

IMAGINACION TRANSCENDENTAL E IMAGINACION POETICA*

Felipe Martínez Marzoa

Abstract

The text is that of a lecture given in May 1987.

The duality which in the "Critique of pure reason" is expressed in the terms of "sensation" and "concept" or "sensibility" and "understanding" appears as that of the two facets or components of something "unique", the two "trunks" of a "common root". In this respect the lecture puts forward significant differences between, on the one hand, texts which are found in the edition A, included purposely those which remain in B, and on the other hand new texts of the edition B. This means of establishing the differentiation suggests that some modifications undertaken in B, for fundamental reasons could not be carried out consistently through the whole work.

On the other hand, the problem of the unity in the duality of sensation-concept or sensibility-understanding is found again in the "Critique of judgment", and here precisely in such a way that this unity and duality in knowledge appears linked to a duality (and the corresponding problem of unity) between knowledge in itself and the decision, regarded as the two possible forms of validity of a discourse. In the beautiful figure one finds "finalism without aim" and in it "imagination schematizes without concept". Both formulas are interpreted in my lecture in a way that points to a "common root" which is at the same time the root of two dualities: that of the cognitive and the practical as well as that of sensation and concept within the cognitive. It is stated that the central theme of the Critique of aesthetic judgment, i. e. "imagination schematizes without concept" is, as more than one content of the "Critique of pure reason" in itself, irreconcilable with a consistent execution of the modifications undertaken by Kant in the edition of 1787.

La ocurrencia que puso en marcha el trabajo que voy a presentar fue la de hacer ver las consecuencias que para la lectura de ciertos capítulos conflictivos de KrV (en particular

*Conferencia pronunciada en Santiago de Compostela en Mayo de 1987 en el marco de unas jornadas sobre Kant. Se emplean las abreviaturas KrV por *Kritik de reinen Vernunft*, KpV por *Kritik der Praktischen Vernunft*, KU por *Kritik der Urteilskraft*, así como otras de uso común.

La considerable distancia temporal entre el momento en que este texto fue pronunciado como conferencia y aquél en el que se prevé su publicación impresa hace que bastantes párrafos pudiesen abreviarse o sustituirse mediante referencias a trabajos que han sido publicados en dicho intervalo. No se ha hecho así, sino que el texto se publica tal y como fue pronunciado, puesto que existe la intención de plasmar lo que efectivamente fueron las jornadas sobre Kant de Mayo de 1987. En todo caso, sigue siendo estrictamente nuevo cuanto hace referencia al significado de las diferencias entre las ediciones A y B de la KrV y a la relación que con esas diferencias tiene KU. (El presente párrafo se añade en Junio de 1.988).

AGORA, 7 (1988): 27-39. © Universidad de Santiago de Compostela.

aquellos en los que se habla de la imaginación y de los esquemas) tienen ciertos desarrollos de KU.

Empiezo por mencionar algo que doy por conocido, a saber: el carácter central que tiene para el conjunto de la obra crítica de Kant la tesis de la irreductibilidad recíproca entre dos modos de discurso válido (esto es: entre dos modos de posible validez de un discurso), a saber: el cognoscitivo y el práctico. Afirmo, y espero que el desarrollo de mi exposición lo aclarará y confirmará, que con el hecho de que en Kant se reconozcan dos modos de discurso válido, dos modos de posible validez de un discurso, tiene algo que ver el que la consideración de *uno* de esos modos de discurso, concretamente del *conocimiento*, empiece a su vez por poner de manifiesto también *dos* aspectos o caras o componentes. Estos, “sensación” y “concepto” (o, como “facultades”, sensibilidad y entendimiento), aparecen, en la consideración kantiana del conocimiento, como abstracciones que se generan en el análisis de algo único a lo que llamamos “conocimiento”; tales abstracciones se producen sólo para servir a ese análisis de algo único, y, por lo tanto, la principal función de ellas, en la medida en que aparecen en el análisis del conocimiento, es permitirnos decir que no hay en parte alguna sensación sola ni concepto solo, sino únicamente aquello (el conocimiento) de lo que sensación y concepto son partes sólo separables por abstracción. Expresaré esto en primer lugar mediante un mero cliché descriptivo (y procediendo de la sensación al concepto, aunque también podría hacerse a la inversa):

No ha de haber sólo sensación o impresión, sino también en cada caso la determinación de la manera en que las sensaciones o impresiones (pues la sensación o impresión es siempre pluralidad) se agrupan unas con otras, o sea: la regla de enlace o regla de construcción; quiere esto decir que al conocimiento le es inherente el que las impresiones no se enlacen unas con otras de cualquier manera, sino de una determinada en cada caso, y esto, a su vez, es lo mismo que el que las impresiones no sean meros hechos subjetivos que yo pueda, por lo tanto, agrupar unos con otros como me plazca, sino que sean algo de un objeto, que, por lo tanto, tienen el orden y el modo de enlace que tienen, no uno cualquiera, sino en cada caso uno y sólo uno. A su vez, esa determinada regla de enlace o regla de construcción no es válida para un solo caso, sino para multitud, en principio indefinida, de casos posibles; es, por lo tanto, “representación que vale para infinidad de casos posibles”, y esto no es otra cosa que lo que tradicionalmente se ha llamado “concepto”, tanto más si se tiene en cuenta que “para infinidad de casos posibles” quiere decir aquí: para todos aquellos casos en que el material sensorialmente dado tolere ese enlace, esto es: cumpla determinadas condiciones, con lo cual vemos que la determinación de la regla de construcción es a la vez un conjunto de condiciones cumplibles en infinidad de casos posibles, las cuales unas veces se cumplen y otras no, o sea: un conjunto de notas.

Esto mismo que acabo de exponer en términos que he calificado de descriptivos, lo expondré a continuación con referencia expresa (hasta aquí fue sólo implícita) a la *forma* (en sentido kantiano) del conocimiento.

La sensación es siempre pluralidad (por lo tanto pluralidad infinita) porque su forma es el tiempo, que es el puro “uno y otro y otro”. Ahora bien, no hay pluralidad si la pluralidad no es recogida, reunida y enlazada de alguna manera. Y este recoger, reunir y enlazar, a su vez, sólo ocurre porque hay la representación de una unidad a la que la pluralidad debe corresponder. Así, pues, incluso la pura forma de la pluralidad en general, el tiempo mismo, exige la representación de la unidad de algo en general, la cual no es ni una determinada regla de construcción o de enlace ni un determinado concepto, pero es la necesidad general de que haya en cada caso una regla de construcción, una determinación de la regla de enlace, y sólo una, o, lo que es lo mismo, que en cada caso sea legítimamente aplicable una descripción conceptual y sólo una; qué regla de construcción y qué descripción conceptual, eso es empírico, pero, que en cada caso haya una y sólo una, eso es necesidad *a priori*. Esta posición de unidad del objeto o posición de objetividad en general, es, pues, lo que podemos llamar el “concepto en general”, esto es: el que a lo dado hayan de corresponder en general predicados, unos u otros, pero en cada caso unos determinados; ahora bien, esto, el que haya de haber en cada caso una determinada regla de enlace y sólo una, el que en cada caso sea válida una descripción conceptual y sólo una, es, según Kant, lo significado por la partícula “es”, el sentido de la forma de juicio, pues el “es” significa que ello, lo que de un modo u otro tengamos delante, ha de ser en general sujeto de predicados (y, por lo tanto, de unos predicados determinados en cada caso).

A esta serie de consideraciones que nos ha conducido de la pluralidad pura del tiempo a la posición pura de unidad del objeto expresada por el “es”, Kant le añade todavía un paso, pero de él hablaré un poco más adelante, porque antes tengo que hacer una aclaración intermedia.

Al exponer hace unos momentos de manera sólo descriptiva la estructura sensación-concepto, procedí como si el tránsito de “regla de construcción (regla de enlace, determinación de la regla de enlace)” a “concepto (universal, conjunto de notas)” fuese algo obvio, como si simplemente lo uno fuese ya lo otro. Y, ciertamente, de alguna manera, lo uno es lo otro, pero comportando, para ser lo otro, la adopción de una cierta actitud, una cierta posición, que, en efecto, es inherente al conocimiento como tal, pero que no por ello deja de plantear problemas.

Que el modo de enlace de las impresiones sea uno determinado, es necesario para que haya en general figura, cosa u objeto (en primer lugar cosa u objeto singular); es, pues, inherente a cualquier presencia. Ahora bien, una cosa es, primero, que haya esa determinación del proceder de construcción, incluso que esa determinación sea en sí misma un universal, en el sentido de que quepa representársela como aplicable a otros casos, y otra cosa es, segundo, que ese modo de enlace o procedimiento de construcción esté efectivamente presente en su condición de universal, esto es: como regla y, por ende, como concepto; para que ocurra esto segundo, es preciso que se produzca una separación del procedimiento de construcción con respecto al acto de construir, del modo de enlace con

respecto a la operación concreta de enlazar, o sea: que la regla de enlace se presente como separada e indiferente con respecto al caso concreto de su aplicación, como meramente aplicable a ese caso ni más ni menos que a otros; sólo mediante tal separación la regla es propiamente regla, y sólo entonces es concepto. Adelantando la terminología kantiana a cuya peculiaridad sólo después me referiré, diré ahora lo mismo que acabo de decir, pero de la siguiente manera: si bien en la base de todo concepto hay un esquema, Kant nunca llama universal al esquema, sino sólo al concepto. El tránsito de lo uno a lo otro, aquello por lo que el esquema deviene concepto, es la *separación* (que acabo de mencionar) del procedimiento de construcción frente a su ejercicio en este caso concreto, separación por la cual el procedimiento de construcción se constituye en algo de suyo indiferente a su aplicación a este, aquel o el otro caso, esto es: se constituye en *regla*, en *universal* o en *concepto*.

Decía que la cópula “*es*” significa que ha de ser válida en cada caso una y sólo una regla de construcción, una y sólo una descripción conceptual. Ahora he añadido que la fijación de la regla *qua* regla (y, por ende, su constitución en concepto) es una separación o escisión frente al acto mismo de la construcción que esa regla rige. Tenemos, pues, como suma de ambas tesis, lo siguiente: la cópula (“*es*”), ciertamente, *une* en cuanto que fija el modo en que las sensaciones o impresiones se enlazan unas con otras en la representación de un objeto (y, al hacerlo, refiere a la intuición un concepto), pero, a la vez, la cópula *separa* en cuanto que esa fijación sólo tiene lugar mediante el hecho de que el modo de construcción así fijado se independiza como regla, como universal frente al caso concreto. Este carácter de *separación es la producción del universal como tal*, y es, por lo tanto, también lo que designa el término “*reflexión*” allí donde Kant llama carácter “*reflexionante*” de la facultad del juicio a la capacidad que esa facultad comporta de producir el universal como tal.

Después de lo dicho podemos entender mejor el paso que falta por enunciar de la serie que nos condujo, en la exposición referente a la forma del conocimiento, desde la pluralidad pura del tiempo hasta la unidad pura o posición de unidad del objeto en general expresada por el “*es*”. En efecto, Kant (y este es el paso que faltaba) remite esa posición de unidad del objeto o posición de objetividad a la unidad de la apercepción pura. El contenido de este paso podría resumirse brevísimamente así: el que haya de haber en cada caso una y sólo una regla de enlace válida, una y sólo una descripción conceptual válida de la situación objetiva, responde a que mis representaciones (y, cuando digo “*mi*” o “*yo*”, no me refiero a “*yo*” empírico alguno, sino al enunciante lógico del discurso) tienen todas ellas en común el que todas ellas son *mis* representaciones, esto es: el que el discurso del que todas ellas forman parte es único; en otras palabras: que haya de haber una única descripción válida de la situación objetiva responde a que el sujeto es uno.

He seguido la concepción kantiana de la estructura del conocimiento en dos modos de exposición. Uno, el que he llamado “*descriptivo*”, nos ha llevado desde la pluralidad de las impresiones hasta la fijación de la regla de construcción y de ahí a reconocer que esta

fijación tiene a la vez el carácter de la *separación* o *reflexión* por la que se constituye el concepto (el universal o conjunto de notas) como tal. El otro nivel, el directamente concerniente a la *forma* del conocimiento, nos ha llevado desde la pluralidad pura (el tiempo) hasta la posición pura de unidad del objeto o de objetividad, y de aquí a reconocer que esta posición de unidad es la posición de unidad del sujeto. Hemos encontrado, pues, que la remisión de la regla de construcción (o determinación de la regla de enlace) a un universal separado *qua* conjunto de notas o concepto es lo mismo que en el otro nivel de la exposición se muestra como remisión de la posición de unidad del objeto (o de objetividad) a la unidad de la aperccepción pura. Y, en efecto, en ambos casos lo que se pone de manifiesto es: que el fenómeno (el objeto, la cosa) es *uno* (y, por lo tanto, es fenómeno, objeto o cosa) en cuanto que, a la vez, a él se contrapone una unidad, de la cual él obtiene su propia unidad y que, sin embargo, se le contrapone; en un nivel de la exposición esa contraposición apareció como la del universal a la cosa concreta, en el otro como la del sujeto al objeto; pero no deberemos perder de vista que a las dos contraposiciones hemos llegado como a dos expresiones de lo mismo, y eso mismo es también lo mismo que en un contexto kantiano ya aludido aparece designado con la palabra “reflexión”.

La *separación* o *reflexión* que venimos considerando es la constitución del *concepto* como tal, su separación como un elemento dentro de la estructura del conocimiento; por lo tanto, es también la constitución del entendimiento como una determinada facultad, su separación. Ahora bien, ¿separación (del entendimiento) con respecto a qué o a partir de qué?. No cabe decir que de la sensibilidad; ésta es simplemente la otra rama que queda establecida en esa separación. La separación lo es a partir de algo que, ciertamente, no se tematiza, pero no por omisión, sino porque expresamente se lo declara no tematizable o, como dice Kant, “desconocido”, la “desconocida raíz común”. Aparte de que, en efecto, esta expresión aparece literalmente en Kant (1), es en todo caso a una raíz común a lo que remite cualquiera que, empleando o no la expresión en cuestión, habla de dos “troncos” y pone de manifiesto, por una parte, que ninguno de ellos puede ser sin el otro y, a la vez, que ninguno de ellos es raíz del otro tronco del que el otro sea rama; y esto es lo que hace Kant cada una de las veces en que expone que la sensibilidad es esencialmente pluralidad, que la pluralidad sólo puede tener lugar en una síntesis y que la síntesis (la cual no es otra cosa que el enlace, la construcción, ya varias veces mencionada aquí) comporte que el modo de enlace, el procedimiento de construcción se independice *qua* regla; o, lo que es lo mismo, dicho en orden inverso e igualmente válido, a saber: que la unidad del objeto (correlato de la unidad de la aperccepción pura), en la cual tiene su consistencia el concepto, sólo puede ser unidad como unidad de algo y, por lo tanto, sólo en cuanto fijación de la regla inherente a una síntesis, siendo así que en la síntesis hay necesariamente pluralidad. Expuesta así la estructura del conocimiento, sucede, como consecuencia de los términos mismos de la exposición, que la palabra “*síntesis*”, justamente en el modo en que acabo de emplearla reiteradamente, constituye una señal hacia aquello *único* que es el conocimiento; de la síntesis son los lados inseparables: la unidad (el concepto) y la pluralidad (la sensación). Kant llega a establecer

(1) KrV, A 15, B 29; cf. también A 835, B 863

un término para designar la “facultad” de la síntesis; el término es “*imaginación*”. Hay, asimismo, una palabra kantiana para designar el acto de la imaginación; la palabra es “*esquema*”; el esquema es el procedimiento de construcción, pero lo es en el acto mismo de la construcción, “antes” de su separación como regla. Me permito insistir brevemente en algo ya dicho: el esquema es el procedimiento de construcción actuando en concreto, produciendo una figura; el tránsito del esquema al concepto es la separación del procedimiento de construcción frente a su ejercicio en el caso concreto, es su constitución como algo de suyo indiferente a este, aquel o el otro caso, o sea: su constitución en regla, en universal o en concepto. Los términos “*imaginación*” y “*esquema*” se establecen en Kant —por así decir— de pasada, evitando la tematización; esto es esencial, como lo es también el que Kant no pretenda jamás exponer la estructura del conocimiento partiendo de la imaginación; la “*raíz común*” no puede aparecer ella misma, sino sólo a través de la contraposición e inseparabilidad de ambos extremos.

La “*raíz común*” (y el consiguiente carácter de entendimiento y sensibilidad como los dos aspectos de un mismo y único fenómeno) está presente, si bien con ese carácter de raíz “desconocida”, tanto en la edición A como en la B de KrV. Pero, si, en vez de distinguir entre A en bloque y B en bloque, lo hacemos entre textos que ya estaban en 1781 (incluidos los que se mantienen en 1787) y textos nuevos de 1787, entonces vemos que la documentación de la “*raíz común*” se obtiene de los primeros, no de los segundos, con lo cual no parece excesivamente aventurado asumir que la tendencia de los textos nuevos de 1787 es a substituir un llamémosle “*modelo I*”, en el que sensibilidad y entendimiento son los dos lados o “*troncos*” necesarios de una misma y única raíz común a la que apunta el término “*imaginación*”; o sensaciones y concepto las dos caras de una misma y única raíz común designada por el término “*esquema*”; o, simplemente, unidad y pluralidad las dos caras de un único fenómeno que es la síntesis, por un digamos “*modelo II*”, en el que la síntesis sería la proyección de la unidad sobre la pluralidad, el esquema un operar en la intuición regido por el concepto, la imaginación la colaboración en la que la sensibilidad aporta la pluralidad y el entendimiento la regla para una construcción, modelo en el que, por lo tanto, no habría propiamente “*raíz común*”, sino proyección de lo uno sobre lo otro u operación en lo otro desde lo uno. Esto es la tendencia, si bien en B subsisten con carácter central textos que pertenecen al “*modelo I*”, textos cuyo comentario detallado sería imprescindible en la tarea de determinar tanto el porqué de que Kant pretendiese cambiar de modelo como el de que no pudiese hacerlo del todo (concretamente de que no pudiese substituir esos textos).

En KrV hay mención de la raíz común porque, de alguna manera, se asiste al proceso de constitución transcendental de la dualidad, esto es: al acto de constitución del entendimiento como una facultad distinta, y ello porque se parte del conocimiento como de algo único y se analiza en dos términos o elementos o aspectos. En cambio, en KU, donde la problemática de la raíz común reaparece, su formulación tiene lugar en una dirección contrapuesta: se da por supuesto el entendimiento como facultad distinta y el problema es reintegrarlo a la unidad del conocimiento, mostrar la armonía necesaria del entendimiento

con la otra u otras facultades de conocimiento, o sea: mostrar que todo cuanto de un modo u otro está en el conocimiento ha de ser expresable en conceptos; ahora bien, lo más notable del nuevo planteamiento es que esta demostración se efectúa mediante un argumento en el que la raíz común resulta mencionada no ya sólo como raíz común del entendimiento y la sensibilidad, sino a la vez como raíz común de la Razón cognoscitiva y la Razón práctica. El argumento constituye el meollo de las dos versiones de la "Introducción" a KU (la efectivamente publicada con la obra y la que Kant había escrito antes y no publicó). Aligerado de todos aquellos elementos que no afectan a la presente exposición, el argumento podría resumirse así:

Kant piensa que el imperativo de que las determinaciones prácticas no estén en contradicción con la forma de ley universal, o, para ser más exacto, el que este imperativo sea condición de la posibilidad del discurso práctico y, por lo tanto, determinación necesaria de la voluntad, o sea: el resultado general de KpV, no comporta en modo alguno la suposición de que tal imperativo pueda efectivamente cumplirse, pero sí la de que tenga sentido como imperativo, esto es: que, para cada posible acción, tenga *sentido preguntarse si* ella es concorde con el imperativo en cuestión o no. Esto significa que el ámbito de las posibles acciones de un sujeto ha de estar constituido por entidades de las que tenga sentido preguntarse si son compatibles o no con la forma de ley universal, o sea: por entidades que se puedan enunciar en términos que las hagan confrontables con la forma de ley universal, esto es: en términos universales, en conceptos; así, pues, todo lo que hay en el ámbito de las posibles acciones de un sujeto ha de ser expresable en conceptos. Ahora bien, puesto que las acciones de un sujeto práctico son, por otro lado y bajo otro punto de vista, a la vez modificaciones de la naturaleza (esto es: de lo ente en cuanto objeto de conocimiento posible), y dado que además el ámbito de las posibles acciones de un posible sujeto práctico en general (es decir: independientemente de toda limitación contingente) abarca toda posible modificación de la naturaleza, se sigue que: el ámbito de las posibles acciones de un sujeto es materialmente idéntico con el de las posibles modificaciones de la naturaleza. Y del primero de los dos términos ahora identificados, esto es: del ámbito de las posibles acciones de un sujeto, habíamos concluido que todo cuanto hay en él ha de poder expresarse en conceptos. Luego, también todo lo que hay en el ámbito de las posibles modificaciones de la naturaleza (o sea: todo lo sensible, los fenómenos) ha de poder expresarse en conceptos. Esto último es lo que había que demostrar para reintegrar el entendimiento a la unidad del conocimiento; pero nótese que, por el propio contenido de la argumentación expuesta, lo que se muestra en ella no son ni condiciones de la posibilidad del discurso cognoscitivo ni tampoco del discurso práctico, ni la constitución de la Razón cognoscitiva ni la de la Razón práctica, sino la expresión del hecho de que la Razón cognoscitiva y la Razón práctica son una y la misma Razón; ello, sin embargo, no atenta en medida alguna contra la fundamental tesis kantiana de la irreductibilidad de la distinción entre el discurso cognoscitivo y el discurso práctico, ya que: por una parte, se sigue sin admitir discurso alguno en el punto cero de la escisión; todo discurso es o cognoscitivo o práctico y sólo una de ambas cosas; y, por otra parte, la unidad no es algo de lo que quepa partir, sino sólo algo

a lo cual se apunta en y por el propio conocimiento de la irreductibilidad de la escisión. Podemos decir algo así como que el discurso cognoscitivo y el discurso práctico (o el ámbito de los objetos posibles del conocimiento y el de los posibles objetos del discurso práctico) no son en manera alguna dos partes de un todo, sino que son cada uno de ellos todo y precisamente los dos modos de presencia del mismo “todo”, el cual sólo puede aparecer en uno u otro de esos modos de presencia y nunca antes ni por encima de la escisión entre ambos.

El argumento kantiano que he resumido y que conduce a la afirmación de la necesaria conceptualidad exhaustiva de lo empírico, argumento del que he dicho que constituye el fondo de ambas versiones de la “Introducción” a KU, completa en ese mismo lugar su formulación mediante el hecho de que, cuando un concepto que no es concepto puro del entendimiento, sino concepto empírico o concepto sensible puro, sin embargo, no se cumple por casualidad, sino que *ha de* cumplirse, entonces, según la fijación kantiana de nociones tradicionales, hablamos de “fin”, más concretamente: del “fin interno”, que no es sino el propio concepto de la cosa en cuanto que es asumido como fundamento de que la cosa sea. Así, pues, el argumento que acabamos de exponer para mostrar la necesaria armonía de las facultades de conocimiento, puesto que establece en general que incluso lo empírico y contingente de los fenómenos ha de responder a conceptos en general (a conceptos sensibles puros o empíricos, no sólo a conceptos puros del entendimiento), establece, si bien no fin alguno, sí un finalismo en general, es decir: una adecuación necesaria de los fenómenos a concepto en general. Tal adecuación *no* está presente allí donde hay atribución de fines, porque la atribución de fines, según Kant, no tiene otro valor que el de un “como si” regulativo y, sobre todo, porque lo que se expresa a través de ese “como si” no es más que la validez empírica de determinados conceptos empíricos o sensibles puros, por lo tanto algo contingente, no universal-y-necesario. Siempre que lo sensible se deja subsumir bajo *alguna determinada* descripción conceptual, lo que está presente es la adecuación, en todo caso empírica y, por lo tanto, contingente, de esto o aquello sensible a esta o aquella articulación de conceptos, no la adecuación universal y necesaria de lo sensible en general a conceptos en general, la cual, en cambio, se hace presente allí donde, precisamente sin que haya concepto determinado, sin que lo sensible del caso sea subsumible bajo una determinada descripción conceptual, aún así, sin embargo, hay adecuación: adecuación, pues, a conceptos en general sin que haya concepto alguno en particular; conceptualidad sin concepto o, si se prefiere, “finalidad sin fin”. En otras palabras: si la universalidad y necesidad de la armonía entre las facultades de conocimiento (esto es: el que todo lo sensible haya de ser conforme a conceptos) reside en que sensibilidad y entendimiento son los dos “troncos” de alguna “desconocida raíz común”, entonces la universal y necesaria armonía en cuestión estará presente allí donde la “raíz común”, aunque “desconocida”, sin embargo, de alguna manera aparezca, y si, como también he expuesto, esa “raíz común” es lo que ha sido mencionado bajo el nombre de la síntesis” o la “construcción”, de la “imaginación” como la correspondiente “facultad” y del “esquema” como el acto de esa “facultad” (o sea: como el proceder de construcción “antes”

de su separación *qua* regla o concepto), entonces la comparecencia de la “desconocida raíz común”, y consiguientemente de la universal y necesaria armonía de las facultades de conocimiento, tendrá lugar —y esto es exactamente lo que Kant dice— allí donde “*la imaginación esquematiza sin concepto*” (2), es decir: allí donde hay construcción y, por lo tanto, proceder constructivo (esto es: esquema), pero éste no se ha separado, no se ha convertido en regla, en universal o en concepto; allí donde hay el acto constructivo, de manera que efectivamente hay figura, cosa, sin que, sin embargo, se segregue la representación universal o conjunto de notas.

Antes he hablado de un “modelo I” y un “modelo II”. Sin duda se percibirá que eso de “la imaginación esquematizada sin concepto” (que acabo de citar) parece de sentido en el modelo II. En cambio, en el modelo I, esa misma fórmula significa que hay construcción, pero sin que el proceder constructivo se haya separado frente al caso concreto de su ejercicio, sin que se haya constituido en indiferente a su aplicación a este, aquel o el otro caso, en regla, en universal, en indefinidamente repetible. Entonces, ciertamente, no hay conocimiento, porque la fijación de la regla como universal (en otras palabras: el concepto) es inherente al conocimiento, pero es que, en efecto, Kant no está hablando ahora de conocimiento, sino de otra cosa. Hay construcción, hay figura, hay, por lo tanto, una unidad, hay pues, lo que un concepto habría de expresar, pero no hay el concepto que lo exprese; hay, pues, como ya se indicó, conceptualidad sin concepto o finalidad sin fin. Como es sabido, todo esto de que “la imaginación esquematiza sin concepto”, de que hay figura y, por lo tanto, unidad, pero no concepto que la exprese, etc., todo eso es, según Kant, lo que queremos decir cuando decimos que la figura es bella.

Creo que, después de todo lo expuesto, ya no podrá extrañar a nadie el que haga entrar en juego algunas otras cuestiones procedentes de la crítica del juicio estético, si bien, por razones de extensión, habré de hacerlo de manera un tanto telegráfica y sin poder desarrollar suficientemente la interpretación global en la que baso algunas de mis afirmaciones.

Cuando Kant, a partir de cierto momento de KU, contrapone “lo bello de la naturaleza” a “lo bello del arte”, es evidente que esa contraposición no puede entenderse suponiendo que los términos “naturaleza” y “arte” designasen algo que, en el orden kantiano de las razones, sea anterior a la cuestión de la belleza y que simplemente se aplique ahora para una división de la noción de belleza. En efecto, tales conceptos “anteriores”, sin referencia específica en sí mismos a la cuestión de la belleza, sólo podrían ser, para “naturaleza”, el de lo ente como objeto de conocimiento posible (que es lo que significa “la naturaleza” en conexión con KrV) y, para “arte”, el del “saber” de lo factible en cuanto tal, el “saber” “técnico” o “saber hacer”; y entre estos conceptos no hay contraposición, pues Kant ha expuesto reiteradamente (por ejemplo: en KpV a propósito de los imperativos hipotéticos) que las reglas técnicas son conocimiento; la cuestión “de lo factible” es, para Kant, cuestión cognoscitiva, y, por lo tanto, lo que se hace presente en ese “saber” (de lo

(2) KU, Akademieausgabe V, 287

factible en cuanto tal) es “naturaleza” en el sentido de KrV. Así que por ese lado no hay contraposición naturaleza-arte. Ésta se genera como cosa nueva en los parágrafos de KU que contraponen *Naturschönheit* a *Kunstschönheit*, y precisamente en primer término como contraposición de *Naturschönheit* y *Kunstschönheit*, no de simplemente *Natur* y simplemente *Kunst*. Y lo notable es que, a la hora de exponer la diferencia entre la *Naturschönheit* y la *Kunstschönheit*, lo que reiteradamente hace Kant es atribuir a la *Kunstschönheit*, a la “belleza del arte”, características que ya se encontraban en la noción de belleza en general. Así ocurre en particular con la nota de “complacencia sin interés”. Y no se trata sólo de la palabra “interés”, sino que también lo que se da como definición de “interés” es expresamente lo mismo allí donde el “no comportar interés” contrapone la complacencia en la belleza a otras complacencias, y allí donde esa misma nota contrapone la complacencia en lo bello del arte a una posible complacencia ética en lo bello de la naturaleza. Por “complacencia” en general entiende Kant el estado de ánimo asociado a la coincidencia entre la representación y nuestros fines, y por “interés” entiende aquella complacencia que está referida a la existencia del objeto, esto es: aquella complacencia en la que el objeto complace en cuanto que efectivamente existe, y no por la mera representación. Lo “agradable” y lo “bueno” tienen en común el que ambos son fin y ambos placen, sólo que lo agradable es fin porque place, en tanto que lo bueno place porque es fin; en ambos casos hay “interés”, porque la complacencia está asociada al hecho de que determinado fin efectivamente se cumpla. En el caso de lo bello, como hemos indicado, no hay fin, o sea: la complacencia *no* se basa en adecuación de la representación a *determinados* fines, sino en adecuación de la misma a la posibilidad de fines en general, adecuación que, en su carácter de universalidad y necesidad, sólo puede aparecer cuando no hay fin determinado alguno; aquí no hay un fin que se cumpla efectivamente o no, generando complacencia cuando se cumple y displicencia cuando no; lo que hay es que el “libre juego de la imaginación”, el esquematizar sin concepto, precisamente por su condición de libre juego, por no ser adecuado a concepto determinado alguno (a fin alguno), muestra aquella adecuación que no es explicable como el cumplimiento de tal o cual concepto en tal o cual figura sensible, sino sólo como la adecuación de los fenómenos en general a fines en general (a conceptos en general); no hay, pues, algo que se cumpla o no, que *exista* o no; lo bello place en virtud de la “mera representación”, mera configuración o conformación, sea o no la de algo existente. Pues bien, este concepto de la complacencia sin interés, complacencia por la mera representación, conformación o configuración, sin referencia a la existencia, es empleado por Kant primeramente para constituir la noción general de la belleza y más adelante para contraponer la “belleza del arte” a la “belleza de la naturaleza”, pues —dice Kant— en el caso de la naturaleza “no sólo place su producto (sc.: el producto de la naturaleza) según la forma, sino que place también la existencia (*Dasein*) del mismo” (3).

El que rasgos distintivos de la belleza como tal aparezcan a la vez como distintivos de la “belleza del arte” frente a la “belleza de la naturaleza” alcanza su plasmación definitiva allí donde Kant pretende, por primera y única vez, fijar una definición expresa de la con-

(3) *Ibid.*, 299

traposición de “belleza de la naturaleza” y “belleza del arte”; lo hace así: “Una belleza de la naturaleza es una *cosa bella*; la belleza del arte es una *representación bella* de una cosa” (4); la contraposición entre “representación” (*Vorstellung*) y “cosa” (*Ding*) es la misma que Kant maneja cuando dice que lo bello (como tal, no una determinada especie de ello) place en virtud de la representación (*Vorstellung*), no en virtud de la existencia (*Dasein, Existenz*).

Así pues, “belleza de la naturaleza” y “belleza del arte” no son dos especies del género “belleza”, sino que esa contraposición entre dos nociones expresa una distancia inherente a la belleza como tal. Lo que ha aparecido una vez como libertad del juego de la imaginación, que combina los materiales (“construye”) sin obedecer a universal o regla determinada; lo que, por lo tanto, aparece también como “dominio” de los materiales o contenidos, como desapego con respecto a ellos, desapego que, lejos de preterir la quiddidad de esos contenidos o materiales, sólo él, al permitir un juego que no está previamente comprometido con ellos, deja que los mismos alcancen una presencia sin prejuicios ni recortes; lo que, finalmente, aparece como el hecho de que la experiencia de lo bello “no comporta interés”, etc.; todo ello expresa que la belleza está constituída esencialmente por un peculiar distanciamiento con respecto a lo que llamamos “la realidad”, es decir: con respecto a lo que hay presente en uno u otro modo de discurso válido (práctico o cognoscitivo). En la caracterización de ese distanciamiento coincide la constatación —digamos “fenomenológica”— de que lo bello como tal es esencialmente representación y sólo secundariamente cosa con la consideración sistemática de que, entendiendo por “cosa” lo que se dice en uno u otro modo de discurso válido (cognoscitivo o práctico), y dado que todo discurso válido está de antemano instalado en la escisión ya tantas veces mentada, la presencia de la escisión misma (o sea: la comparecencia de la “desconocida raíz común”) sólo es posible en una cierta “distancia” con respecto a la “cosa”.

Desde el momento en que se introduce la contraposición *Naturschönheit-Kunstschönheit*, todo lo que sigue en la parte “estética” de KU está orientado a la consideración de la belleza como belleza del arte, a la problemática de la obra de arte. Más aún: es entonces cuando por primera vez aparece una contraposición de los términos “naturaleza” y “arte” en sí mismos (no ya *Naturschönheit* y *Kunstschönheit*, sino simplemente *Natur* y *Kunst*), pero notablemente, esa aparición nueva y primera de *Natur* y *Kunst*, aparte de no tener (como es obvio después de todo lo dicho) nada que ver con la “naturaleza” de KrV, tampoco tiene nada que ver con una “belleza de la naturaleza” frente a una “belleza del arte”, sino que ahora de lo que se está tratando es de la belleza del arte, del arte bella, y, notabilísimamente, si ahora se echa mano de la noción “naturaleza”, es precisamente para dar cuenta de la *obra de arte*. Kant dice que algo es obra de arte (o sea: “producto del arte bella”) cuando, siendo patente que ello es arte, a la vez ello aparece también “como si fuese naturaleza”. Sería especialmente erróneo interpretar esto como “apariencia”; primero, porque es esencial que el objeto en cuestión no oculte en absoluto su condición de “arte”, y, segundo,

(4) *Ibid.*, 311

porque su “aparecer como naturaleza” no es algo que sólo se mantenga hasta que se descubra otra cosa, sino que, si se descubriese otra cosa, ello querría decir que ya desde el principio no se trataba de “belleza arte”, sino de una especie de truco. Lo que dice Kant es que el objeto en cuestión, siendo arte y exhibiendo su carácter de tal, tiene, sin embargo, el modo de presencia que Kant designa en esas líneas con el término “naturaleza”. En el concreto texto al que me estoy refiriendo, “arte” significa en general la actividad según planes, conceptos o fines, mientras que “la naturaleza”, en el mismo texto, es ausencia de fin, es “juego”. De lo que Kant está hablando es, pues, de: actividad según conceptos en general (“arte”), pero no según concepto determinado alguno (por lo tanto “naturaleza”), actividad conforme a reglas que, sin embargo, elude todo intento de fijar la regla. “Arte” es, por definición, actividad según una intención de producir algo determinado; hay, pues, por definición, una regla, una determinación del proceder en virtud de lo que se quiere “construir”; ahora bien, a la bella arte le corresponde que esa regla no exista como tal, es decir: no sea representable separadamente como universal; esto es lo que Kant expresa diciendo que el arte, en cuanto bella arte, “aparece a la vez como naturaleza”. De lo expuesto resulta que ese “aparecer a la vez como naturaleza” significa que *es* en cierto modo naturaleza sin dejar de ser arte, y esto lo expresa Kant del siguiente modo: puesto que la regla, la determinación del proceder poético, no puede estar en una representación de la regla misma, pues ya hemos visto que no puede haber regla en cuanto separadamente representable como tal o como universal, la determinación del proceder o la regla ha de venir —dice Kant— “de la naturaleza”, ha de ser un “don” de la naturaleza, al que Kant llama “genio” (5).

Si ahora se considera junto todo lo que hasta aquí he dicho, se entenderá que, en las pocas líneas de KU a las que en último lugar me he referido, donde se habla del genio como el don de la naturaleza por el que ésta da la regla al arte, y solamente en esas pocas líneas, “la naturaleza” es un nombre para aquello “desconocido” (esto es: transdiscursivo y pre-reflexivo) que hemos encontrado no sólo como la raíz común de las facultades de conocimiento, sino también como la raíz común de Razón cognoscitiva y Razón práctica. El carácter de “raíz común” no debe entenderse como referido sólo a las facultades del sujeto, supuesta la contraposición de éste al objeto, sino que se trata también de la raíz común de la escisión entre la naturaleza-objeto-de-la-Razón-cognoscitiva y el mundo-objeto-de-la-Razón-práctica, pues, como ya indiqué, incluso la propia contraposición del sujeto al objeto se produce en aquella “separación” o “reflexión” de la que he hablado.

Prefiero, en vez de seguir incorporado a la interpretación otros aspectos de la obra kantiana, recapitular en el sentido en que a continuación lo hago.

La cuestión de la legitimidad del discurso puede ciertamente ser considerada como la versión moderna de la cuestión del *ser*. En Descartes se trata de la legitimidad del juicio en general, de cuándo, bajo qué condiciones, en virtud de qué, estamos legitimados para decir que algo es algo, que A es B; hablar de la legitimidad del juicio en general es ni más

(5) *Ibid.*, 307.

ni menos que hablar de la validez de la referencia de un predicado a un sujeto, y esta referencia es lo que significa el verbo cópula, o sea: el “ser”; preguntar en qué consiste en general la legitimidad del juicio es preguntar en qué consiste ser, si bien, evidentemente, se trata de una determinada manera, distinta de la griega, de plantear la cuestión del ser. La cuestión misma, enunciada como problema del ser, es griega. En griego no era aún la cuestión de la legitimidad del discurso, pero ya entonces fue precisamente el peculiar papel de la palabra “ser” en el discurso, su papel de cópula, lo que hizo posible que esa palabra adquiriese el carácter de designación de eso que constituye el tema de la filosofía. En Kant, como en toda la filosofía moderna, la misma cuestión tiene efectivamente el carácter de cuestión de la legitimidad del discurso; pero en Kant, que no en la filosofía moderna en general, esa cuestión se plantea en los términos de una escisión radical entre dos tipos de discurso. En Kant no hay simplemente la legitimidad del enunciado o del juicio en general, sino, como decía al comienzo, dos modos de validez posible de un discurso. Por la misma radicalidad con la que Kant formula la escisión, la inevitable cuestión de la correspondiente unidad remite a algo que (y esto es un *novum* kantiano dentro de la filosofía moderna) ya no puede formularse como cuestión de la legitimidad de un discurso, pues no hay discurso en el punto cero de la escisión, ni discurso que abarque ambos tipos; incluso la cuestión de la unidad sigue siendo formulada como un problema de legitimidad, como una *quaestio iuris*, pero no de la legitimidad de un discurso, sino de algo anterior a todo discurso. Hemos visto cómo esa unidad anterior al discurso es a la vez raíz común de la contraposición de lo práctico a lo cognoscitivo y de la contraposición de las dos facultades cuya unidad es el conocimiento, y cómo no es sólo raíz común de la contraposición entre facultades del sujeto, sino también de la que hay entre modos o componentes de la objetividad del objeto, pues, en definitiva, la propia distinción entre el lado del sujeto y el del objeto se genera en la misma “separación” o “reflexión” por la que el concepto se constituye en contraposición a la sensación y la determinación práctica en contraposición a la cognoscitiva. El abandono de la raíz común, la pérdida de la unidad, es la más general condición de la posibilidad de todo discurso; todo discurso está de antemano instalado en la escisión; toda presencia de algo es discurso y, por lo tanto, está instalada de antemano en la escisión; el hecho de que esto sea así y de que, por lo tanto, una “desconocida raíz común” esté supuesta, se hace presente en esa presencia-de-la-no-presencia que en Kant encontramos como interpretación del fenómeno “belleza”. Para designar eso que se hace presente de esa manera, Kant ha empleado en unas pocas líneas ya citadas (y sólo en esas pocas líneas) la palabra “naturaleza”.

Felipe MARTINEZ MARZOA
Univ. Central-Barcelona