas personas le han prestado atención hasta que la fenomenología y el pragmatismo, por un lado, y las nuevas corrientes de la ciencia cognitiva por otra, lo han hecho.

El conocimiento está fundado en la actividad concreta del organismo, en el acoplamiento sensomotor. El mundo no es algo que nos es dado sino algo en que nos comprometemos al movernos, tocar, respirar, comer, etc. Esto es lo que se llama conocimiento como enacción. Este enfoque subraya la importancia de dos puntos interrelacionados,: 1) que la percepción consiste en acción perceptualmente guiada 2) que las estructuras cognitivas emergen de patrones recurrentes sensomotores que hacen posible que la acción sea perceptualmente guiada. Hemos de contrastar esta forma generalizada con situaciones en que experimentamos un yo que lleva a cabo una acción voluntaria de forma deliberada. Es a esta forma generalizada a la que aquí nosotros llamamos moral en contraste a situaciones en que sentimos que la acción es nuestra y podemos explicar lo que hacemos en términos de la meta que esperamos

---

<sup>48</sup> Todas las cursivas en esta parte son por cuenta nuestra.

alcanzar, que sería la ética. Pero no hemos de olvidar el comportamiento mas generalizado, reitera Varela.

De acuerdo a la dominante tradición computacionalista el punto de partida para entender la percepción es típicamente abstracto: el problema de procesamiento de la información de recobrar propiedades pre-dadas del mundo. De acuerdo al enfoque enactivo, sin embargo, el punto de partida para entender la percepción es el estudio de cómo el que percibe guía sus acciones en situaciones locales. Ya que estas situaciones locales cambian constantemente como resultado de la actividad del que percibe, el punto de referencia para entender la percepción ya no es un mundo pre-dado, independiente del que percibe, sino la estructura sensomotora del agente cognitivo, la forma en que el sistema nervioso relaciona las superficies sensoriales y motoras.

Es esta estructura -la manera en que el que percibe esta encarnado- y no un mundo pre-dado, lo que determina como el que percibe puede actuar y ser modulado por los eventos del ambiente. Se entiende por encarnado 1) cognición que depende de la clase de experiencia que viene de tener un cuerpo con varias capacidades sensomotoras 2) capacidades sensomotoras individuales que están encarnadas en un contexto biológico y cultural mas abarcador. Así que la relación del enfoque enactivo a la percepción no es determinar cómo un mundo independiente del que percibe se recobra ; es mas bien determinar los principios comunes o las ligaduras sujetas a ley entre los sistemas sensoriales y motores que expliquen cómo la acción puede ser perceptualmente guiada en un mundo que es inseparable de la estructura del que percibe.

En el centro de esta visión emergente está la convicción de que las unidades de conocimiento son primariamente concretas, encarnadas, incorporadas, vividas. *La clave para la autonomía es que un sistema viviente, a partir de sus propios recursos, encuentra su camino hacia el próximo momento actuando apropiadamente. Las rupturas, las maneras en que el agente cognitivo será constituido, no está determinado ni planeado. Al contrario, su constitución es una cuestión de la emergencia, sujeta al sentido común, de una postura apropiada a partir de toda la historia de la vida del agente.* Una vez que esta ha sido seleccionada o que un micromundo surge, podemos analizar su modo de operación y su estrategia óptima. Se conoce como micro-identidad un estar listo para la acción y a su correspondiente situación vivida un micromundo. Lo que somos, la manera generalizada de vivir, consiste en micromundos ya constituídos. Las rupturas, las quiebras, los goznes que articulan los micromundos, son la fuente del lado autónomo y creativo de la cognición viviente. Es justamente aquí, durante las quiebras, que nace lo concreto.

Según el punto de vista enactivista todos los seres vivos parecen tener en común que el conocimiento es siempre un ‘saber-como’ constituido en base a lo concreto. Según las tradiciones orientales éste es también el origen de la percepción de un experto ético, según veremos. Quizá sea el momento de relatar, porque viene al caso, mi primera aproximación a la dicotomía entre lo concreto y lo abstracto, motivo por el cual seguramente me encuentro en esta tesitura. Mi tesina para el grado de maestría comenzaba con la siguiente introducción:

\*

W. Worringer, en su libro *Abstracción y Empatía* coloca, por un lado, el impulso de abstracción en el comienzo de todo arte, reiterando en varias ocasiones esta afirmación

“El afán de abstracción se halla al principio de todo arte y sigue reinando en algunos pueblos de alto nivel cultural, mientras que entre los griegos, por ejemplo, y otros pueblos occidentales, va disminuyendo lentamente hasta que acaba en el afán de empatía.”

“Esa llamada estilización, es decir, lo abstracto, lo lineal, lo inánime, fue más bien lo primordial, que posteriormente cobró vida y vitalidad orgánica, y por tal modo llegó a acercarse al objeto natural”.

Por otro lado, considera las producciones imitativas de la Dordoña, la Madelaine, etc., meros productos del impulso y de la seguridad de observación y no pertenecen a la historia del arte. Nos dice:

“El impulso de imitación ha imperado en todos los tiempos. Su historia es la historia de la habilidad manual y carece de importancia estética.”

Fue mi intención en este trabajo mostrar – apoyada en los estudios de la creación artística de A. Ehrenzweig y en la obra de M. Foucault en su valor de diagnóstico de la cultura contemporánea – que este impulso imitativo elemental, que Worringer relega fuera de la esfera del arte, no es que sea el comienzo de la historia artística de la humanidad y uno de los polos del proceso de la creación, sino el único comienzo en el camino hacia lograr unir, en un mismo espacio de inclusión, nuestras disociadas facultades, concretas y abstractas (A. Ehrenzweig) de Sinrazón y de Razón. (M. Foucault)

\*

La idea de Varela, según hemos visto, es que los filósofos y científicos que estudian la mente han olvidado el comportamiento experto, que es inmediato, central y generalizado, a favor de explorar el análisis deliberado e intencional. Para contrarrestar esta falta de balance hemos de ver cuanto de nuestras vidas se emplea en conducta experta- trabajar, moverse, hablar, comer- y cuan poco se emplea en análisis deliberado e intencional. Sin embargo, este es el que notamos. Es este el que ha sido el foco tanto de filósofos como de científicos. Podemos sumar responder a las necesidades de otros a nuestra lista de conducta experta sin hacer violencia a nuestra



vida ordinaria. Y si esto es así, está claro que las situaciones en que empleamos pericia ética sobrepasa en números aquellas en que debemos ejercer deliberación ética explícita.

Ahora bien, se pregunta Varela; ¿cómo es posible esta distinción entre comportamientos que pueden acoplarse inmediatamente con la situación y juicios abstractos, ser aplicado al estudio de la ética y a la noción de experto ético. En nuestra sociedad los sabios, los expertos éticos son mas difíciles de identificar. Hemos de ensanchar nuestro horizonte para abarcar tradiciones no occidentales de reflexión sobre la experiencia. Si la filosofía en Occidente ya no ocupa una posición fundacional con respecto a otras actividades culturales como la ciencia o el arte, entonces una apreciación de la filosofía y su importancia para la experiencia humana requiere que examinemos el papel de la filosofía en otras culturas diferentes de la nuestra.

El punto de vista de las filosofías orientales en cuanto a la ética y el desarrollo de una persona virtuosa descansa en la suposición de que la naturaleza humana es capaz de florecer y de que se puede aspirar a tal florecimiento. Su punto de vista es que la *disposición* natural de una persona unida a las condiciones de desarrollo apropiadas, determinan las respuestas emocionales personales. Este es también el punto de vista del pensamiento maduro de Kant que veremos. Las capacidades básicas existen y cuando son desarrolladas sin trabas generan las capacidades que buscamos. Esto es importante, según Varela, porque está en oposición a la tradición Occidental del pecado original. Significa que cuando se declara que la naturaleza humana es buena, no se está refiriendo a un escondido substrato ontológico, sino a las capacidades humanas. Lo que es esencial subrayar en este punto es su entendimiento de cómo la gente desarrolla sus capacidades básicas, esto es, cómo la gente activamente activan las propias *disposiciones*.

Basado en la filosofía oriental Varela examina tres conceptos interrelacionados centrales a lo que trata la virtud. Extensión, Atención, y un Percatarse Inteligente.

Extensión - la gente actualiza la virtud cuando aprenden a extender el conocimiento y los sentimientos de situaciones en que una acción particular es considerada correcta a situaciones análogas en que la acción correcta no está clara. Esto asume que deseamos hacer tal extensión. Empezamos con una situación simple que todos podemos manejar y entonces extendemos nuestra destreza en círculos mas amplios que son mas complejos. Este proceso presupone que la gente puede y atenderá lo que hay que hacer usando atención inteligente. Extender los *sentimientos* es ambos, ver en que se parece una situación a otra y tener estos sentimientos que irrumpen en la nueva situación.

La capacidad específica de la mente que subyace este proceso es la habilidad de atender- atención. Aquí también usamos nuestra capacidad natural de enfocar objetos concretos. Errores en atención subyacen un cultivo propio mal dirigido.

Se concibe el entrenamiento ético como un proceso que depende en percibir claramente y en identificar correspondencias o afinidades. Está en contra de la noción de que el razonamiento ético, principio del pensamiento ético Occidental, consiste principalmente en la aplicación de reglas y principios. La diferencia más significativa está en la importancia dada a una verdadera descripción de la situación. Al poner una situación bajo una regla la persona debe describir la situación en términos de las categorías que llamaríamos cognitivas. Al contrario, si tratamos de ver correspondencias y afinidades se incluyen todos los aspectos relevantes, no sólo aquellos adecuados a un análisis categorial. Sólo una persona verdaderamente virtuosa atiende a su naturaleza suficientemente bien para entender un evento en términos de su experiencia y así asegurar que la extensión apropiada seguirá fácilmente. Pues para el verdadero virtuoso, el juicio moral que resulta de una inmediata y espontánea acción moral no es diferente de una verdadera descripción. Una acción es realmente verdadera si fluye de una disposición activada. Una acción puede estar bien, pero no puede ser plenamente virtuosa, si no está propiamente motivada.

262

Para distinguir las virtudes de sus meras apariencias se identifican cuatro clases de acciones humanas, siendo las tres primeras falsas, y sólo la última manifestando comportamiento ético verdadero. 1) acciones que surgen de un deseo de lucro 2) acciones que surgen de patrones de respuestas habituales. Estas personas que actúan de patrones de respuestas habituales en lugar del percatarse inteligente no pueden percibir las situaciones con exactitud. 3) acciones que siguen de seguir reglas. Estas reglas siempre permanecerán externas al agente, pues siempre discreparán en alguna forma de la inclinación interna del agente. 4) acciones que surgen de extensión. Gente verdaderamente experta actúa de inclinaciones extendidas.

Comportamiento realmente ético no surge de hábitos, obediencia a patrones o reglas. Personas verdaderamente éticas actúan por inclinaciones extendidas, no de preceptos. Trascienden las limitaciones inherentes a un repertorio de respuestas habituales. Por eso, este verdadero comportamiento ético puede parecer inconcebible a un ojo no entrenado y ser llamado 'locura sabia'. Esta se manifiesta a veces como percatarse inteligente- entre dos extremos. La inteligencia debe guiar nuestras acciones, pero en armonía con la textura de la situación concreta, no de acuerdo a

reglas. Comportamiento ético verdadero estaría entre la espontaneidad y el cálculo racional.

El juego entre el percatarse inteligente, la atención, y la extensión es como una persona virtuosa se vuelve verdaderamente virtuosa, aún de comienzos modestos. Se adquiere un meta nivel de entendimiento más allá del análisis lógico racional. Es un viaje de experiencia y conocimiento, no un acertijo intelectual. Apunta al proceso de adquirir una *disposición* donde la inmediatez precede la deliberación, donde la acción no dual precede la radical distinción entre sujeto y objeto. La paradoja de la no acción en acción desaparece cuando el actor es la acción. Cuando la acción es no dual. Cuando uno es la acción, no hay residuo de auto-conciencia para observar la acción externamente. Encontramos las mismas aparentes paradojas en otras tradiciones que apuntan a la necesidad de progreso ético experto.

Sólo personas que actúan por *disposiciones* que tienen en el momento de la acción como un resultado de un largo proceso de cultivo personal, ameritan el nombre de realmente virtuoso. No es que haya puesto en acción la benevolencia y la rectitud. Esta persona no actúa por ética, sino que la encarna, al igual que un experto encarna su 'saber-como'; el hombre sabio es ético, o más explícitamente, sus acciones surgen de inclinaciones que producen su *disposición* en respuesta a situaciones específicas. Si no practicamos esta praxis nunca alcanzaremos el nivel más alto de destreza ética. La adquisición de esta práctica, nos dice Varela, no sólo es progresiva sino abierta y centralmente importante.

La importancia de la *disposición* es destacada en la tardía filosofía moral kantiana. Es entendida como el afecto subjetivo de la ley moral y como la fuente del valor de las acciones morales. Es el último fundamento subjetivo en la adopción de máximas (fundamento subjetivo de determinación), y es libremente escogida aunque el fundamento subjetivo o causa de esta adopción no puede conocerse. La *disposición* constituye los cimientos de la filosofía moral kantiana, y juega un papel importante en la explicación del valor moral.<sup>49</sup>

En la obra de Kant la enigmática *Gesinnung* figura en muchísimos lugares. Haré una selección de ellos.

KU, AkV, 197 "El fundamento del placer en un juicio reflexivo estético, favorece al propio tiempo la *predisposición* de ánimo para el sentimiento moral."

KU 21, AkV, 238. "Para que una representación pueda comunicarse universalmente, hace falta en la *disposición* de las facultades de conocimiento ...una cierta proporción. Según la diferencia de los objetos dados y dependiendo de la facultad que determina la relación esta *disposición* de las facultades

<sup>49</sup> Caygill H.: *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995.

de conocimiento tiene una diferente proporción. Esta *disposición* que no puede conocerse mas que por el sentimiento tiene que poder comunicarse universalmente y por ello también el sentimiento de la misma.

KpV, AkV, 160. “*Disposición* de talentos que nos elevan sobre la animalidad.”

MdS 17, AkVI, 443.” *Disposición* de la sensibilidad que favorece en buena medida la moralidad, es decir, predispone a amar algo sin el propósito de utilidad...”

MdS 19, AkVI, 444,445. “ El hombre se debe a si mismo no dejar desaprovechadas la *disposición* natural y las facultades de las que su razón pueda hacer uso algún día.”

La Religión, AkVI, 23n.6 “Una *disposición* odiosa no puede acompañar a la *disposición* virtuosa.”

En la Teoría de la Virtud nos dice: tenemos un deber de tender al auto-conocimiento moral y lo sensible o el carácter estético de nuestra *disposición* moral es la mejor clave para ello. Pienso que, aunque Kant puede haber escrito tempranamente como si la naturaleza sensible fuera algo dado, en sus últimas obras se percata de que no hay razón para suponer que nuestros sentimientos e inclinaciones son fijados por fuerzas fuera de nuestro control, y por lo tanto, tienen que ser ignorados en todos los contextos morales. Al contrario, nuestros sentimientos e inclinaciones son maleables y pueden evolucionar y desarrollarse en respuesta a las acciones de nuestra voluntad, lo cual estaría dentro de la profunda concepción teleológica de Kant.

Por todo lo dicho, no estoy de acuerdo con Varela en que el psicoanálisis sea la única tradición Occidental centrada en la pragmática de la transformación humana.

## 2.2. Pericia ética de los hermanos Dreyfus.

Trataremos, en segundo lugar, un ensayo dirigido a Habermas,<sup>50</sup> donde los hermanos Dreyfus<sup>51</sup> construyen una fenomenología de la pericia ética, que cuestiona la tendencia universalista de fundamentar la discusión moral en el juicio independiente del comportamiento ético. Utilizan un modelo basado en una fenomenología de la adquisición de pericia ética como opuesto a deliberación cognitiva. Conciben el comportamiento ético como una casi-intuitiva aplicación de habilidades adquiridas.<sup>52</sup> *En este planteamiento ético moderno surgen los principios de la*

<sup>50</sup>Dreyfus H., Dreyfus S.: “What is Morality? A Phenomenological account of the development of ethical expertise.” *Universalism vs Communitarianism*, MIT Press, 1990, pp. 237-264.

<sup>51</sup> H.Dreyfus comienza sus críticas al principio de los años 1960 mientras era profesor en el MIT. Mas adelante, los hermanos Dreyfus presentaron un modelo de desarrollo de pericia ética (que veremos), de novicio a experto, que se convirtió en un punto de referencia. (Dreyfus & Dreyfus, 1986) En su siguiente trabajo investigaron la pericia humana *versus* la de los ordenadores, encontrando que estos eran incapaces de reproducir el conocimiento tácito e intuitivo y la experiencia de los expertos humanos. ( Dreyfus & Dreyfus, 1988) Hubert, analizó este problema en *Mind over Machine* (1986), donde argumentó que la inteligencia humana y la pericia dependen primariamente de procesos inconscientes en lugar de manipulación de símbolos.

<sup>52</sup> Dreyfus H., Dreyfus S.: op.cit., pp.240-243

*estética kantiana de desinterés, sentimiento, y entendimiento intuitivo condiciones sine qua non para el logro de una disposición moral.*

Si se adopta el enfoque tradicional, nos dicen los autores, el foco estaría en los juicios morales y su validez. Así, por ej., citan a Piaget en *El Juicio Moral del Niño*, donde explícitamente restringe la ética a los juicios. Es el juicio, nos dice, el que intuitivo nos proponemos investigar, no el comportamiento moral...y llega a la conclusión cognitivista extrema: La lógica es la moralidad del pensamiento así como la moralidad es la lógica de la acción. La razón pura es el arbitro tanto de la reflexión teórica como de la práctica diaria.

Habermas se identifica con esta tradición cuando endorsa la afirmación Kohlberg/Piaget que dice que la conciencia moral se expresa principalmente en juicios. De igual forma, Maurice Mandelbaum en su libro *The Phenomenology of Moral Experience*, se enfoca en el juicio y su justificación, aunque hay que tomar en serio lo que Mandelbaum nos dice, aunque inmediatamente rechaza. “Nuestra conciencia moral se expresa a sí misma en comportamiento ético diario que consiste en respuestas irreflexivas, sin ego, a la corriente situación...”<sup>53</sup> Volveremos al final sobre ello.

Piensen los hermanos Dreyfus que al haber sido pasadas por alto nuestras destrezas éticas, ellos nos brindan a este fin, una descripción fenomenológica de los cinco estadios en que se divide la adquisición de pericia ética- Novicio, Principiante, Competencia, Perito y Experto. Por ej., en el estadio de perito, tan pronto como el agente deja de buscar principios para guiar sus acciones, las absorbentes y holísticas experiencias del anterior estadio se convierten en la base de su progreso. El agente advierte o es impactado por un cierto plan, perspectiva, o meta. Ya en el último estadio, con talento y experiencia, el experto sabe intuitivamente que hacer sin aplicar reglas ni hacer juicios. El experto no delibera. No razona. Ni actúa deliberadamente. Simple y espontáneamente hace su trabajo normalmente y, naturalmente funciona.<sup>54</sup>

John Dewey, en *Human Nature and Conduct An Introduction to Social Psychology*, hace la distinción entre ‘saber como’ y ‘saber que’, para llamar la atención a tal diaria maestría irreflexiva. “ Podemos decir que ‘sabemos como’ por medio de nuestros hábitos...Caminamos, leemos en voz alta, tomamos y nos bajamos de un autobús, nos vestimos y desvestimos, y hacemos mil actos provechosos sin pensar en ellos. Si sabemos algo, sabemos como hacerlo...Si deseamos llamar a esto

<sup>53</sup> Ibid., p.239.

<sup>54</sup> Ibid., p. 243.



conocimiento....entonces otras cosas llamadas también conocimiento, conocimiento de y sobre cosas, conocimiento que las cosas son de una manera o de otra, conocimiento que envuelve reflexión y apreciación consciente es de una clase diferente.”<sup>55</sup>

“Debemos guardar la impresión de que la gran parte de nuestras vidas, trabajar, hablar, comer, conducir... manifiestan ‘saber como’ y una pequeña parte empleamos en un modo deliberado, con esfuerzo, de actividad sujeto/objeto, que requiere ‘saber qué’. Sin embargo la acción deliberada y su forma extrema, la deliberación, son formas de actuar que notamos y son las únicas que han sido estudiadas en detalle por los filósofos”<sup>56</sup>

H.I. Dreyfus y S.E.Dreyfus, tienen en cuenta a J. Dewey y se preguntan, al igual que hizo Varela. ¿Qué es la pericia ética? ¿Como se aprende? Utilizan el modelo basado en la adquisición de pericia, una fenomenología de adquisición de pericia, y argumentan que una ética basada en este modelo como opuesto a deliberación cognitiva concibe el comportamiento ético como derivado de una casi intuitiva aplicación de habilidades adquiridas.

Si nuestra explicación de adquisición de destreza ética es correcta, hay dos razones por la cual un experto no puede mejorar futuras actuaciones por medio de reflexión abstracta de situaciones, acciones o consecuencias previas.<sup>57</sup>

1- Si reflexionamos en una forma *desinteresada*, nuestro cerebro presumiblemente no modificará la forma en que ya el tipo experimentado de situación estaba aparejado con una acción. La pasada situación ha sido presumiblemente contestada en términos de la forma cargada emocionalmente en que se presentó a sí misma a un agente implicado, así que para modificar una respuesta pasada el agente tiene que *sentir* satisfacción o pesar, no sólo juzgar una acción pasada como loable o condenable. Así que la habilidad para recordar comprometidamente la situación original mientras emocionalmente experimentamos nuestro éxito o fracaso se requiere si hemos de aprender a ser un experto ético.

2- La reflexión *desinteresada* se hace la siguiente pregunta filosófica: ¿que había en la acción previa que le hiciera satisfactoria o reprochable? El fracaso de sistemas expertos basados en el supuesto de que la destreza se produce por principios e inferencias, sugiere que no hay tal teoría. La búsqueda de principios no sólo no es fructífera sino que obstaculiza todo futuro desarrollo.

<sup>55</sup> Ibid., p.244.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Ibid., pp.245-246.



Una vez que se han abandonado los principios y adquirido experiencia, podríamos esperar que el experto ético respondiera intuitiva y apropiadamente a cada situación ética. Aristóteles ve la respuesta intuitiva, inmediata, precisamente como característica de un experto. “El ‘saber-como’ (*techné*) no delibera”, dice en la *Física*. Dewey repite esta intuición cuando hace la distinción entre ‘saber-como’ y ‘saber-que’ incidir en asuntos éticos: “Como Aristóteles apuntó, hace falta un carácter muy fino y bien fundado para *reaccionar inmediatamente* con las aprobaciones y condenaciones correctas.”<sup>58</sup>

Pero aún Aristóteles, parece en esta área estar corrompido por el intelectualismo. Cuando se trata de la ética, parece cometer el error filosófico de leer la estructura de la deliberación, en la cual uno indudablemente escoge y persigue una meta. Muchos comentaristas destacan el intelectualismo de Aristóteles. Por ej., Alasdair MacIntyre, en *After Virtue*, en su comentario de la vida virtuosa nos dice que, de acuerdo a Aristóteles, un agente virtuoso genuino actúa en base a un verdadero juicio racional. El agente moral es reducido a un ejecutante que escoge deliberadamente entre máximas.

Se ha mostrado que la diaria destreza intuitiva ética ha sido desde Aristóteles a Mandelbaum y Macintyre pasada por alto, o si reconocida, deformada por ser llevada al contenido mental que se encuentra en la deliberación. Esto no quiere decir que la deliberación sea siempre disruptiva. La deliberación experta no es inferior a la intuición, pero tampoco es una actividad auto-suficiente que pueda dispensar de la intuición.

En situaciones familiares pero problemáticas, en lugar de aplicar principios abstractos, el experto delibera sobre lo apropiado de sus *intuiciones*. Poco se ha dicho sobre el apoyo a este *entendimiento intuitivo*, porque la deliberación separada, basada en principios, muchas veces es incorrectamente vista como la única alternativa a la intuición. Entre dos decisiones convincentes, nos dice John Dewey en *Theory of the Mind*, *el único camino fuera de la perplejidad es a través del examen, la investigación, darle la vuelta a las cosas en la mente, hasta que algo se presenta, después de prolongada fermentación mental, a la cual la ‘buena persona’ puede reaccionar directamente*. Pero aún cuando una decisión intuitiva parece la obvia, continúa Dewey, puede no ser la mejor. *Las apreciaciones inmediatas de un experto viajan en las grietas dejadas por sus hábitos formados inconscientemente. Así que sus intuiciones espontáneas de valor deben ser vistas sujetas a*

---

<sup>58</sup> Ibid., p.246.

corrección, confirmación y revisión por observación personal de consecuencias y cuestionamiento cruzado en cuanto a su calidad y amplitud.<sup>59</sup>

Al tener varios expertos diferentes experiencias pasadas no hay razón para que finalmente puedan estar de acuerdo. Lo mas que puede decirse de la universalización es que, dada la *Sittlichkeit* compartida que subyace su pericia, dos expertos, aún cuando no estén de acuerdo, deben entender y apreciar las decisiones mutuas. Esto es lo mas cerca que los juicios éticos expertos pueden o necesitan llegar a la imparcialidad y universalidad.<sup>60</sup>

\*

La fenomenología de la pericia nos permite, dicen los autores, ser mas astutos y poder tomar lados en un imp. debate contemporáneo. El debate se centra en las implicaciones éticas del modelo cognitivista de Lawrence Kohlberg de desarrollo moral. Kohlberg mantiene que el desarrollo de la capacidad de juicio moral sigue un patrón invariante. Distingue tres niveles. Un nivel Preconvencional en el cual el agente trata de satisfacer sus necesidades y evitar el castigo; un nivel Convencional, durante el primer estadio en el cual el agente se conforma a imágenes estereotipadas de comportamiento mayoritario; y un nivel Post-convencional y de Principios. El estadio mas alto del nivel mas alto, nos dicen los hermanos Dreyfus en "*Making a Mind vs. Modeling the Brain*", se caracteriza por lo siguiente: "el estadio 6, con respecto a lo que esta bien, está guiado por principios éticos universales....Estos no son meramente valores que son reconocidos, sino también principios que son usados para generar decisiones particulares."<sup>61</sup>

Jürgen Habermas ha tomado y modificado los hallazgos de Kohlberg en base a su propia ética del discurso añadiendo un séptimo estadio; ha de actuarse sobre principios universales que hacen posible llegar a un acuerdo racional por el dialogo. Charles Taylor, en *The Sources of the Self*, ha observado, que para Habermas, 'moral' define cierto tipo de razonamiento, que de una manera inexplicada tiene prioridad en principio. Los estadios del desarrollo de Kohlberg están supuestos a explicar esta prioridad; sirven para dar soporte empírico a la afirmación de Habermas, que el razonamiento moral independiente se desarrolla y es superior a la intuición ética.<sup>62</sup> Como Habermas explica en *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, " los estadios del

<sup>59</sup> Ibid., pp.248-249. (cursivas por cuenta del autor)

<sup>60</sup> Ibid., p.249. *Sittlichkeit*, nos dicen los autores, tal cual ellos están utilizando el término, se refiere a las diarias costumbres y prácticas. Según nuestro modelo de destreza estará claro que mantenemos que toda práctica, al igual que toda destreza, no se puede capturar en reglas o principios.

<sup>61</sup> Ibid., p.250. (Cursivas por cuenta del autor)

<sup>62</sup> Ibid.

juicio moral forman una jerarquía en que las estructuras cognitivas de un estadio mas alto dialécticamente asimilan las inferiores.” Nos dice cómo “la investigación de Kohlberg le brinda soporte empírico a su modificado pero aún reconocible punto de vista kantiano, en que el nivel mas alto de madurez moral consiste en juzgar acciones de acuerdo a principios abstractos universales. El punto normativo de referencia del camino de desarrollo, que Kohlberg analiza empíricamente, es una moralidad basada en principios en la que podemos reconocer las principales características de la ética del discurso”<sup>63</sup>

Para Habermas, nuestra moralidad europea occidental de justicia abstracta es, en cuanto al desarrollo, superior a la ética de cualquier cultura que carezca de principios universales. Es decir, el principio de universalidad se convierte con Kant en definitorio de lo moral. Todos nosotros sentimos el tirón de esta posición filosófica cuando queremos ser justos y cuando hemos de justificar lo que hacemos como correcto. Además, buscamos principios universales garantizando justicia y equidad como la base de nuestras decisiones sociales y políticas.<sup>64</sup>

Como hemos dicho en la primera parte de este estudio nuestra visión de lo moral no deriva del Kant teórico al que se refiere Habermas, sino de la relación con la estética kantiana. No se trata de una universalidad en la que podemos emplear la universalidad del concepto o del entendimiento. Como dijimos anteriormente en parte I, la universalidad estética es de una especie muy particular, pues al no ser conceptual, se representa sólo subjetivamente mediante el sentimiento de placer o dolor. Se trata de una universalidad subjetiva.

### Parte III

#### Estética de Kant y ética de Husserl

##### 3.1 Introducción

Tanto la estética kantiana como la ética de Husserl que veremos, se colocan en la línea de pensamiento que hemos proseguido. En la *Renovación del hombre y la cultura* se explicita claramente: “la pregunta hoy por el ‘punto de vista moral’ tiene que situarse en medio de la confrontación entre quienes pretenden en asuntos de ética y moral orientarse por sus propias intuiciones, sólo por los contextos, sin preocuparse por

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 251.

<sup>64</sup> Ibid., p.253.

principios, dado que éstos ni siquiera motivan a los individuos, y quienes todavía se aferran a una moral de principios universales y necesarios.”<sup>65</sup>

Entre los motivos que me han animado en el empeño de dedicarme a este estudio, además de las vivencias personales, está la convicción de Merleau Ponty en la importancia de la *Crítica del Juicio* por poner en evidencia que la experiencia estética puede aparecer como un nivel privilegiado de comunicación sin concepto,<sup>66</sup> y la carta que le escribió Husserl a von Hofmannstahl en 1907,<sup>67</sup> de la cual veremos un resumen, en la cual señala una equivalencia entre las actitudes reductivas y estéticas.

Husserl comienza agradeciendo un regalo que éste le había hecho anteriormente y luego pasa a discutir la fenomenología y el arte, revelando algunas conexiones estéticas entre una fenomenología pura y un arte puro. El método fenomenológico y la actitud consisten para el fenomenólogo en ocuparse de todas las formas de objetividad que se separan de lo que es ‘natural’ de una manera fundamental. Esto, nos dice Husserl, está relacionado de cerca con la actitud y postura en que su arte nos coloca, como algo puramente estético, con respecto a los objetos presentados y a todo el mundo circundante.

Similar a la actitud fenomenológica, continúa, la intuición de un objeto de arte estético puro es ‘representado’ en una perspectiva desprovista de influencias existenciales del intelecto. Cuando el fenomenólogo está frente a una obra de arte, ésta lo coloca en un estado de intuición estética, dejando la intuición vacía de actitudes existenciales. De esta manera, concluye Husserl, mientras mas el mundo existencial cobra atención, mientras mas la obra de arte muestra una actitud existencial, entonces, menos es la obra de arte estéticamente pura.

La comparación entre las filosofías de Kant y Husserl ha sido objeto de estudios, además de ser un tema recurrente en Husserl, pero no ha habido ningún estudio dedicado a mostrar una equivalencia entre la estética kantiana y la reducción fenomenológica, a la cual, según la carta anterior, se puede decir ahora, que el propio Husserl nos autoriza a ello. Hay desde luego similitudes en la actitud pero también dificultades para mostrar su equivalencia, ya que Husserl no dejó una estética como tal, pues su interés fundamental no fue éste. Además, al tratarse (en este caso) de la estética kantiana, la dificultad aumenta al estar ésta inserta en un sistema de

---

<sup>65</sup>Husserl E.: *Renovación del hombre y la cultura, Cinco ensayos*, Barcelona: Editorial Anthropos, 2012, p. XXVI.

<sup>66</sup> Alvarez Falcón L.: “Phantasia y Experiencia Estética. Los límites de la vida subjetiva,” en *La Sombra de lo Invisible*, Luis Alvarez Falcón (coord.), Madrid: Editorial Entelequia, 2011, p.112.

<sup>67</sup> Husserl E.: *Areté*, *Revista de Filosofía*, Vol. XXIX, N° 2, 2017. pp.427-430.

conocimiento.<sup>68</sup> Recordemos que esta exigencia sistemática, es decir, de reducir a la unidad de la conciencia las diversas direcciones de la mente es lo que conduce a una fundamentación de la estética.

A pesar de los distanciamentos entre nuestros filósofos, la raigambre kantiana de múltiples temas esenciales a la fenomenología es innegable, como se reconoce en la *Crisis*; “detrás de la concepción de ‘crisis’ en Husserl esta la concepción de ‘crítica’ en Kant, y , de muchas maneras, la *Crisis* es la respuesta de Husserl a Kant.”<sup>69</sup> Husserl además reconoce, que su propio objetivo es comprender el sentido más profundo de la filosofía kantiana. En un tratado de 1924 titulado *Kant y la idea de la filosofía trascendental*, realiza un reconocimiento del ‘parentesco indiscutible’ que le lleva a la adopción del término trascendental y de la revolución copernicana<sup>70</sup> llevada a cabo por Kant, por lo cual este ocupa un lugar único en la historia de la filosofía. No obstante, la relación de Husserl con Kant ha sido compleja pues en algunos temas la crítica de éste a Kant ha sido muy dura, ya que se dice, que Husserl intentaba llevar a cabo una nueva y radical crítica de la razón pura.

Antes de continuar adelante, quiero exponer un tema que ha estado presente en mi investigación sobre la estética kantiana, y que influirá en todo acercamiento entre ambos pensadores. Fue un tema de mi tesis doctoral (1995) y de mi libro sobre Kant. (2006) Reproduzco a continuación una sección del último capítulo de éste que apareció bajo el epígrafe “La Crítica del Juicio y la ciencia contemporánea”.<sup>71</sup>

“Importa señalar que ya en este tiempo considera Kant la inversión de “la gran cadena del ser” — como a su modo lo hace también Lamarck —, donde es posible que lo más perfecto provenga de lo más imperfecto, escapando así de la premisa deductiva de signo negativo: nemo dat quod non habet, etc. Coloca Kant la organización de los seres vivos en relación a las leyes particulares de la naturaleza, lejos de las leyes universales, pudiendo haber dicho, como lo hace hoy Prigogine, que sólo lejos de éstas puede darse el contexto natural en que podemos insertar la vida. Sólo lejos del equilibrio y, por lo tanto, de lo repetitivo y universal, aparece la especificidad de la vida. Como

<sup>68</sup> Véase el esquema de las diversas facultades de conocimiento en *La Aventura intelectual de Kant*, p.30.

<sup>69</sup> Husserl E.: *Crisis of the European Sciences and Transcendental Philosophy*, New York: Cambridge University Press, Dermot Moran, 2012, p.36. (traducción del autor)

<sup>70</sup> Con el giro copernicano será el hombre el que constituye el objeto de conocimiento, dando lugar a la ciencia trascendental, que como Kant mismo subraya, ‘es la única en su género.’

<sup>71</sup> Este capítulo trata, entre otras relaciones, de la coincidencia (isomorfismo) de la estética kantiana con la teoría de Ilya Prigogine, al que se le concedió el premio Nobel en 1977. Su teoría de la autoorganización, es decir de las estructuras disipativas, que se adhieren a un principio de orden por fluctuaciones se consideró un nuevo paradigma para las ciencias. (Véase, Juarrero Roqué, A.: “Self Organization: Kant’s Concept of Teleology and Modern Chemistry, *Review of Metaphysics* 39, 1985, pp.107-135.)



sabemos, las investigaciones de Prigogine proporcionan un principio físico-químico a la inversión de la cadena del ser. Hasta ahora, la única ley macroscópica predecible y reproducible era aquella que gobernaba la aproximación al equilibrio y sólo permitía el retorno a lo inanimado, y a la muerte. Esto le permite a Prigogine afirmar que la biología se encuentra todavía en la situación anterior —analizada por Stahl, padre del vitalismo— donde no se necesitaba ninguna teoría que explicara la organización de los seres vivos. (Prigogine I.: *La Nueva Alianza*, p. 185) Al hablar de la teoría de la epigénesis, comparte Kant la opinión de Blumenbach, fisiólogo y naturalista alemán, contemporáneo suyo, que introduce una segunda fuerza que llama “tendencia a la formación” y que relaciona con una organización originaria. Esta sometida a la dirección e instrucción de la fuerza de formación meramente mecánica que se añade universalmente. Señala Kant que aunque Blumenbach pone en la materia organizada todo comienzo de un modo físico de explicación, deja al mecanismo natural una parte indeterminable, pero al mismo tiempo imposible de desconocer, aunque para él ininvestigable, de una organización originaria. (Kant I.: KU 81, Ak V, 424.) Es decir, Kant era consciente de la necesidad de otro principio y para poner algún ejemplo de lo que quería decir alude a la organización necesaria para transformar un pueblo en Estado: cada miembro, desde luego, debe ser en semejante todo, no sólo medio, sino también y al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a realizar la posibilidad del todo y debe, a su vez, ser determinado por medio de la idea del todo, según su posición y su función.” (Kant I.: KU 65, Ak V, 375 nota)

Es evidente que este principio de organización que Kant detectaba en la naturaleza, y que según él mismo señala, “no tiene nada de analógico con ninguna de las causalidades que conocemos” (Ibid.), no podía comprenderse en su día en términos físicos. La dificultad para establecer un principio de organización ha persistido hasta nuestros días. Como ha reconocido Prigogine, en el siglo XVIII la ciencia del movimiento se constituyó en contra del modelo biológico, en términos de una mecánica incompatible con la organización espontánea y autónoma de los seres naturales. (Prigogine I.: *La Nueva Alianza*, p.253.) La vida, nos dice la ciencia moderna, al igual que lo hiciera Kant, es un proceso de auto-organización, donde la actividad surge como una propiedad interna de la materia; con la diferencia que lo hace de espaldas a la mecánica clásica, en el seno de una termodinámica de no equilibrio. Es evidente que para Kant como para Prigogine, un principio de organización espontáneo era imprescindible para la comprensión de los seres vivos. Llega incluso Kant a situar al hombre dentro de este esquema evolutivo, al considerarlo —a través de la concordancia de la belleza natural con el libre juego de nuestras facultades de conocer—, un miembro de este gran sistema de fines de la naturaleza como ser organizado y organizándose a sí mismo. (Kant I.: KU 65-67, Ak V 374-380.)

\*

### 3.2 Críticas de Husserl a Kant

Se presentan dificultades al intentar llevar a cabo una equivalencia entre la concepción evolutiva y creadora de la estética kantiana y la ética de Husserl, el cual a pesar del giro genético, permaneció todavía al final de su vida anclado en la concepción estática (aunque en otro escenario) del imperativo categórico. Me centraré, ante un problema tan complicado, por responder a las críticas puntuales hechas por Husserl a Kant.



En la *Crisis*, Husserl acusa a Kant por mantener que las intuiciones siempre están mediadas por conceptos.<sup>72</sup> Husserl estaba interesado, especialmente en los años 1916-1938, en desmitificar la filosofía trascendental kantiana que la consideraba como un edificio especulativo no constreñido por lo dado en la intuición. Por otra parte, los neo-kantianos mantuvieron que la dependencia de la fenomenología de lo que está dado en la intuición es *naïve*, por asumir que las intuiciones son dadas directa e inmediatamente, mientras que Kant mantenía que las intuiciones siempre están mediadas por conceptos. En general, ni los neo-kantianos ni Husserl, han tenido en cuenta las dos formas de representación dadas por Kant. No se han distinguido los juicios teóricos de los estéticos. En otras palabras, muchas de las críticas se deben a no haber tenido en cuenta la *Crítica del Juicio*. Por ejemplo, en la categoría estética de cantidad, nos dice Kant; “bello es lo que sin concepto puede ser representado como objeto de una satisfacción universal”,<sup>73</sup> o cuando, según la *modalidad de satisfacción*, “bello es lo que sin concepto es conocido como objeto de una necesaria satisfacción.”<sup>74</sup> La segunda crítica que veremos, tuvo lugar en un discurso a la Kant Society en 1924, donde Husserl critica a Kant por mantener un contraste muy acusado entre la sensibilidad y el entendimiento.<sup>75</sup> Para contestar a esta crítica hemos de tener presente primeramente la separación de elementos que hace posible el sistema kantiano, mediante lo cual le concede a estos elementos la enorme capacidad de poder llevar a cabo diversas funciones. Luego, para tratar la separabilidad de la sensibilidad y el entendimiento en el sistema kantiano hay que entender, que al ser las cosas sólo fenómenos, tenemos (en principio) dos modos de representación. La de los juicios teóricos determinantes que implican una síntesis de representaciones (las partes con anterioridad al todo), y la de los juicios estéticos y teleológicos reflexivos (el todo con anterioridad a las partes), que dan lugar a una representación holista, no-sintética de totalidad. La idealidad y separabilidad de espacio y tiempo, al igual que la separación que establece entre receptividad y espontaneidad, es decir, entre elementos intuitivos (sensibles) e intelectuales en el conocimiento, son las reglas de este juego intelectual que hacen posible que estos mismos elementos puedan desempeñar funciones diferentes.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Husserl E.: op.cit., pp. 235, 272. (traducción nuestra)

<sup>73</sup> Kant I.: KU 6, AkV, 211.

<sup>74</sup> Ibid., KU 22, AkV, 240.

<sup>75</sup> Husserl E.: *Crisis*, pp.235, 236. (traducción nuestra) En cuanto a Kant, refiérase a la Doctrina trascendental de los elementos, KrV, 76.

<sup>76</sup> Kant I.: KrV, B76, A52.

Es decir, la separación entre la sensibilidad y el entendimiento es parte esencial del sistema kantiano. Nos dice en la *Crítica de la Razón Práctica*;<sup>77</sup> “las categorías tienen su sitio y origen en el entendimiento puro, en tanto facultad de pensar, independiente de toda intuición y con anterioridad a ella...” Y luego afirma; “Puesto que las categorías están referidas a objetos en general independientemente de su intuición, no procuran conocimiento teórico mas que cuando se aplican a objetos empíricos, pero aplicadas a un objeto de la razón pura práctica, sirven no obstante también para pensar determinadamente lo suprasensible...”<sup>78</sup>

La tercera objeción de Husserl se refiere a que “ Kant... no nos ofrece un informe de la subjetividad basado en la evidencia intuitiva.”<sup>79</sup> La refutación de esta aseveración de Husserl nos llevará muy lejos pues este es uno de los objetivos principales de la *Crítica del Juicio*.<sup>80</sup> En la experiencia de lo sublime se cumple, según veremos, esta expectativa de Kant.

### 3.3 Equivalencias entre ambos

No obstante las diferencias estructurales entre ambas filosofías, se han señalado equivalencias. Recordemos que Husserl nos habla de renovación y Kant de revolución. En ambos, aunque de distinta manera, el cambio necesario para dicha transformación es tarea de la reflexión filosófica. ‘Renovación’, significa para Husserl, el llamado universal en nuestra presente y triste época, a través de todo el dominio de la historia europea. El declive de Occidente no es irreversible, nos dice. La única esperanza es reconstruir la confianza de la gente a través del sentido humano de propósito. Se necesita una ciencia *a priori* de la humanidad. Una ciencia del espíritu, (Geist) “ la *mathesis*” del espíritu y la humanidad. Nada de esto se puede entender si nos acercamos a la conciencia de forma natural.<sup>81</sup> Kant estaba también convencido, sin presunción, de la trascendencia de su trabajo para la historia de la filosofía. El objetivo principal de la *Crítica de la Razón Pura* consistía en dar a conocer los conocimientos por el descubiertos. Estaba convencido de haber situado a sus contemporáneos, para el futuro, ante la necesidad de contribuir a una revolución del pensamiento.

Al rechazar Husserl la formulación kantiana de la ética, al igual que hicieron en su tiempo Schiller, Hegel, Nietzsche, etc., se acerca al mismo tiempo a la concepción de

<sup>77</sup> Ibid., KpV, AkV, 137.

<sup>78</sup> Ibid., KpV, AkV, 141.

<sup>79</sup> Husserl E.: op.cit., p.237. (traducción nuestra)

<sup>80</sup> Para la primera parte de este argumento -la posibilidad de una intuición de totalidad en el mundo empírico- refiero al lector a *La Aventura Intelectual de Kant*, pp. 218-226.

<sup>81</sup> Husserl E.: op.cit., pp.26-27. ( traducción nuestra)

la moral kantiana. No le parece posible actuar de manera correcta sin estar motivado, en parte, por la sensibilidad. La ley moral no puede ser el único motivo para actuar, pues es demasiado formal y abstracta. Surge un nuevo enfoque de la ética al haber ampliado el marco de trabajo de la fenomenología de tal manera que en su nueva concepción tiene en cuenta la manera como las pulsiones, las habitualidades, las convicciones, entre otras, inciden en las valoraciones y voliciones en general. La voluntad es una tendencia pulsional que atraviesa toda la vida de la conciencia. Es decir, Husserl modifica su enfoque respecto del tema ético al inspirarse del giro genético de su filosofía. Ahora se trata más de un análisis teleológico que intencional. El informe genético de la evolución de la vida consciente reconoció la importancia de los impulsos pre-conscientes y de los instintos. Pertenecen, al igual que en Freud, a la parte soterrada del yo. A partir de esta tercera etapa Husserl manifiesta que la intencionalidad de los sentimientos no sólo es motivacional sino tendencial-pulsional.<sup>82</sup> Kant reconoció igualmente en la *Crítica del Juicio*, que la reflexión cubre todo el dominio del sentimiento, de la intuición y de la percepción no consciente y sus objetos son justo aquello que es inarticulado para el conocimiento teórico. Es decir, para Kant, “no siempre tenemos necesidad de *considerar con la razón* aquellos que observamos. Podemos, por medio de la reflexión, considerar una finalidad según la forma, sin poner como fundamento un fin.”<sup>83</sup> El juicio reflexionante no se refiere *conscientemente* a una relación de la representación dada con su propia regla, sino que refiere directamente la reflexión a una sensación, en este caso, al sentimiento de placer o dolor.<sup>84</sup> Es la forma más elemental de conciencia y de conocimiento, el límite en el que es posible la conciencia sin un objeto determinado. En la reflexión mediante la unión de la imaginación y el entendimiento, se dan cita en el juicio estético, la finalidad, el sentimiento y el conocimiento subjetivo.

### 3.3.1 El Desinterés en Kant y Husserl

Entre las equivalencias, cobra relieve la importancia que ambos pensadores le conceden al desinterés. Al tratar las categorías estéticas kantianas, en la primera parte de este estudio, no tratamos la primera de ellas; el desinterés. La importancia de este ‘interés’ desinteresado, como cualidad estética, es subrayada por Kant al anteponer

<sup>82</sup> Crespo, M.: “Fenomenología, sentimientos e identidad. La contribución de la fenomenología husserliana de los sentimientos a la cuestión de la identidad personal.” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol.33. Núm. 2, 2016. pp. 605-617.

<sup>83</sup> Kant I.: KU 10, KrV, V 220. (cursivas son nuestras)

<sup>84</sup> Kant I.: EE VIII, Ak XX, 226.

esta categoría a la de cantidad según el orden de las categorías en la *Crítica de la Razón Pura*. La experiencia de un placer desinteresado en los juicios estéticos, es igualmente decisiva en los juicios morales, ya que el desinterés está implícito en el principio supremo de la moralidad: *Obra de tal modo que trates la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre y al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.* (AAIV,429) Otro aspecto del imperativo categórico mas acorde con una moralidad sin concepto y con la finalidad intrínseca y el destino de nuestras facultades de representación. (Véase 1.1.4 )

Según Paul Guyer, en *Kant and the Experience of Freedom*, los juicios estéticos nos acostumbran al placer desinteresado en general, y nos preparan para la tarea mas difícil de dejar a un lado los intereses personales en la forma en que lo requiere la moralidad. El placer desinteresado es un concomitante natural de la determinación moral de la voluntad, un signo de un verdadero compromiso moral como comenta Kant en *La Religión*. El desinterés es también parte esencial de la reflexión que llevan a cabo los hermanos Dreyfus, ya que sin él, un experto no puede adquirir destreza ética. Y en la teoría jonasiana se podría lograr esta percepción desinteresada si pensáramos lo viviente como auto-realizándose en lugar de auto-conservándose, como ya dijimos en otro lugar. Tal punto de vista lleva a colocar el deseo en lugar de la necesidad en el centro de la actividad vital, ya que es, *en el deseo incesante de la vida que se establece una perspectiva subjetiva*. Por otra parte, en la *Crisis*, según veremos, Husserl caracteriza la actitud trascendental como la actitud del espectador desinteresado o no comprometido. Es decir, la actitud desinteresada tiene lugar, tanto en la reducción husserliana como en la experiencia estética kantiana que trataremos en primer lugar.

Comenzaremos diciendo que para Kant, *según la cualidad, el juicio de gusto es desinteresado*. En la estética kantiana la existencia del objeto nos es indiferente ya que le juzgamos en la mera contemplación. No surge la idea de poseer el objeto y hasta nos despreocupamos de su existencia real. El agrado está en la pura representación. Se juzga por medio de un sentimiento de placer o dolor. A este sentimiento de placer llama gusto, y lo define en la *Crítica del Juicio* como la facultad de juzgar un objeto en relación con la libre conformidad a leyes de la imaginación. Esta complacencia o satisfacción es la única libre, pues no hay interés alguno de los sentidos ni de la razón. Tanto los juicios sobre la belleza natural y artística como los de lo sublime de la naturaleza deben ser desinteresados, es decir, libres de todo interés.

Hay dos características del juicio estético relacionadas con el desinterés, que quiero señalar por su relación con lo moral. Me refiero en primer lugar a la necesaria relación

entre cuerpo y mente afirmada por Kant en los siguientes términos. “Todo placer, aunque sea ocasionado por conceptos que despiertan ideas estéticas, es animal, o sea, es sensación corporal, sin por eso dañar en lo más mínimo el sentimiento espiritual de respeto hacia las ideas morales... ni el sentimiento menos noble del gusto.”<sup>85</sup> La otra característica relacionada con el desinterés del juicio estético y del juicio moral, es la percepción de una totalidad. El desinterés se caracteriza, lo mismo que el instinto, por tener la mirada puesta en un todo y por la seguridad del juicio. Pienso que es posible incluso decir que la seguridad del juicio se debe a tener la mirada puesta en un todo. Respecto a esta característica, observa efectivamente Gadamer, que tanto el gusto como la capacidad de juicio son maneras de juzgar lo individual por referencia a un todo.<sup>86</sup> A la vez, añade, “el gusto es esencialmente gusto seguro; un aceptar o rechazar que no conoce vacilaciones, que no está pendiente de los demás y que no sabe nada de razones.”<sup>87</sup> Con el fin de ilustrar este principio cabe utilizar algunos ejemplos. Así, un grupo de gente que camina por el bosque ve y responden individualmente al entorno de manera diferente. El maderero ve el bosque como fuente de madera, el pintor como algo que pintar, el cazador como forma de experimentar una clase de juego y el excursionista como un lugar para explorar. A nivel divulgativo, Müller-Freinfels desarrolló gráficamente esta misma idea de cómo lo que vemos depende de nosotros mismos. Nuestro universo no se halla constituido exclusivamente por aquello que nos ‘rodea’ pues reiteradamente completamos el medio ambiente exterior con elementos procedentes de nuestra propia vida interior. En pocas palabras, dos personas que miran la misma cosa no perciben lo mismo. Por el contenido de las percepciones de cada cual, nos daremos cuentas de sus respectivos intereses.<sup>88</sup> En suma, esta relación entre el desinterés y la percepción de una totalidad la tiene muy presente la estética kantiana, hasta el punto de que su tesis es que tan sólo donde no domina ningún interés puede verse el bosque,-o en el caso de la moral,- al otro ser humano en su totalidad.

El desinterés y la capacidad de aprehensión de una totalidad están, por tanto, directamente relacionados. Por ello ha podido decir Gadamer que “si el gusto puede erigirse por encima de la estupidez de los intereses y la ‘privacidad’ de las preferencias... está dada una cierta referencia al modo de conocer. Bajo el signo del

---

<sup>85</sup> Kant I.: KU 54, Ak V, 334-335.

<sup>86</sup> Gadamer H.G.: *Verdad y Método*, Salamanca: Editorial Sígueme, 1970, p.70.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.68.

<sup>88</sup> Muller Freinfels R.: *Tu Alma y la Ajena*, Barcelona: Editorial Labor, 1963. pp. 286-287.



buen gusto se da la capacidad de distanciarse de uno mismo y de sus preferencias privadas.”<sup>89</sup>

\*

Para hacer el papel de juez en cosas de gusto, nos dice Husserl, no hay que estar preocupado en lo mas mínimo con la existencia de la cosa, sino en permanecer totalmente indiferente tocante a ella. Puntualiza que el artista que ‘observa’ el mundo para alcanzar desde él, para sus fines, conocimiento de la Naturaleza y del Hombre, se comporta respecto al mundo de forma parecida a como lo hace el fenomenólogo o un psicólogo que observa la naturaleza, no como un observador humano práctico... Para él, el mundo, al ser observado, se vuelve fenómeno, su existencia le es indiferente, exactamente como para el filósofo.

Husserl habla frecuentemente sobre la actitud de este separado, no-participante o desinteresado espectador ... , en esta nueva actitud, nos dice, se aleja de todos los intereses prácticos y dentro de la esfera cerrada de su actividad cognitiva ... tiende a y logra sólo pura *theoria*. En otras palabras, el hombre se ha convertido en un espectador no participante, inspector del mundo, se ha convertido en filósofo.<sup>90</sup>

El espectador desinteresado se ha liberado del ‘encantamiento’ de la actitud natural y ha iniciado la *epojé* al estar libre de compromisos prácticos o intereses. En lugar de nadar con la corriente de la vida temporal experimentada, el espectador desinteresado puede ver el mundo como un armonioso desenvolverse de una corriente de apariencias subjetivas, en otras palabras, puede ver el mundo como el resultado del proceso de constitución por el ego *trascendental*. El espectador desinteresado ya no está cautivado por la tesis general de la actitud natural. El espectador desinteresado está en una posición de identificar la actitud natural ...y entenderla precisamente como una postura.

El filósofo que medita que lleva a cabo la *epojé* universal está situado sobre su ser natural y sobre el mundo natural. La percepción del espectador trascendental no es una mera aprehensión o interpretación, ya que estas están basadas en el mundo. Según Husserl, es una actitud completamente nueva, que no es parcial sino absoluta, y completamente fundada. Nos dice: la actitud del espectador desinteresado es un descubrimiento extraordinario y desde luego, una adquisición relativamente reciente

<sup>89</sup> Gadamer H.G.: op.cit., pp.67,68.

<sup>90</sup> Husserl E.: op.cit., p.214. (traducción nuestra)



de la cultura humana.<sup>91</sup> Ahora con Descartes se convierte en una adquisición permanente de la humanidad como la actitud trascendental. Esta actitud filosófica nueva revela la universal, absolutamente auto-cerrada y absolutamente auto-suficiente correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. De acuerdo a esta división, el ego que medita lleva una doble vida. “Por un lado, el ego continua viviendo naturalmente, absorbido en el curso temporal de la vida diaria con sus obligaciones y postulados ontológicos y, sin embargo, al mismo tiempo el ego se vuelve consciente de si, como subjetividad funcional constitutiva-de-mundo en la vida natural y adopta la posición de espectador desinteresado en su vida con un cambio inevitable en la forma en que vive su temporalidad.”<sup>92</sup>

\*

### 3.4 Introducción a la experiencia de lo sublime: lo sublime matemático.

Tanto la experiencia de lo sublime como la epojé trascendental se pueden considerar como la parte álgida del pensamiento de nuestros filósofos. Tanto la *Crítica del Juicio* (1790) como la *Crisis* ((1934-1937) que según Husserl, había de ser la introducción definitiva a la madura fenomenología trascendental, pertenecen a la última parte de sus vidas donde se han abandonado las leyes y principios y donde cada uno trata de la transformación y del destino del ser humano.

Si recordamos, las ideas de la razón han estado presentes como fondo indeterminado en el principio de finalidad de la naturaleza.<sup>93</sup> Al establecerse ahora un nuevo acercamiento a dichas ideas, se hacen mas intensas las características inherentes a las mismas: la totalidad, lo infinito, absoluto, incondicionado, suprasensible, etc. En la experiencia de lo sublime, al tratarse del destino de las facultades espirituales del sujeto, la relación con lo suprasensible se intensifica. En los juicios sobre lo sublime esta intensificación se logra prescindiendo de toda adaptación de la naturaleza a

<sup>91</sup> Ibid.: p.242. (traducción nuestra) Es curioso que Husserl no haya reparado en la importancia que le concede Kant al desinterés como primera categoría estética y moral. Pienso, que por esta y otras situaciones análogas, Husserl no llegó a leer la *Crítica del Juicio*.

<sup>92</sup> Husserl E.: Ibid., p.241. (traducción nuestra)

<sup>93</sup> La concepción de la razón está presente, aunque transformada, en la facultad de juzgar en la *Crítica del Juicio*. El elemento clave en cuanto a mostrar la concepción de la razón en esta obra, está en el enorme espacio que le es asignado a la noción ampliada del Juicio como un elemento cognitivo o teórico de la razón humana. Veremos como “donde en la primera *Crítica* había reconocido problemas de vínculos empíricos, Kant había recurrido a la facultad regulativa de la razón y a sus usos hipotéticos. Ahora parece que en la *Primera Introducción a la Crítica del Juicio* transfiere esta función de la razón al juicio (o les hace indistinguibles)” J.H.Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgement* p.161 Hemos de ver el rol específico que juegan en ello “las ideas regulativas de la razón” por un lado y la “facultad del juicio” por otro y ver como estas ideas se mezclan y desarrollan en la idea del juicio reflexivo.

nuestras mentes. La satisfacción en lo sublime se logra por la disconformidad del objeto, que impulsa a dejar la sensibilidad y a ocuparse con ideas que encierran una finalidad más elevada. La satisfacción está, nos dice Kant, en la dilatación de la mente en sí misma. El entusiasmo causado por lo sublime da a la mente un impulso más fuerte y duradero que el originado por impresiones sensibles.

Los juicios sobre lo sublime implican sólo una finalidad ‘relativa’ en el sentido de que sirven de ocasión para una reflexión subjetiva. Es decir, que la proyección de este temor reverencial en la naturaleza es una subrepción, un poner fuera de lugar el fundamento actual de un sentimiento que, en realidad, se refiere al destino suprasensible del sujeto. Toda la teoría de Kant sobre lo sublime de la naturaleza gira alrededor de la subrepción. El sentimiento de lo sublime en la naturaleza es el de respeto hacia nuestra propia ‘destinación’, que por una subrepción atribuimos a un objeto de la naturaleza. La subrepción implicada en el sentimiento de lo sublime es lo que diferencia a este sentimiento del sentimiento moral. Este último tiene que ver directamente con lo suprasensible, mientras el sentimiento de lo sublime busca la experiencia de lo suprasensible en un objeto de la naturaleza. Kant define el sentimiento de lo sublime como “la representación de un objeto de la naturaleza que determina la mente a pensar la naturaleza como inaccesible a la presentación de ideas.”<sup>94</sup> Revela la limitación de la mera presencia fenoménica de la naturaleza.

280

Nº 95  
Septiembre  
noviembre  
2020

A los juicios sobre lo sublime les conviene el mismo análisis—a través del hilo conductor de las categorías— que emplea Kant en los juicios sobre lo bello. Las diferencias con estos, sin embargo, hace que convenga sólo a los juicios sobre lo sublime la división entre sublime dinámico, si se considera la imaginación como fuerza sobre la mente y sublime matemático, si se considera la imaginación hasta sus límites como extensión. A diferencia de los juicios sobre lo bello estos juicios parecen, pues, exigir una mayor cultura, pues sin una formación cultural y sin el desarrollo de ideas morales, el hombre inculto jamás podría superar el primer momento de inaccesibilidad (en el caso de lo sublime matemático), o de temor (en el caso de lo sublime dinámico), ante la naturaleza. Sin embargo, el sentimiento de lo sublime tiene su fundamento en la naturaleza humana, entraña necesidad, y se exige a cada cual bajo una suposición subjetiva; la del destino moral del hombre.

Hemos hecho referencia a la razón entendida como facultad moral o como facultad de conocimiento, la razón teórica de la Dialéctica trascendental. La experiencia de lo sublime concuerda con ambos conceptos de la razón. Por una parte, la percepción de

---

<sup>94</sup> Kant. I.: KU29, AkV,268.

grandeza como fuerza, en el caso de lo sublime dinámico, concuerda con lo moral por la violencia que la razón ejerce sobre la sensibilidad al proporcionar una fuerza para elevarnos por encima de ciertos obstáculos de la sensibilidad. Considera la lucha entre la imaginación y la razón desde el punto de vista de la razón práctica. Por otra parte, la percepción de grandeza como extensión en lo sublime matemático, en cuanto representa lo informe e ilimitado, puede unirse con la idea de lo infinito de la razón y pensarse como una totalidad. El enfrentamiento es, en este caso, entre el entendimiento y el sentido interno y dice relación a la razón entendida como facultad incondicionada, la razón teórica de la Dialéctica trascendental. En ambas experiencias, ya sea la razón entendida como facultad moral o como facultad incondicionada, hay una apertura a lo infinito, aunque para Kant la mente no es infinita. Esta apertura a lo infinito cobra importancia en lo sublime matemático.

La experiencia de lo sublime matemático es compleja por su relación con la razón entendida como facultad incondicionada, tal como se encuentra en la Dialéctica trascendental. En la Dialéctica sólo se aspira a una percepción de totalidad sin conseguirlo. Meramente se enumeran discursivamente las partes que aditivamente constituyen una unidad total. Podemos decir que aquí, Kant estaba más interesado en la crítica del mal uso de los conceptos de totalidad, infinitud, etc., que en el reconocimiento de su función positiva. Es, sin embargo, el lado positivo el que muestra su afinidad con la estética. Estas intuiciones consideradas como imposibles en el marco de la *Crítica de la Razón Pura*, son reconsideradas en la teoría de lo sublime.

### 3.4.1 Dialéctica trascendental

Por la importancia que tiene en la 'analítica de lo sublime' y antes de adentrarnos en ella, hemos de discutir la razón incondicionada de la Dialéctica trascendental. Por una parte, la tarea propia de la razón, guiada por la idea de sistema, es inferir que en el mundo de lo condicionado, donde todo objeto depende de algún otro, debe haber algo independiente de condiciones sensibles, pues lo que está condicionado no puede ser la primera causa de otras condiciones.

La razón exige para un condicionado dado una totalidad absoluta por el lado de las condiciones (a las que el entendimiento somete todos los fenómenos de la unidad sintética); y al hacerlo, convierte la categoría en idea trascendental. Con el fin de conferir una totalidad absoluta a la síntesis empírica, prosigue ésta hasta lo incondicionado (que nunca encontramos en la experiencia sino sólo en la idea). La razón lo exige de acuerdo con el principio de que, *si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto lo absolutamente incondicionado*, que constituye el

medio que hace posible lo condicionado.<sup>95</sup> Es decir, que para todas las series de condiciones necesarias debe haber un incondicionado. La razón crea entonces la idea de libertad trascendental, es decir, de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal.

### 3.4.2 Libertad trascendental

Por libertad trascendental, en sentido cosmológico, se entiende la capacidad de iniciar por sí misma un estado.<sup>96</sup> Como tal, ha de actuar espontáneamente por sí misma; no puede estar determinada temporalmente por ninguna causa antecedente. Se diferencia de la libertad en sentido psicológico y en sentido práctico. La libertad trascendental hay que considerarla como una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, ya que hay una ley general que regula la misma posibilidad de la experiencia, según la cual todo lo que sucede ha de tener una causa. Todo ha de estar determinado temporalmente. Toda causa ha de poseer, a su vez, una nueva causa, por lo cual toda la esfera de la experiencia se convierte en mera naturaleza. La libertad trascendental parece, por tanto, oponerse a toda ley de la naturaleza y a toda experiencia posible.<sup>97</sup> Sigue constituyendo un problema, por lo cual es postulada sólo como un concepto indemostrable de la razón. Una acción originaria, afirma en la *Crítica de la Razón Pura*, por virtud de la cual se produzca una novedad que antes no existía, no es algo que pueda esperarse de la relación que enlaza causalmente los fenómenos. Aún en la *Crítica del Juicio*, reitera que no se puede dar nada en la experiencia que le corresponda según la cualidad.<sup>98</sup>

Por otra parte, también hemos de tener en cuenta que las ideas de la razón al ser principios meramente regulativos, no constitutivos, no nos habilitan para determinar un objeto. El único objeto determinable es un objeto que pertenece al mundo de los sentidos, esto es, condicionado. La idea, en cambio, se refiere a lo incondicionado que nunca puede ser determinado por nosotros. O sea, dadas al pie de la letra y

---

<sup>95</sup> Kant I.: KrV, B436.

<sup>96</sup> Ibid., A533/B561.

<sup>97</sup> Ibid., A803/B831.

<sup>98</sup> Kant I.: KU 57, AkV, 343. La idea de lo sublime se separa totalmente de una finalidad de la naturaleza y hace de su teoría un simple suplemento al juicio estético de una finalidad de la naturaleza; porque mediante la idea de lo sublime no es representada forma alguna particular de la naturaleza, sino que sólo es desarrollado un uso conforme a fin, que la imaginación hace de su representación. KU 23, AkV, 246.

consideradas lógicamente, las ideas no pueden ser expuestas. No podemos conocer el objeto que corresponde a una idea, pues este no puede ser mostrado e intuido en una experiencia. Esto implicaría una “infinitud comprendida” (zusammengefasste Unendlichkeit)<sup>99</sup> algo, aunque esencial en la teoría de lo sublime, imposible desde los planteamientos de la *Crítica de la Razón Pura*. Por esto puede concluir Kant en esta obra, que éste es un concepto contradictorio, a causa de la imposibilidad de la totalidad absoluta de un progreso sin fin.

### 3.4.3 Antinomia de la razón pura

Al no poderse encontrar la serie de condiciones en los fenómenos, considerados como algo dado, la razón especulativa tiene tendencia a confundirse. Se crea una dialéctica de tesis opuestas sobre el todo que es inseparable de la tendencia teleológica de la razón en la búsqueda de totalidad. La razón está viciada por su incapacidad de dominar sus propias tendencias dialécticas, aunque este malentendido es el resultado de un error natural y en principio corregible. En esta dialéctica o antinomia que se constituye propiamente en la determinación de la idea de mundo, esto es, en la cosmología racional, se establecen a su vez cuatro pares de relaciones antitéticas, o antinomias, igualmente defendibles. Estos argumentos dialécticos surgen al intentar lograr una totalidad en los simples fenómenos, esto es al considerar el espacio y tiempo como realidades absolutas y no como formas de la sensibilidad humana. Son, por tanto, los principios del idealismo trascendental los que permiten resolver las antinomias.

Según el idealismo trascendental, las dos primeras antinomias se corresponden según la arquitectónica kantiana, con las dos primeras categorías que Kant llama matemáticas. Son estas las categorías de cantidad y cualidad; se refieren a objetos en la intuición y tienen que ver, por tanto, con la apariencia de los fenómenos. De forma correlativa las dos primeras antinomias constituyen una serie matemática de los fenómenos, donde todas las representaciones dialécticas de totalidad en la serie de condiciones de un condicionado dado, son de la misma índole.

Siguiendo la síntesis que ofrece Kant en los *Prolegómenos*, en la primera antinomia se plantea no sólo el origen finito o infinito del mundo en el tiempo, sino también sus límites en el espacio, es decir, el que pueda ser espacialmente finito o infinito. Sólo puede intervenir una condición que sea sensible, parte de la serie. Es decir, que estas

---

<sup>99</sup> Kant I.: KU 26, AkV, 255.



ideas contradictorias entre sí, al sintetizar lo homogéneo, al mantenerse en lo fenoménico, dan lugar a que ambas alternativas sean falsas.

La segunda antinomia, se refiere a la idea cosmológica de la totalidad de la división de un todo dado en la intuición, es decir, en los fenómenos. Se plantea Kant la alternativa de si todo en el mundo consta de partes simples o de si no hay nada simple y todo es compuesto. Según el idealismo trascendental, las partes son meras representaciones y existen sólo en la representación en la cual son dadas. Esto es, las partes existen sólo en el pensamiento, en la división misma y ésta sólo llega hasta donde alcanza la experiencia. Por ejemplo, no podemos admitir que un cuerpo contenga en sí mismo antes de toda experiencia todas las partes a las cuales sólo la experiencia puede llegar. No se puede, por tanto, afirmar que los cuerpos se compongan de partes finitas ni infinitas en número. Al no estar las cosas materiales actualmente articuladas hasta el infinito, en partes infinitamente divisibles, la división puede ir al infinito, pero no se da nunca como infinita, y por lo tanto no se sigue que lo divisible contenga dentro de sí un infinito número de partes en sí mismas que estén fuera de nuestra representación, sólo porque la división puede ir al infinito. Pues no es la división de una cosa, sino la división de su representación la que puede continuarse infinitamente. Ninguna división de un objeto (en sí mismo desconocido) puede ser completada; de aquí que no pueda nunca ser dada por entera. Por lo tanto, nos dice, *ninguna división de la representación provee una multitud de partes infinitas actuales en el objeto (tal multitud sería una expresa contradicción)*. A partir de esta discusión podemos entender por qué Kant nos dijo anteriormente que, una “infinitud comprendida” o multitud infinita actual, es un concepto contradictorio. Conviene tener en mente la conclusión de esta antinomia, pues en la teoría de lo sublime se rebasan estas condiciones.

284

Nº 95  
Septiembre  
noviembre  
2020

#### 3.4.4 Experiencia de simultaneidad

En los juicios sobre lo sublime matemático de la naturaleza, la imaginación lleva a cabo tanto la operación de aprehensión como de comprensión, lo cual significa que “la magnitud aprehendida puede ser todo lo aumentada que se quiera con tal que pueda ser comprendida por la imaginación en un todo”<sup>100</sup> Se hace explícita en la experiencia de lo sublime matemático la relación temporal de simultaneidad, debido al enorme esfuerzo de la imaginación por comprender en un todo y en un momento de tiempo lo que ha requerido cierto tiempo en su aprehensión sucesiva.

---

<sup>100</sup> Ibíd.: KU 26, Ak V, 253.



La relación de tiempo no sucesiva que hemos atribuido a los juicios estéticos, como juicios reflexivos no conceptuales, se hace explícita en los juicios estéticos sobre lo sublime matemático de la naturaleza. Por la importancia que reviste, citaré el pasaje donde se afirma dicha relación temporal.

Medir un espacio (como aprehensión) es al mismo tiempo describirlo y, por tanto, es un movimiento objetivo en la imaginación y una progresión (*progressus*); la comprensión de la pluralidad en la unidad, no del pensamiento sino de la intuición, por tanto, de lo sucesivamente aprehendido en un momento, es por el contrario una regresión (*regressus*) *que anula a su vez la condición de tiempo en la progresión de la imaginación y hace intuible la simultaneidad*. Es, pues (puesto que la sucesión temporal es una condición del sentido interno y de toda intuición), un movimiento subjetivo de la imaginación mediante el cual ésta hace al sentido interno una violencia...<sup>101</sup>

En los juicios sobre lo sublime matemático, se produce una ruptura en la anulación del tiempo sucesivo, debido al enorme esfuerzo de la imaginación por comprender en un todo y en un momento de tiempo lo que ha requerido cierto tiempo en su aprehensión sucesiva, y da lugar a que se manifieste explícitamente la relación de simultaneidad. Esta comprensión de la pluralidad en la unidad, es decir, de un todo dentro del mundo fenoménico, *en la intuición y no en el pensamiento*, hace posible, “la imposible contrapartida sensible” de una idea de la razón según la segunda antinomia. Nos dice M.Kerkhoff, citando a Wohlfahrt en su libro *Der Augenblick*, “el instante nos coloca en el mismo punto de origen de toda experiencia...figurando la simultaneidad como principio de la finalidad estética.”<sup>102</sup>

La segunda antinomia se resuelve en la teoría de lo sublime, según hemos visto, por el enfrentamiento entre la imaginación en su progreso sin fin y la razón en su exigencia de totalidad. Nos dice Kant:

“La mente oye en sí la voz de la razón, que en todas las magnitudes dadas, incluso en aquellas que, aun no puedan nunca ser totalmente aprehendidas, son, sin embargo juzgadas como totalmente dadas (en la representación sensible). La razón exige totalidad, y por tanto, comprensión en una misma intuición, reclama presentación (conjunta) de cada uno de los miembros de una serie en progresión creciente. No exceptúa de esta exigencia el infinito (espacio y tiempo pasado), sino que la razón hace hasta inevitable pensar el infinito (en el juicio de la razón común) como enteramente dado (en su totalidad)”<sup>103</sup>

<sup>101</sup> *Ibíd.*, KU 27, Ak V, 258-259. (Las cursivas son nuestras.)

<sup>102</sup> Kerkhoff M.: “Kant: El Momento sublime”, San Juan: *Diálogos*, num.52, julio de 1988, pag.38.

<sup>103</sup> Kant I.: KU 26, Ak V, 254-255.

Al exigir la disposición de la mente para el sentimiento de lo sublime una receptividad para la idea de lo infinito de la razón, se plantea algo del todo imposible desde los postulados de la *Crítica de la Razón Pura*: darle un objeto a la idea, aunque claro está, desde la perspectiva de un juicio reflexivo. La superioridad de lo sublime matemático consiste precisamente en que, debido a la ilimitación de la presentación, por primera vez el infinito irrumpe sobre nosotros.

### 3.5 Experiencia de lo sublime

Esta confrontación con lo infinito forma la base de lo sublime matemático. El drama tiene lugar en y entre las facultades. Ni los objetos de la naturaleza, ni la naturaleza misma son relevantes. Es una experiencia compleja por el cambio mental que conlleva: comienza como dolor y sólo eventualmente produce satisfacción. Lo sublime comienza como una decepción inicial, frustración y humillación de la imaginación ante los objetos de la naturaleza que la presionan mas allá de su capacidad. En esta lucha entre la imaginación y la razón, la imaginación demuestra sus límites y su falta de adecuación para la comprensión de un objeto dado en un todo de la intuición y por tanto también para la exposición de una idea de la razón. Pero, este momento es seguido por la comprensión de un propósito más alto, lo cual da lugar a dos sentimientos contradictorios que surgen precisamente de este conflicto entre la imaginación y la razón.

286

La inadecuación de toda medida de lo sensible para la estimación racional de magnitudes, es decir, para adecuarse la imaginación a las ideas (al todo absoluto de las mismas), implica, por un lado, dolor en consideración a la extensión que se opera sobre la imaginación para adecuarse a lo ilimitado de ellas. Pero, por otro lado, implica placer, pues encontrar toda medida de la sensibilidad inadecuada a nuestras ideas y no obstante tender hacia ellas, es una ley de la razón. Es decir, al principio, la imaginación está abrumada y atemorizada al tratar la naturaleza como un esquema de ideas, pues en ello radica lo atemorizante para la sensibilidad. El sujeto experimenta dolor, en consideración a la extensión necesaria de la imaginación para adecuarse a lo que en nuestra facultad de la razón es ilimitado, es decir, a la idea del todo absoluto, pero al percatarse de que es la propia razón la que no sólo ordena sino comprende lo que la intuición sensible, vía la imaginación no puede alcanzar, el sujeto siente respeto, o sea un sentimiento de satisfacción. El sentimiento de lo sublime hace intuible la superioridad de nuestra determinación racional. *Tomamos conciencia de una finalidad en nuestra facultad de representación* que despierta el sentimiento de nuestro destino suprasensible. Respecto de lo sublime nos dice Kant que,

...no representa absolutamente nada de finalidad en la naturaleza misma, sino sólo en el uso posible de sus intuiciones para *hacer sensible en nosotros una finalidad totalmente independiente de la naturaleza...*<sup>104</sup>

La serie dinámica de las condiciones sensibles, a la que pertenecen las otras dos antinomias (en la cuarta no entraremos) que corresponden a las categorías de relación y modo, se refieren a la existencia del fenómeno. Esta serie permite una condición que sea heterogénea, esto es, que no sea parte de la serie, sino que se halle, en cuanto condición inteligible, fuera de ella. Al permitir una condición que no sea fenómeno, se obtiene un resultado distinto de las dos primeras antinomias. En las series dinámicas, al contrario que en las matemáticas, ambas proposiciones pueden ser verdaderas, por lo cual se puede dar satisfacción tanto al entendimiento como a la razón. En las series dinámicas se puede prescindir de la magnitud de la serie de las condiciones, pues no se refieren a un objeto considerado como magnitud, sino sólo a su existencia, por lo cual se atiende sólo a la relación dinámica entre condición y condicionado.<sup>105</sup> Esta condición propia de las series dinámicas permite declarar verdadera tanto la tesis; la 'causalidad por libertad' como la antítesis; la 'necesidad de la naturaleza.' En el caso de la tercera antinomia, la teoría de lo sublime no contradice sus resultados. Al ser ambas proposiciones verdaderas, la teoría de lo sublime hace posible el tránsito de los fenómenos a lo suprasensible, de la necesidad de la naturaleza a la causalidad por libertad. En la experiencia de lo sublime, la intuición de simultaneidad y la idea de libertad trascendental han de servir como función de cambio entre una existencia sucesiva en el tiempo (necesidad de la naturaleza) y la misma como sustraída al encadenamiento causal. (causalidad por libertad) O como nos dice Renaud Barbaras desde el campo de la fenomenología, la *simultaneidad de la presentación* nos proporciona la noción de presencia duradera, el contraste entre el cambio y lo inmutable, entre el tiempo y la eternidad.

En la *Crítica de la Razón Pura*, según vimos, la libertad trascendental no podía ser aceptada, ni rechazada por imposible. Este es el resultado de las antinomias de la Razón Pura. Esta cuestión sólo afecta al saber especulativo; tratándose de lo práctico, advierte Kant, se puede dejar de lado como enteramente indiferente.<sup>106</sup> Aunque Kant minimice el problema, la necesidad de demostrar la libertad trascendental en el mundo

<sup>104</sup> Kant I.: KU 23, Ak V, 246. (cursivas son nuestras)

<sup>105</sup> Kant I.: KrV, A536/564.

<sup>106</sup> Ibid.: KrV, A804/B832.

fenoménico —que precisa todo el edificio crítico— quedaba sin solución. La libertad práctica presuponia esta libertad en el mundo fenoménico. Pero hasta ahora sólo era posible defender el pensamiento de una causa que obrara libremente, pues entre las causas de las cosas como fenómenos no podía ser hallada ninguna determinación de la causalidad que fuera incondicionada: es decir, que fuera capaz de empezar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determinase a la acción. “Con el concepto de libertad en los fenómenos nada puede ser explicado, sino que aquí tiene que servir de hilo conductor el mecanismo natural”.<sup>107</sup>

En la época de Kant, esta era exactamente la situación. Hoy en día, sin embargo, pensamos que ha llegado el momento de proclamar que este vacío en el sistema crítico es llenado por la libertad y espontaneidad que se manifiesta científicamente en las estructuras disipativas. Justamente en ellas, se manifiesta “la libertad de una causa eficiente” pensada por Kant. Un pensamiento que recibe una nueva consideración en la *Crítica del Juicio*, donde se manifiesta, según sabemos, un principio de organización distinto del mecanicismo. Este distinto principio que se enuncia como principio de finalidad de la naturaleza no lo podíamos defender, desde luego, determinativamente, sino sólo reflexivamente. Podemos afirmar, pues, que Kant era consciente de las limitaciones de la ciencia de su tiempo, pero a la vez tenía también conciencia de la necesidad de otro principio que fuera más allá de las formulaciones de su época, que hiciera inteligible la organización de los seres vivos, esto es, la libertad y espontaneidad de la materia (orgánica), al igual que de la creatividad humana. Como ha hecho notar Prigogine, la mecánica newtoniana era ajena al problema de la naturaleza interna o externa de la finalidad organizada; prescinde de las nociones de vida, libertad y espontaneidad.<sup>108</sup> Por todo ello, cabe concluir que el concepto de razón de libertad trascendental, que la razón no pudo entonces establecer más que de modo problemático, como no imposible de pensar pero sin asegurarle realidad objetiva, recibe ahora la comprobación que le faltaba a través de la evolución espontánea que surge en las estructuras alejadas del equilibrio termodinámico. La libertad y espontaneidad que se manifiesta hoy en el mundo de la experimentación como azar organizacional de orden por fluctuaciones, es la contrapartida empírica de la idea de la razón de libertad trascendental, lo cual da lugar a pensar que en este punto la metafísica ha vindicado su pretensión científica.

A través de este largo recorrido le hemos contestado a Husserl la última de las críticas planteadas a Kant. La ‘Analítica de lo Sublime’ ofrece un informe de la

---

<sup>107</sup> Kant I.: KpV, Ak V, 30.

<sup>108</sup> Prigogine I. y Stengers I.: *La Nueva Alianza*, Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 90.

subjetividad basado en la evidencia intuitiva, al mostrar una conexión entre la experiencia estética y la última naturaleza del yo. A lo que apunta la experiencia de lo sublime es precisamente a la dimensión moral de la libertad trascendental, y por tanto, al fondo suprasensible de la subjetividad.<sup>109</sup> Lo sublime es una experiencia que ocasiona auto-conocimiento a través de una reflexión estética. La experiencia de lo sublime ocasiona una reflexión en el sujeto, no en relación al objeto sino en relación a sí mismo. Una correcta estimación de la función de la analítica de lo sublime demuestra la existencia de una conexión entre la experiencia estética y la última naturaleza del yo.

## Parte IV

### Husserl y la Epojé trascendental

#### 4.1 Introducción

Comenzaré haciendo mías las palabras de N. Depraz, filósofa francesa especializada en Husserl, que nos dice: “ lo que vamos a hablar no tiene nada que ver con algo misterioso o esotérico, aunque es cierto que es algo difícil, ‘contrario a la naturaleza’, como Husserl solía decir, algo que está lejos de ser autoevidente, y que supone trabajo... La operación de la reducción implica una praxis concreta que hace uso de ciertos procedimientos... como la conversión reflexiva, la epojé trascendental y la reducción eidética...”<sup>110</sup>

Esta autora nos describe la dinámica estructural del método fenomenológico de la epojé, lo cual facilitará deslindar claramente las distintas fases de este proceso. La descripción de la práctica de *epojé* presentada aquí, nos dice, está inmersa en un proyecto mas amplio que se dirige a recapturar los distintos pasos de un proceso mediante el cual algo viene a mi conciencia clara, algo que me habitaba en una forma que era confusa, opaca, afectiva, inmanente; algo que es pre-reflexivo, y eventualmente se convierte en parte de conocimiento compartido, intersubjetivo. De acuerdo a las disciplinas que intervienen, filosofía, psicología, ciencias cognitivas (CC), tradiciones

<sup>109</sup> Zammito J.H.: *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, University of Chicago Press, 1992, p.278.

<sup>110</sup> Depraz, N., Varela, F. J., & Vermersch, P. :“The gesture of awareness. An account of its structural dynamics.” In M. Velmans (Ed.), *Advances in consciousness research, Vol. 13. Investigating phenomenal consciousness: New methodologies and maps.* Amsterdam, Netherlands: John Benjamins Publishing Company, 2000, pp. 121-136.

Depraz N.: “The phenomenological Reduction as Praxis”, *The view from Within*, edited by Francisco Varela and Jonathan Shear, UK: Imprint Academic, 2002, pp.95-110.



espirituales, hemos llamado a este gesto, reducción fenomenológica, acto reflexivo, darse cuenta, percatarse o atención plena (*mindfulness*).

En la *epojé*, nos dice, prima la dinámica del conjunto que le da el impulso inicial. Es también un movimiento que se mantiene a través de los otros pasos del percatarse, en el sentido de que mantiene la requerida calidad de presencia para tal exploración de la experiencia. Esta descripción no se presenta como un resultado finalizado. Al contrario, es un primer intento en una caracterización temática de una experiencia individual, activada o reactivada individualmente y sujeta a un progresivo e intersubjetivo control. *Epojé* como un acto, es siempre complementado por una evidencia intuitiva resultante y su correspondiente entendimiento, en un ciclo mínimamente auto-suficiente. En otras palabras la *epojé* y la evidencia intuitiva se llaman una a otra. Esta encuentra su acompañamiento natural en la evidencia intuitiva de una fuerte obviedad intuitiva interna.

Elaboraremos, continúa, las tres fases principales que están en el corazón de la *epojé*. Nos dice :

A- Una fase de suspensión del pensamiento habitual y el juicio. Esta es una precondition básica para toda posibilidad de cambio en la atención que el sujeto le da a su propia experiencia y que representa una ruptura con la actitud no examinada o “natural”.

B- Una fase de conversión o redirección de la atención desde el “exterior” al “interior”.

C- Una fase de dejarse –ir, o de receptividad hacia la experiencia.

Nosotros llamamos *epojé* el conjunto de estas tres fases unidas orgánicamente, por la simple razón que las fases B Y C están siempre reactivadas y reactivan la fase A. En este movimiento recursivo, el movimiento de suspenso con el cual comienza el proceso, tiene una cualidad que es diferente cada vez, a cada paso de la estructuración del acto reflexivo.

#### 4.2 Renovación del hombre y de la cultura

Este proceso que vimos anteriormente es una renovación como dice Husserl en *Renovación del hombre y de la cultura* (1922-1924),<sup>111</sup> libro al que le dedicaremos unas líneas. Renovación significa aquí la disposición a someter y transformar la vida bajo la dirección de una decisión voluntaria como respuesta a una situación de crisis de la cultura o de los ideales y convicciones que han orientado una vida personal. El sujeto toma conciencia de la necesidad de una renovación personal en una situación de dificultad o crisis. La renovación sólo es posible a partir de una resolución voluntaria de adoptar una nueva actitud. Husserl reconoce que someter toda la vida a un proyecto es un ideal y que la transformación absoluta es un *telos* que hace las veces de una idea regulativa.

Sin embargo, la autodeterminación como una toma de posición volitiva no es producto de una posición voluntariosa o del azar, sino que supone una especie de “auto-examen” personal y de la capacidad que en el se funda de tomar postura reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida.<sup>112</sup> Mediante el autoexamen el sujeto puede identificar su voluntad, esto es, las tendencias pulsionales, *Streben* (tender o empeñarse), que atraviesan toda la vida de la conciencia, de tal forma que impulsan los actos intencionales; por ello Husserl acuña la expresión de impulso tendencioso y voluntario. Es decir, de la esencia de la vida humana es que discurra constantemente en la forma del empeño y del afán.<sup>113</sup> Una parte básica del autoexamen consiste en el reconocimiento de dichas tendencias y de sus metas. Pero el sujeto, mediante el autoexamen, tiene también la posibilidad de tomar una autodeterminación total y radical que le lleve a cambiar de actitud y dirigir sus acciones hacia dichos fines. Respecto al auto-examen, puntualiza Kant, no debe pasarse por alto el hecho de que cuando la razón se examina a sí misma sin recurrir a agentes extraños, es al propio tiempo juez y acusado: sin embargo como juez, dispone del código de la crítica que ha de capacitarla para juzgarse desde la distancia de uno situado lejos. Pero no solamente el ejercitar la crítica rigurosa de sí mismo en el acto de autoconocimientos es condición previa para el resultado positivo de la autocrítica,

---

<sup>111</sup> Husserl E.: *Renovación del Hombre y de la Cultura*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2002. Se ha dividido en tres etapas la ética fenomenológica, de las cuales, la que nos ocupa aquí, la de la renovación cultural, sirve de transición entre la primera y la última, desarrollada especialmente en los últimos años de su vida en torno a la tesis de su libro, *Crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Recordemos, en esta etapa que nos ocupa, Husserl modifica su enfoque del tema ético al inspirarse del giro teleológico-genético de su filosofía.

<sup>112</sup> Ibid.: p.24.

<sup>113</sup> Ibid.: p.26.

sino que la facultad debe estar estructuralmente en condiciones de realizar la difícil tarea del auto-juicio. El tribunal está en el interior del hombre.<sup>114</sup>

La resolución dirigida a cambiar de actitud no es producto del azar ni producto de un voluntarismo sino es producto de una experiencia decisiva... una experiencia límite. A nuestro juicio, nos dice, esta experiencia sirve como base a las decisiones radicales que orientan y transforman la vida. Kant nos dice en los *Prolegómenos*, al hablar de la experiencia del límite, que se trata de un “conocimiento que todavía le queda a la razón... conocimiento por el cual, sin quedar encerrada dentro de él y sin tampoco extraviarse fuera de él, sino del modo que corresponde a un conocimiento del límite, la razón se limita a la relación de aquello que yace fuera del límite, con aquello que está contenido dentro de él». Un límite es él mismo, “algo positivo que pertenece tanto a lo que está dentro de él como al espacio que está fuera de un conjunto dado, es un conocimiento real y positivo el que adquiere la razón con solo extenderse hasta ese límite; pero al extenderse hasta él de tal modo que no intente superarlo...”<sup>115</sup>

La “transformación de sí” resulta tan decisiva que la vida humana se puede dividir en dos fases, antes y después de la decisión voluntaria y ética. Mediante esta decisión ética el sujeto puede forjar su “auténtica personalidad” como meta que rige sus acciones al modo de una idea regulativa, y además desvelar la teleología oculta en su vida. El sujeto ha comprendido la necesidad de su proyecto, de manera que no puede hacer otra cosa que seguir la determinación descubierta y permanecer firme en su resolución.<sup>116</sup> Esta decisión voluntaria se convierte en “una necesidad individual”, se convierte en una vocación vital. El sujeto aspira a la forma mas alta de vida personal,

<sup>114</sup> Kant I.: MdS, Ak VI, 439.

<sup>115</sup> Kant I.: *Proleg.*59, Ak I, 360-361.

<sup>116</sup> Esta resolución puede decaer debido al cansancio, la pérdida de confianza, o el malestar. En este sentido la renovación consiste en la continua exigencia o lucha contra las tendencias que llevan al sujeto a la servidumbre moral. Husserl E.:Renovación, p.45. Este agotamiento o corrupción, como le llama A.Badiou en su *Ética*, es EL Mal y puede tomar tres formas principales siendo cada una, una perversión de la verdad. a) *traición*- la renuncia a una difícil fidelidad. Esta primera perversión es una cuestión de tentación y fatiga. b) *el engaño o la ilusión* –la confusión de un simulacro de un evento con un evento genuino. La confusión de un necesariamente discurso universal de todo evento genuino con un discurso particular, diferenciador, por ej. el nazismo. c) *La tercera perversión- el terror*. Evoca el dominio del orgullo: para ‘seguir adelante’ el sujeto de una verdad debe resistir la tentación de imponer un absoluto, definitivo orden de verdad. (forzar sus límites) Tal imposición ‘objetivaría la verdad’, lo cual resultaría en una confusión fatal entre dos ordenes distinguidos en todo estadio de su filosofía. (conocimiento objetivo y verdad subjetiva) Incluye como ej. el Estalinismo, y los últimos estadios de la Revolución Cultural China. Estas son las figuras del Mal, un Mal que sólo se convierte en una posibilidad actual gracias al Bien que reconocemos- un proceso de verdad. Badiou A.: *Ethics.*: UK: Verso, 2002. Introducción xii.)

en cuanto intenta alcanzar teleológicamente el ideal de una “vida en el espíritu y en la verdad”. Esto sólo es posible mediante una “*epojé* ética universal”.

#### 4.3 La *Crisis* y la *epojé* ética universal

En sus obras maduras Husserl insiste en que la fenomenología es posible sólo como filosofía trascendental y que ello conlleva un correcto entendimiento de la *epojé*. Esta y la reducción son los pórticos necesarios para este ‘campo’ trascendental, que es un campo de experiencia, un campo de *intuición* directa y aún mas, uno de extensión ilimitada.<sup>117</sup>

Husserl entiende *Besinnung* como una clase de auto-meditación trascendental en lugar de introspección, y la auto-reflexión, en el espíritu de Descartes, requiere llevar a cabo una suspensión de compromisos o *epojé* hacia todas las tradiciones existentes y todos los pensamientos naïve en relación a posturas e ideas filosóficas. “Un naïve objetivismo, abrazado por las ciencias modernas ha llevado a una crisis en las ciencias. La filosofía ha de ser practicada de una nueva manera, que requiere una nueva clase de auto-reflexión. Hay que aplicar la *epojé* trascendental (poner entre paréntesis o exclusión), cuya verdadera función es romper con el mundo y trascender la actitud natural.”<sup>118</sup> La verdadera filosofía, que opera con vigilancia trascendental provista por la *epojé* es necesaria para prevenir una caída en el naturalismo, positivismo y objetivismo, entendidas propiamente como formas de pérdida o distorsión de la subjetividad.

En la *Crisis*, Husserl no comienza desde la postura del ego aislado que medita, como en las *Meditaciones Cartesianas* (1931), sino que comienza desde la experiencia del mundo, desde la ‘posesión natural del mundo’. “El mundo de la vida en el que vivimos de forma naïve será bajo la *epojé* trascendental transformado en un fenómeno trascendental. Su nuevo enfoque trascendental implica una ‘reforma radical en nuestra manera de mirar al mundo.’<sup>119</sup> El error del objetivismo tradicional fue asumir el mundo pre-dado como primariamente existente, mientras lo que es primario es la subjetividad (trascendental) que lo lleva a cabo. Esta funcionalidad subjetiva, o, en otras palabras las condiciones trascendentales que hacen la vida posible (como una vida en común en un mundo compartido), solo puede ser descubierta por un cambio deliberado de dirección o de orientación en intención, uno que pertenece, en sí mismo, a la naturaleza de la vida trascendental.

<sup>117</sup> Husserl E.: *Crisis*, p. 219. (traducción nuestra)

<sup>118</sup> Ibid., p.60. (traducción nuestra)

<sup>119</sup> Ibid., p.221. (traducción nuestra)

La reducción trascendental nos abre, de hecho, a una experiencia completamente nueva que podemos continuar sistemáticamente. A través de la reducción trascendental, la *absoluta* subjetividad, que funciona oculta, es traída a la luz con toda su vida trascendental. Se descubre el campo de la conciencia intencional y se describe como pura, esto es, sin contenido empírico. “Husserl insiste que el revelar la conciencia en su pureza requiere la reducción fenomenológica trascendental. Reflexionar sistemáticamente en la naturaleza de la actitud natural requiere el poner entre paréntesis (la *epoché* ‘universal’ o reducción trascendental), de todos nuestros compromisos en el mundo de hechos, incluyendo toda ‘creencia en el mundo.’ Esta reducción es tan radical que el sujeto reflexionante que practica la *epoché* no debe ya considerarse a sí mismo o misma, como un sujeto humano en el mundo real. Todo vínculo con una vida humana mundana ha de ponerse entre paréntesis. El efecto de la *epoché* es precisamente el excluir todo lo humano y todas las presuposiciones relativas a la subjetividad psicológica.”<sup>120</sup>

“No sólo es la naturaleza humana puesta a un lado bajo la *epoché* sino que el *mundo* también pierde su estatus ontológico como actual (conferido por la actitud natural) y se convierte en el *mundo como fenómeno*.”<sup>121</sup> Fue la radical exclusión del mundo por Descartes lo que llevó al descubrimiento del *cogito ergo sum* y a su vida de experiencias. Ello le confiere significado a toda la filosofía moderna, y es el motivo por el cual Husserl utiliza el término trascendental en relación al cuestionar regresivo inaugurado por Descartes. Este es el motivo de las últimas fuentes de toda la formación de conocimiento, el motivo del sujeto que reflexiona sobre sí mismo y su vida de conocimiento...

Husserl insistirá que la filosofía trascendental es una ‘últimamente fundada filosofía universal’ fundada en mi propio yo. Nunca abandona la aseveración de que la conciencia trascendental tiene *ser absoluto*. “Habiendo llegado al ego, uno se percata de estar dentro de una esfera de auto-evidencia de tal naturaleza que cualquier intento de inquirir detrás de ella sería absurdo.”<sup>122</sup> Husserl nunca abandona su compromiso con la prioridad ontológica del ego trascendental como ese que constituye el mundo, y por tanto, tiene primacía sobre el mundo.

---

<sup>120</sup> Ibid., p.228. (traducción nuestra) Estas características son parte igualmente de la contemplación estética que tiene lugar en la experiencia de lo sublime. Es decir, la revelación de la absoluta subjetividad, implica en ambos casos, la ruptura de la actitud natural, donde hay una exclusión del mundo, se deja atrás todo lo humano y la vida se vive en un nuevo registro.

<sup>121</sup> Ibid. (traducción nuestra)

<sup>122</sup> Ibid., p.230. (traducción nuestra)



Bajo esta *epojé* mas radical, continúa Husserl, todos los compromisos epistémicos son suspendidos 'de un golpe', cambiando el 'índice' bajo el que operan. Esto sirve para interrumpir la actitud natural: 'todos los intereses naturales son puestos fuera de juego,' pero mi corriente de conciencia permanece, y el mundo correlacionado permanece *mi* mundo. Como dice Husserl, en primer lugar la *epojé* trascendental y la reducción relevan la subjetividad trascendental de su auto-ocultación y la elevan a una nueva posición, la de auto-consciencia trascendental. El resultado inevitable es que la vida mundana natural es vivida en un nuevo registro, consciente de las operaciones trascendentales que la hacen posible. El ego natural es como iluminado por el espectador trascendental.

Husserl llama 'transposición' el surgir el ego trascendental en la reducción fenomenológica, Carr lo traduce como transformación, inversión etc., que se requiere para darle la vuelta a nuestra perspectiva de actitud natural y ciega aceptación. Según Fink, el problema trascendental surge de dar la vuelta alrededor del foco natural de la conciencia. Nos dice en otro lugar:<sup>123</sup> "el que reflexiona sobre sí mismo es conducido de vuelta hacia una vida mas profunda en la cual surge toda la validez del mundo, incluida la "validez de uno mismo" como hombre en el mundo. A través de esto, el espíritu se hace accesible en una profundidad suya, que en virtud de la captación de "sí mismo" como hombre, siempre mantiene oculta; el queda descubierto en la profundidad "concreta" de su existencia, la cual constituye la validación del mundo. Así la experiencia fundamental reconduce hacia el fondo de un "yo" nunca dado de antemano mundanamente sino que sostiene todo darse el mundo de antemano." Después de la aplicación de la reducción, nos dice Husserl, toda experiencia es todavía mi experiencia, estoy supuesto a haber dejado atrás todo lo *humano*. Esta es la profunda concepción cartesiana de Husserl. El ego es lo que permanece estable y conecta el punto de vista de lo natural a lo trascendental. Es la continua presencia del yo a través de los dominios natural y trascendental que permiten la continuación de nuestra experiencia.

---

<sup>123</sup> Fink E.: "¿Que se propone la filosofía de Edmund Husserl?" *Diálogos*, Revista del departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Año XXV, no., 56, 1990.

#### 4.4 Caída de los tres Prejuicios Programáticos

Según nos recuerda el profesor Alvarez Falcón, Merleau Ponty en una de sus notas de trabajo de *Le Visible et le Invisible*, nos habla de la ‘caída de los tres prejuicios programáticos de la ortodoxia fenomenológica.’<sup>124</sup> Con la caída de dichos prejuicios hay un acercamiento entre la estética kantiana y la ética de Husserl.

En el *primero* de dichos prejuicios denunciará Merleau Ponty el bloqueo del análisis husserliano por el marco de los *actos* que le impone una filosofía de la *conciencia*. Una filosofía de los *actos* de la conciencia parecía ser, en principio, incompatible con una fenomenología de la *pasividad*... Merleau Ponty advertía de la necesidad de retomar y desarrollar esta intencionalidad ‘latente’, o ‘secundariamente pasiva,’ que le parecía ser una intencionalidad *interior al ser* y que aparentemente no era compatible con la fenomenología de los *actos* de conciencia. Merleau Ponty asoció la síntesis pasiva de la intencionalidad ‘latente’ con la obra del cuerpo, asegurando así la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida.

Para nuestro filósofo esta ‘pasividad’ era un investir, un ser ‘en situación’, y esta intencionalidad operante’ que aparecía como condición de posibilidad de la intencionalidad de acto o tética, anterior a toda tesis o a todo juicio, constituía un...“logos del mundo estético, un arte escondido en las profundidades del alma humana...”

Husserl parece reanudar la *Crítica del Juicio* cuando habla de una teleología de la conciencia de donde vendrá el desmoronamiento del citado prejuicio encubierto por el marco clásico de una filosofía de la conciencia, de una teleología de la intencionalidad. “No se trata de dar a la conciencia humana el doble de un pensamiento absoluto que, desde fuera, le asignaría sus fines. Se trata de reconocer la conciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse; y el mundo como este individuo pre-objetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta.”<sup>125</sup>

En este sentido, nuestro autor interpretará la distinción entre la intencionalidad del acto y esa otra intencionalidad que parece constituir la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, es decir, aquella que se va a exhibir en nuestros deseos, en nuestras evaluaciones, en nuestro paisaje, y siempre de un modo mas claro que el propio conocimiento objetivo.<sup>126</sup>

<sup>124</sup> Alvarez Falcón L.: “Phantasia y experiencia estética. Los límites de la vida subjetiva”, en *La sombra de lo Invisible*, L. Alvarez Falcón (coord.), Madrid: Editorial Entelequia, 2011, pp. 109-117.

<sup>125</sup> Ibid., p.112. Véase I.5.2: Finalidad sin fin en la estética kantiana.

<sup>126</sup> Ibid.

En el *segundo* de los grandes prejuicio programáticos, nuestro autor comenzará a poner en tela de juicio la suposición de una estructura universal de la conciencia ligada a un modo universal de temporalización... Sus descripciones, nos dice, mostrarán la ruptura del modo universal de temporalización en el presente vivo y originario. Tal ruptura nos conducirá a la “zona de lo fundamental”, origen anterior a toda organización y sobre la que debe reposar todo lo constituido... Se desplomará todo el entramado de determinaciones y referencias en el que la subjetividad está acostumbrada a orientarse... En la superación del tiempo físico objetivo la obra de arte romperá su continuidad. Será acontecimiento puro y no desplegable en el flujo temporal, el del tiempo continuo de los objetos estables, cuyos horizontes habrán quedado ya destruidos entre sí. Su *ser* será un puro *aparecer*.<sup>127</sup>

La citada ‘intencionalidad sin operación constituyente’ se convertirá en la línea oblicua, la desviación que recorre y atraviesa la continuidad uniforme y homogénea del tiempo. En los juicios sobre lo sublime matemático, y dicho de una forma mas prosaica, esta operación de ruptura, según vimos, se produce mediante la anulación del tiempo sucesivo, debido al enorme esfuerzo de la imaginación por comprender en un todo y en un momento de tiempo lo que ha requerido cierto tiempo en su aprehensión sucesiva, y da lugar a que se manifieste explícitamente la relación de simultaneidad. Repito lo que dice Renaud Barbaras igualmente desde el campo de la fenomenología; la *simultaneidad de la presentación* nos proporciona la noción de presencia duradera, el contraste entre el cambio y lo inmutable, entre el tiempo y la eternidad.<sup>128</sup>

El *tercero* de los prejuicios programáticos, o dogmas básicos sobre los que descansaba la ortodoxia husserliana, el privilegio teórico asignado siempre a la *percepción* frente a otros registros arquitectónicos, comenzará a ser puesto en duda. Nos habla de la experiencia muda y solitaria en la que el artista va a situar sus imágenes. La imagen revelará ese fondo de naturaleza inhumana en una *perception primordiale*... que se sustraerá al monopolio de la conciencia perceptiva, del sentido intencional, de la continuidad del espacio y del tiempo de los objetos estables. En la experiencia del arte un *modo de aparición* surgirá de manera fluctuante y en *ruptura* con relación a la continuidad del presente del tiempo perceptivo... El registro de la percepción, llevado hasta el límite contribuirá al acceso...de un orden naciente, un retorno a las fuentes

<sup>127</sup> Ibid., pp.113-115.

<sup>128</sup> Véase III.I.4.4: Experiencia de simultaneidad en los sublime matemático.

mismas del sentido en el momento mismo de su génesis. El primado de la percepción quedará en entredicho.

#### 4.5 Reflexiones finales

Sólo quisiera exponer brevemente un problema, a mi parecer, no clarificado por la ética husserliana. Dicho de forma concisa por el propio Husserl, “la crisis de la cultura contemporánea, como crisis radical y general de la humanidad europea, se debe a un fallo de su propia racionalidad. Esta no ha impulsado una cura para la enfermedad psíquica y moral de nuestro tiempo por la *crucial negligencia de la contribución subjetiva a la experiencia del mundo.*”<sup>129</sup> El impulso de renovación surge precisamente, según Husserl, por una crisis existencial ante esta situación de crisis general. El trabajo para poder ver esta crisis es tarea de la reflexión filosófica. Esta debe volver la mirada hacia ese horizonte de ‘oscuridad’ el cual está constituido por esa dimensión no consciente de intereses, pulsiones e instintos que determinan las tomas de posición teóricas, valorativas y volitivas.<sup>130</sup> Que la subjetividad logre auto determinarse racionalmente significa que ella logra identificar un ideal de vida. Sólo por esta vía puede el individuo llegar a desarrollar lo más auténtico de su ser humano, esto es, llegar a desplegar todo su potencial disponible e insospechado. Esto es posible mediante la epojé ética universal.

298

La renovación, según Husserl, prácticamente pertenece a la esencia de la vida humana. Es un proceso, nos dice, que está asociado con la depuración de sí, esto es, con el intento subjetivo de ganar claridad sobre sí mismo, respecto de lo que el sujeto se propone porque lo quiere realmente. Sin embargo, también nos dice, que este tipo de decisión se puede realizar muy pocas veces en la vida. La renovación exige una especie de lanzarse para alcanzar la otra orilla del abismo...

Como sabemos, este tipo de decisión requiere de una experiencia espiritual percibida por el ser humano desde tiempos inmemoriales y llamada experiencia cumbre o experiencia numinosa por Jung. Entiende por ello, un sentido de lo sagrado y lo santo que está asociado a procesos profundos de la psiquis. Este tipo de experiencia también ha sido llamada mística por la disolución de las fronteras personales y la sensación de unión con todo el universo. Pero la opinión que ha predominado en la psiquiatría tradicional y en el público en general es que cualquier desviación de la percepción común es patológica.

<sup>129</sup> Husserl E.: *Crisis*, p.9. (traducción y cursivas nuestras)

<sup>130</sup> Husserl E.: *Renovación del hombre y de la cultura*, p.4.

El problema persiste. Aún hoy, no sabemos donde hemos de situar la experiencia de lo sublime o de la epojé ética universal. Rudolph Otto, (1869-1937), eminente teólogo protestante alemán, en su libro *Lo Santo*, ha identificado esta categoría como filosófica, psicológica, teológica y científica como en el caso de la neuroteología. Al identificar lo santo como *Mysterium Tremendum et Fascinans*, su origen dista de ser producto de discursos racionales y se acerca más a intuiciones irracionales. Toma como eje la epistemología de la filosofía kantiana y describe esta experiencia como lo sagrado, como una experiencia de lo sublime. Es preciso resaltar que Otto no considera directamente este sentimiento como una forma de conocimiento sino como una intuición. Es decir, que entiende la experiencia de una ruptura de la homogeneidad de la naturaleza al igual que la experiencia mística, como una experiencia religiosa.

Wilhem Reich, (1897-1947) médico, psiquiatra y psicoanalista austriaco-estadounidense, discípulo de Freud. Le menciono porque hace la distinción importante para nuestro tema entre la mística y el conocimiento. El misticismo, en el sentido más literal del término, no es sino, para él, el cambio de las percepciones sensoriales por algo irreal que no pertenece a este mundo. El misticismo está enraizado en el bloqueo de sensaciones orgánicas directas y en el reaparecer de estas sensaciones en la percepción patológica de “poderes sobrenaturales.”

Abraham Maslow, (1908-1970) psicólogo humanista, ya más cercano a nuestro tiempo, fue el primero en estudiar la experiencia cumbre de manera sistemática. Fue el líder de la escuela humanista de psicología que surgió en los años 1950-1960. Al final de los años sesenta compartió con S.Grof, el movimiento de la psicología transpersonal. Se dedicó en los últimos años de su vida a desarrollar una filosofía y una ética humanista donde destacaba la auto-realización.

Pienso que a través de lo dicho podemos situar las experiencias de lo sublime y de la epojé trascendental en el lugar que les corresponde. Se trata de experiencias de conocimiento, no místicas, insertas en un marco filosófico-teleológico y como tales, dirigidas hacia la búsqueda inconsciente de conocimiento del yo; su función y su lugar en el mundo. Pero hemos de recordar que en la estética se trata de los juicios reflexivos. El principio de finalidad concierne meramente a la posibilidad de las cosas y es la legalidad de una conexión, en sí contingente, de una diversidad.<sup>131</sup> Así, pues, tanto en

131 Kant I.: Kant I.: EE V111, AK XX, 226-229.

132 Véase Derrida J.: *Dos ensayos*, Barcelona: Anagrama, 1972.—Durozoi J.: *Artaud: La enajenación y la locura*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1975. -- Sontag S.: *Aproximación a Artaud*, Editorial Lumen, 1976.

133 Deleuze G., Guattari F.: *El Anti-Edipo, Capitalismo y Esquizofrenia*, Editorial Barral, p.137, 1973.



los juicios teleológicos como en los reflexivo-estéticos, necesidad (necesidad trascendental en relación a las facultades de conocer del sujeto y, por lo tanto, dependiente por completo de nuestro entendimiento) y casualidad (su finalidad no es necesaria, sino contingente), necesidad y casualidad, repito, vuelven a encontrarse, con la diferencia de que en el caso de los juicios reflexivo-estéticos este encuentro está caracterizado por un sentimiento de placer. Lo mismo que en los juicios teleológicos, es la unión de lo contingente y lo necesario lo que nos hace pensar en el teleologismo, y lo que en los juicios reflexivo-estéticos produce la sensación de agrado. Al ser esta experiencia necesaria pero al mismo tiempo contingente, ello implica que su posibilidad depende de crear las condiciones para su producción (estética de la productividad) y que no sea un episodio dramático y desgarrador como el de A. Artaud<sup>132</sup> y de tantos otros. Según G. Deleuze<sup>133</sup> la verdadera salud mental implica, de un modo o de otro, la disolución del ego normal. Esto podría ser, nos dice, la curación natural de esa extraña integración.

El camino a seguir es, como dijimos al principio y nos recuerda Husserl en la *Crisis*, el de la interioridad del hombre. De las cenizas de un gran cansancio, nos dice, surgirá el fénix de una nueva interioridad de la vida... la *Innerlichkeit* habría de restaurar una vida de objetividad auto-crítica racional consciente. Esta nueva ciencia del espíritu humano que se perfila ha de entrar en contacto con la interioridad de cada cual.

## Bibliografía

- Atlan H.: *Entre le cristal et le fumée*, éditions du Seuil. (1979)
- Alvarez Falcón L.(coord.): *La Sombra de lo Invisible*, Madrid: Editorial Entelequia. (2011)
- Badiou A.: *Ethics: An essay on the understanding of Evil*, Verso. (2001)
- Bauman Z.: *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell Publishing. (1973)
- Bohm, D. y Peat, D.: *Ciencia, Orden y Creatividad*, Barcelona, Editorial Kairós. (1988)
- Cassirer, H. W.: *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*, NuevaYork: Barnes and Noble. (1970)
- Cohen, T. y Guyer, P.: *Essays in Kant's Aesthetics*, The University of Chicago Press.(1982)
- Colombetti G., Stewart J.: *Enaction: Towards a new paradigm for cognitive science*. Massachusetts Institute of Technology. (2010)
- Colón I. : *La aventura Intelectual de Kant*, Madrid: Biblioteca Nueva. (1996)

- Descartes R.: *Oeuvre*, La Correspondencia entre Descartes y H. More, vol. V, traducción castellana Dolores Escarpa Sánchez Garnica.
- Deleuze G.: *Kant's Critical Philosophy*, University of Minnesota Press. (1990)
- Ehrenzweig A.: *El Orden Oculto del Arte*, Barcelona: Editorial Labor. (1973)
- Gadamer H. G.: *La Actualidad de lo Bello*; Introducción por R. Argullol, Barcelona: Ediciones Paidós, Ibérica, SA (1977)
- Gil Vila F.: *La cultura Moral Postmoderna*, Madrid: Ediciones Sequitur. (2001)
- Guyer P.: *Kant and the Experience of Freedom, Essays in Aesthetics and Morality*, Cambridge University Press. (1993)
- Heidegger M.: *Kant y el Problema de la Metafísica*, México: Fondo de Cultura Económica.(1986)
- Henrich D.: *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, California: Stanford University Press. *The Unity of Reason , Essays on Kant's Philosophy*, edición e introducción Richard Velkley, Cambridge: Harvard University Press. (1994)
- Husserl E.: *Renovación del Hombre y de la Cultura*, cinco ensayos, Barcelona: Editorial Anthropos. (1992)
- Crisis of the European Sciences and Transcendental Philosophy*, translated by Dermot Moran, Cambridge University Press. (2012)
- Jonas H.: *El Principio Vida, Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, S.A. (2000)
- Kant I.: *Crítica del Juicio 1790*, traducción y prólogo por M.García Morente, Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral.(1981)
- Crítica de la Razón Pura 1781,1787*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Rivas, Madrid, Ediciones Alfaguara. (1983)
- Crítica de la Razón Práctica, 1788*, traducción de E. Miñana y M.García Morente, Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral. (1981)
- Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres 1785*, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral. (1981)
- La Religión dentro de los límites de la mera Razón 1793*, traducción, prólogo notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Alianza Editorial, (1981)
- Metafísica de las Costumbres 1797*, estudio preliminar de Adela Cortina, traducción Adel Cortina y Jesús Conill, Editorial Tecnos. (1999)
- Los Progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff 1804*, traducción y estudio preliminar d Felix Duque, Madrid, Editorial Tecnos. (1982)
- Primera Introducción a la Crítica del Juicio 1794*, traducción de José Luis Zalahard, Madrid: Visor. (1987)
- Prolegómenos a toda Metafísica Futura que pueda presentarse como Ciencia, 1783*, traducción prólogo y notas de Mario P. M. Caimi, Buenos Aires, Editorial Charcas. (1984)
- Lacan J.: *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, Libro II, Barcelona: Ediciones Paidós. (1964)
- Lenoir T.: *The Strategy of Life, Teleology and Mechanics in 19th century Biology*, University of Chicago Press. (1989)
- Lorenz K, y, Wuketits F.M.: *La Evolución del pensamiento*, Barcelona: Editorial Argos Vergara. (1984)
- MacFarland J.D.: *Kant's Concept of Teleology*, University of Edinburgh Press. (1970)
- MacMillan, R.A C.: *The Crowning Phase of the Critical Philosophy. A Study in Kant's Critique of*

- Judgement*, MacMillan and Co., Limited. (1912)
- Paton H.J.: *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press. (1971)
- Prigogine I.: *¿Tan sólo una ilusión?*, Barcelona, Editorial Tusquets. (1983)
- Lois du Chaos*, Flammarion. (1994)
- y Stengers I.: *La Nueva Alianza. Metamorfosis de la Ciencia*, Madrid: (1983)
- Entre Le Temps et le Éternité*, Librairie Arthème Fayard. (1988)
- Rasmussen D., Editor: *Universalism vs. Communitarianism*, MIT Press. (1990)
- Sensun O., Editor: *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge University Press. (2013)
- Torretti R.: *Manuel Kant. Estudio sobre los Fundamentos de la Filosofía Crítica*, Ediciones de la Universidad de Chile. (1967)
- Vattimo G.: *The End of Modernity*, John Hopkins University Press. (1980)
- Velkley R.L.: *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press. (1989)
- Zammito J. H.: *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, University of Chicago Press. (1992)

#### ARTÍCULOS

- Aquila R.E.: "Unity of organisms, unity of thoughts and the unity of the *Critique of Judgement*", *The Southern journal of philosophy*, vol. 30 supplement. (1992)
- Artola J. M.<sup>a</sup>: "Kant en la Interpretación de Heidegger", *Anales del Seminario de Metafísica*, XII. (1977)
- Barbaras R.: "F. Varela: A new idea of perception of life". *Phenomenology and the cognitive sciences*. (2002)
- Caimi P. M.: "El Aire es Elástico", *Revista de Filosofía*, núm. 2. (1989)
- Depraz N., Varela F. J., & Vermersch P.: "The gesture of awareness. An account of its structural dynamics." In M. Velmans (Ed.), *Advances in consciousness research, Vol. 13*. Investigating phenomenal consciousness: New methodologies and maps. Amsterdam, Netherlands: John Benjamins Publishing Company, (2000)
- Groves C.: "Teleology without Telos: Deleuze and Jonas on the living future". *Mittle European Foundation*, Bolsano, Italy. (2006)
- Juarrero Roqué, A.: "Self Organization: Kant's Concept of Teleology and Modern Chemistry", *Review of Metaphysics*. (1985)
- Kerkhoff M.: "Kant, el Momento Sublime," *Diálogos*, núm. 52. (julio 1988).
- Pinillos J.L.: "Ética y postmodernidad" *Anales de la academia de ciencias morales y políticas*. Año XL número 13. (1955-1956)
- Varela F.: "Ethical know how, action, wisdom and cognition". <http://cepa.info/2119>
- "The renchantment of the concrete. Some biological ingredients for a nouvelle cognitive science". <http://cepa.info/1996>
- Weber A., Varela F.: "Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic foundations of biological individuality", *Phenomenology and the Cognitive sciences*. (2002)

## Apéndice- Anton Ehrenzweig : *El Orden Oculto del Arte*

Anton Ehrenzweig (1908- 1966) nació en Viena y aunque estudió leyes, psicología y arte, luego del conflicto bélico, fue profesor de arte en Londres y dedicó su vida a dar conferencias y al estudio de la mente creadora. Su libro más importante, *El Orden oculto del arte*, (1967), en el cual nos centraremos, publicación póstuma, se ha seguido publicando ininterrumpidamente.

La significación para nuestro trabajo radica en que Ehrenzweig, aunque parte de Freud, su labor es una profundización de los estudios de éste. Toma en cuenta los elementos espontáneos (controlados sólo inconscientemente)- la grafía y la textura artística- tanto en las artes visuales como en la música, a las que no se les puede identificar como condensaciones, desplazamientos, etc. Introduce el concepto de una indiferenciada matriz que no es un hecho físico susceptible de demostración directa. Solo podemos exponer a la inspección sus derivaciones conscientes como son los conglomerados, condensaciones raras, desplazamientos ilógicos y no su indiferenciada estructura. Esta matriz indiferenciada, por su misma estructura, cae más allá de nuestros poderes de imaginación. Esta es una de las principales teorías de Ehrenzweig. “De ordinario, los impulsos y las imaginaciones se reprimen y relegan al inconsciente a causa de su inaceptable contenido. Aquí sostengo que unos y otros pueden hacerse inconsciente en virtud tan sólo, de su indiferenciada estructura. Ello supone una ampliación del término inconsciente”

El error de Freud fue que llamó estructuras del proceso primario a meras distorsiones articuladas de las imágenes superficiales que se deben a la subyacente indiferenciación de la fantasía verdaderamente inconsciente. Ehrenzweig se apoya en los estudios de Marion Milner en cuanto a la revisión drástica a que se está sometiendo el proceso primario como arcaica y enteramente irracional función del inconsciente profundo. Cuando se habla ahora de estructuras del proceso primario se han de incluir sólo las condensaciones fluidas y de libre interpenetración que se hallan en la indiferenciada matriz y cuya misma estructura es indiferenciada. Sólo ésta puede reconciliar en su más amplia estructura la total ambigüedad del proceso primario. En un breve resumen esbozaré las principales teorías de Ehrenzweig. 1) La imagen verdaderamente inconsciente, siempre que logre colarse en el campo de la conciencia o lo romperá o lo oprimirá, haciéndolo descender a un nivel indiferenciado de la atención en que esa imagen pueda hallarse a sus anchas. Las imágenes indiferenciadas sólo asistirán a la razón si se las mantiene al nivel de esta búsqueda inconsciente, en

cuyo caso se le robará a la conciencia superficial parte de su carga energética. Este cambio en el funcionamiento del ego produce una mirada fija y perdida.

2) Distingue Ehrenzweig entre la indiferenciación, que es la estructura estática del imaginar inconsciente y la desdiferenciación. Esta última es el proceso dinámico a través del cual el ego dispersa y reprime las imágenes superficiales, siguiendo un curso cuya intensidad aumenta dentro de ciertos límites críticos. Entre los sistemas consciente, preconsciente e inconsciente no hay líneas divisorias netas sino sólo una suave transición con dos o tres umbrales críticos. La transición produce primero experiencias de 'vaguedad' luego una gradual disolución del tiempo y el espacio precisos y por fin, cuando se ha pasado el último límite crítico, verificase la completa blancura o vaciedad, repleta no obstante de una intensa experiencia emotiva: la tan ponderada "vacuidad llena" que caracteriza la visión profunda. Se debe insistir, nos dice Ehrenzweig, en que el ego al dispersar y reprimir las imágenes superficiales, actúa autónomamente, es decir, con independencia de las presiones del ello, pero no en disociación de las fantasías del ello. La percepción pone aparte, desde el principio, una gran porción, acaso la mas grande, de su funcionamiento como una subestructura subliminar inconsciente en que la fantasía ello puede penetrar fácilmente. Esta facilidad de penetración se explica por la extrema indiferenciación de la visión inconsciente. Su vasto campo que lo abarca todo, puede utilizar las formas de casi todos los objetos como punto de reunión para construir inmensos conjuntos de otras imágenes que para la visión analítica gnestáltica consciente nada tienen en común. La tesis del autor es que la visión de la realidad no se basa en la interpretación de ningún esquema abstracto, sino en la atracción libidinosa hacia la realidad concreta.

3) Nunca se ha dejado de reconocer que el proceso primario es totalmente indiferenciado. El simbolismo inconsciente no distingue entre los opuestos, desplaza lo significativo a lo insignificante, condensa rasgos incompatibles e ignora la secuencia racional del espacio y del tiempo. Lo que no se ha advertido bastante es que las percepciones inconscientes habidas al nivel del proceso primario construyen unas estructuras seriales disyuntivas (posibilidades mutuamente exclusivas) tan amplias que pueden albergar con facilidad esos conceptos contradictorios, disyuntivos de la fantasía del proceso primario. Lejos de ser caótico, el proceso primario contrapone precisamente al indiferenciado contenido id, estructuras seriales del mismo grado de indiferenciación. El aceptar la desdiferenciación como un exacto principio estructural de la percepción y la imaginación inconsciente permite eliminar la tacha de caótico que desde hace mucho tiempo se le suele adscribir al proceso primario. No tiene por qué llamarse regresión a esta descomposición periódica de la superficie. Se la describe



mejor como la creación de una matriz totalmente nueva cuya indiferenciada estructura está hecha para cumplir un cometido particular.

4) Distingue Ehrenzweig varios estadios en el proceso completo de la creatividad. *En el primero, el estadio esquizoide* de la fantasía poemagógica (poema, que significa toda clase de producción creadora) se da la proyección de las partes fragmentadas del ego en la obra. Estas son sentidas por el artista como fragmentarias, accidentales, ajenas y oprimidas. La libre proyección se encuentra asediada por ansiedades persecutorias esquizo/paranoides, que se provocan al contemplar en la obra esta fragmentación. En el niño se dan de igual forma estas ansiedades. Ha sugerido el autor que precisamente en la latencia en vez de proyectar las partes divididas y separadas del ego en un vacío se va preparando en su inconsciente un útero para acumular dentro, reprimiéndolas, las porciones de su fragmentado material. Después de transformado en representaciones simbólicas, el material reprimido puede volver a reintroducirse en el ego superficial. En muchos, las ansiedades llevan al excesivo rompimiento del ego y a masivas y no dirigidas proyecciones en el vacío. Esta disipación de la sustancia del ego puede dar por resultado su permanente miseria y debilitación.

*En el segundo estadio* se topa Ehrenzweig con el nivel maníaco-oceánico, al cual Freud no le dio crédito. Hoy en día se considera que forma parte de toda creatividad. Comienza la intuitiva búsqueda inconsciente que integra la subestructura del arte. La obra actúa como un seno receptor, integra los fragmentos en un conjunto coherente, la inconsciente estructura de la obra de arte. Análogamente, en la indiferenciada matriz del inconsciente del hombre creador se prepara otro seno para que prosiga dentro del ego la tarea integradora. El propio inconsciente sirve de 'seno materno' para recibir las partes separadas y reprimidas de su personalidad consciente. En este estadio secreto se producen fructíferas desdiferenciaciones y oceánicas fusiones de carácter esencialmente maníaco. Todos los opuestos se fusionan, muerte y renacimiento vienen a ser la misma cosa y desaparecen las diferencias entre padre e hijo y entre los sexos. Temporalmente, toda división queda anulada. Este nivel oceánico corresponde a la imagen de Jung, del mandala y su arquetipo del niño divino autocreador. Este nivel es el más profundo de todos y falta en absoluto de estructura. Sentimos que nuestra existencia individual se esfuma y desvanece para unirse místicamente con el universo.

*El tercer estadio de la reintroyección.* En este estadio parte de la oculta subestructura de la obra vuelve a entrar en un nivel más alto en el ego del artista. Con ello enriquece y fortalece su ego superficial. El estrecho enfoque de la percepción de superficie no puede abarcar el campo más extenso de la imagería indiferenciada. Esto explica por qué el resultado final de la labor creativa nunca alcanza la total integración que es

posible en la segunda fase oceánico-maníaca de la creatividad. Consecuencia de ello es la angustia depresiva que puede surgir, al parecer caótica al análisis consciente la indiferenciada subestructura, pero estas no son de cariz obsesivo (paranoide-esquizoide) como lo eran en el primer estadio de la proyección fragmentaria. La ansiedad tiende a ser depresiva entreverándose con la aceptación de las imperfecciones con la esperanza de una futura integración. Esta esperanza corresponde a la realidad psíquica pues la expuesta subestructura en apariencia caótica (los hasta entonces inconscientes componentes de la obra) será articulada por la revisión del proceso secundario. El reingreso en el ego superficial implica una revisión secundaria. Esta se convierte en la superestructura consciente del arte. Se produce de este modo un cambio entre los elementos conscientes e inconscientes que componen la obra, así como los niveles de percepción consciente e inconsciente en el artista. Los procesos internos y externos de la integración son aspectos distintos del mismo e indivisible proceso de la creatividad.

Todas y cada una de las tres fases de la creatividad, que incluyen proyección, fragmentación, desdiferenciación, integración y reintroyección van asociadas al tema central de la muerte y el renacer, del atrapamiento y liberación destacados por Frazer en *La Rama Dorada*. Estas imágenes del 'dios moribundo' son analizadas por Ehrenzweig en un sin número de obras como formando parte de la personalidad creadora. A la vez, de las investigaciones de Marion Milner subraya Ehrenzweig el hecho de que la muerte ha de afrontarse primero, que hay que pasar por la experiencia del morir antes de alcanzar de modo fructífero el nivel maníaco-oceánico de la liberación y del renacimiento. La extrema experiencia maníaca de la muerte, concuerda con la extrema desdiferenciación donde los opuestos no tienen sentidos diferentes. Tal fusión, que es parte de la exploración inconsciente, prepara el escenario para la reintroyección del fragmentado yo y el posterior resurgir a la vida. Este papel constructivo de la fusión maníaca es muy importante en el trabajo creador. El hombre no creador es incapaz de resistir la auténtica experiencia de autodestrucción que acompaña el ritmo creativo del ego en su navegar corriente abajo y se aferra a sus funciones de superficie. El ritmo de su ego no se hace profundo, niega por lo tanto el fluir del tiempo y la existencia de la muerte como hecho emocional. No se trata de la aceptación intelectual de la muerte, pues esta no cuenta mientras permanece mudo el instinto de muerte como parte de la realidad.

Durante nuestra existencia la vida de nuestra fantasía inconsciente es nutrida con nuevas imágenes por el ritmo cíclico de la desdiferenciación del ego que introduce nuevos materiales en la matriz de la imaginación. Se puede decir que el desarrollo

libidinoso del ello guía la diferenciación de la percepción del ego. La desdiferenciación es doblemente determinada, se atiene a las exigencias de la irracional fantasía id y a las necesidades de la racional tarea objetiva en que se ocupa. De este modo, construyendo la obra de creación externa, integra por dentro el fragmentado ego.

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA