



DIAGNOSTICO DE LA INTENCIONALIDAD ESTETICA
Comunicación y el Pseudo Problema de los Trascendentalismos

0.3
COMUNICACIÓN
Y EL
PSEUDO PROBLEMA
DE LOS
TRASCENDENTALISMO

José Luis de la Mata

Madrid, 1971





0.3 COMUNICACIÓN Y EL PSEUDO PROBLEMA DE LOS TRASCENDENTALISMOS

ABORDAJES

0.3.1

- *Categorización intencional de la realidad.*
- *La comunicación: sus valores éticos (tan importante como el medio comunicado son los términos sujeto-sujeto comunicantes).*
- *Facticidad-trascendencia: la unidad esencial antropológica.*

0.3.2

- *La corporeidad como “presencia al mundo”.*
- *Trascendencia intencional.*
- *Significatividad corporal.*
- *La intencionalidad = síntesis dialéctica de facticidad-trascendencia.*

0.3.3

- *El cuerpo como “acceso a las cosas”.*
- *Espacio vivido.*
- *Pregnancia significativa de la percepción.*
- *El mundo objetivo del niño: maduración e influencia del entorno social (la madre).*
- *Necesidades biológicas: la erföhlung social.*
- *Humanización de la necesidad.*



0.3.4

- Objeto: unidad dinámica y sintética de experiencias pasadas y expectativas.
- Los “aspectos” objetivos y su integración.
- Objeto: límite ideal de los tanteos de aproximación.
- Objeto: perspectiva ideal.
- Objeto y contexto.
- El tanteo, el aprendizaje, la valoración colectiva e individual.
- Tematización afectiva del objeto: la epojé liberadora.
- Objeto y “yo empírico”, como yo-en-una-realidad-sentida.
- Corporeidad: temporalidad espacial.
- El dualismo kantiano: las bases de la intencionalidad.
- Husserl y la “perspectiva” de objetivación.
- Los reproches de psicologismo.
- Conciencia “donante” (apriori absoluto trascendental: Fink y su corrección a Husserl).

0.3.5

- Kant: crítico al intuitus originarius.
- La existencia no es un predicado.
- Estatuto mundano (trans-sensible) del sujeto.
- Cuestiones de método.
- Sentido del método crítico trascendental.
- La reducción y el ser-para-nosotros.
- El momento “receptor”.
- Aporética: vinculación del yo trascendental al yo empírico o psicológico.
- El Dasein heideggeriano: carencia existencial.
- Los “equivocos” del cogito.

0.3.6

- El problema de la objetivación del ente.
- Kant: intuición y concepto; no hay creación del contenido por la forma.
- La “naturaleza” en el espíritu.
- Finitud: toda trascendencia descansa en la privación.
- Crítica a Heidegger.

0.3.7

- El sujeto trascendental y la objetividad.
- Nuevas precisiones sobre Kant.



- *No problematicidad de la existencia exterior: problematicidad sobre el estatuto esencial del objeto.*
- *El yo y la “existencia exterior”.*
- *Ordenes matemático, físico y metafísico.*
- *Aporía posible-real (Leibniz).*
- *Hegel, su oposición a la psicologización del apriori kantiano: se propone el apriori “especulativo” (creador).*
- *Interpretación idealista de la ética kantiana.*
- *El dualismo de la ética protestante kantiana.*

0.3.8

- *Empiria y libertad.*
- *La existencia nouménica de la persona y el problema de la ineficacia real de la acción (raíces protestantes de la “recta intención”).*
- *Distinción básica: Gemüt (estructura subjetiva vivida) y Geist (peligrosidad de las connotaciones metafísicas).*
- *Bowusstsein y Bewusstheit.*
- *Fühlen y Gefühl.*
- *Sentir y expresión en Sánchez de Muniain.*

0.3.9

- *Ética kantiana: objeto y libertad.*
- *Intencionalidad del acto y su realización.*
- *Motivación de la voluntad.*
- *La crítica de la ética material (Scheler, Hartmann).*
- *Explicación última del valor “propuesto” (la acción como irremediablemente fallida: sólo la motivación pertenece al mundo de la libertad).*

0.3.10

- *La razón práctica no “conoce” ningún objeto, sino que lo “produce”.*
- *No identificación del yo con las dimensiones cognoscitivas de éste.*
- *El valor como pura referencia expresiva.*
- *El idealismo de las esencias puras.*
- *La filosofía y las experiencias naturales.*

0.3.11

- *Husserl y las esencias.*



- *Corrección: el término intencionado como realidad a constituir u organizar.*
- *La conciencia como estructura de acción.*
- *Significación vivida y significación constituida.*
- *El significado en relación a los fines vividos.*
- *Los fines y su realización: dimensión temporal.*

0.3.12

- *Kant y el problema de la libertad.*
- *El “deber ser”.*
- *El bien como “creación de un acto libre”.*
- *Una ética de la libertad (la expresión hegeliana).*
- *El deber frente a la causalidad ciega.*
- *Importancia antropológica de la estética kantiana.*
- *El hombre como ser vivo; el hombre como “humano”; el hombre como persona.*
- *La vitus noumenon.*
- *Intuición (sensible) y acción (moral) en la determinación de sus respectivos objetos.*

0.3.13

- *La superación del “ich denke”: la personalidad.*
- *La tesis antropológica de la refutación del idealismo.*

Se ha dicho que las llamadas “funciones” de la conciencia tenían el carácter de ser intencionalidad significante, estructurante de la realidad. Y que por su medio, se producía una verdadera categorización de las modalidades de ente ofrecidas al ser consciente, categorización que tenía sentido solo en cuanto se realizaba en vista de una actividad existencial.

Y en este punto tenía gran importancia el tema de la comunicación, considerada desde planteamientos exclusivamente reflexivos. En la comunicación no se sabe ya qué es lo más importante: si el mundo, medio de comunicación, o el prójimo, término de ella. Y no se puede dudar de la importancia de esta alternativa, porque la vida moral aparece en el momento mismo en que se decide sobre ella. En toda experiencia van entrelazados factores de calificación moral. Acercándonos a lo que dice Berger ¹, se trata de un profundizamiento

¹ G. Berger: “Phénoménologie du Temps et Prospective”; págs. 68-71.



en el estatuto de la afección, para conseguir el sentir, pues es posible, dentro del sistema que forman el mundo y los otros sujetos, destacar a uno o a los otros. Si es el mundo lo que ponemos de relieve, todo queda reducido a razones de instrumentalidad, mejor dicho, ni aún eso, porque lo instrumental tiene también razón de significante. Pero se trata de algo más. Al recalcar el carácter dialéctico del ser-en-el-mundo, tenemos que oponernos a todo dualismo. La dialéctica se establece como tensión entre esos dos momentos fundamentales que son la facticidad y la trascendencia: por la facticidad nos encontramos en el ámbito de las cosas reales; pero esa facticidad no es nada reificado, porque por la trascendencia reconocemos ese nuestro estatuto real. Por el momento trascendente de nuestro ser nos constituimos en “co-reveladores” de esa realidad, correlación que eminentemente se convertirá en la dimensión trascendental de conocimiento del “Ser”.

Perdónesenos la insistencia con que estamos insistiendo en estos puntos. Tenemos que insistir en el hecho de que, por nuestra corporeidad, somos en el “mundo”, al modo de las cosas reales; pero corporalmente ya nos distinguimos de toda cosa, en el hecho de la comunicación misma, porque nuestro cuerpo -siendo momento compenetrativo de nuestro ser-en-el-mundo- está todo él penetrado, vivificado, por una orientación trascendente. El ser-en-el-mundo es un ser de intención, lo que quiere decir que sobrepasa toda cerrazón, elevándose a una presencialidad capaz de intencionar toda otra realidad, la suya propia incluida. El cuerpo anuncia, prefigura esa trascendencia, pues lejos de ser un sistema reificado, es todo un sistema formal. De la vida pre-reflexiva obtenemos, como un dato, la identificación completa en que, en ocasiones, nos sentimos con nuestro cuerpo; lo que no es obstáculo para que, también como un hecho, podamos distanciarnos con él, de él. En todo comportamiento se muestra esto y a ello mismo se refiere Merleau-Ponty cuando afirma que hay una presencia al cuerpo y una presencia de éste al mundo. Toda manifestación corporal es, pues, significativa. Y esto sólo puede entenderse como manifestación de un sujeto que está en el mundo y que está en un “mundo” precisamente porque puede retroceder ante él, retroceder para asumirlo.

En cuanto a la conciencia como función de trascendencia -rechazamos el equívoco a que puede dar lugar el término “función”, que utilizamos por obvias razones de comprensión-, nos adherimos a las palabras de De Waelhens: “Este término [la intencionalidad] es tremendamente equívoco y su ambigüedad traduce exactamente la imposibilidad de desunir la dimensión de la facticidad de la dimensión de trascendencia. Cuando se dice que la conciencia es intencional, se señala, a la vez, la imposibilidad de esa desunión y que la conciencia -la subjetividad- es reconocimiento de lo otro en tanto que otro -lo que define propiamente su trascendencia- y que la conciencia no puede intencionar sino a lo otro que



ella, en todo caso, a lo otro que su intención -lo que es justamente su relación intrínseca a la facticidad-. Sin embargo, démonos cuenta de que el toque sigue permaneciendo en el “re” de “re-conocer” y que es inútil tratar de comprender en otra situación que no sea la del algo “nombrado”.

Genéticamente, ¿no es obvio el hecho que afirmamos cuando decimos que todo conducirse es expresivo en la medida en que es movimiento intencional, por el que físicamente se produce una significación que habita lo sensible, pero sin ser lo sensible? El cuerpo representa nuestro primer acceso a las cosas; pero se afirma que este acceder ya viene sobre un montaje, pues el cuerpo no está simplemente entre cosas, sino que su “espacio” vivido introduce y no puede menos de introducir algo de mediación. Mediación que, en el principio, es, a su vez, mediada. Acaso la indefensión infantil no tenga otro fin -y no tememos emplear conceptos sospechosos de teleologismo, al menos esa teleología que en el campo humano postula un Bloch- que éste de ser inmediatamente mediatizado el oscuro vivir primero por la instancia maternal. Es cierto que las cosas se entregan “en sentido” en la percepción, pero que la percepción esté pregnada no puede deberse ni a un darse gratuito de las cosas ni a unos procesos más o menos complicados de aprendizaje. Nada tiene sentido si no es en la aparición de un ente a un ser que constituye y desvela, pues, esa aparición. Pero el hecho es que, en el principio, la “dación de sentido” no puede ser dada por el individuo infantil en un esfuerzo autobastante. De suerte que no tenemos más remedio que aceptar que el “habérselas” primero del niño es más con entes ya seriados, con “objetos”, que con cosas. Sus actos comportan entonces un como vacío que se encargará de “plenificar”, en el sentido de huesar con un esquema significativo, la madre. Y este puede ser el otro aspecto mentado en el “nombrar”.Cuál es la manera como se realiza es algo que escapa al análisis reflexivo. Incluso la enunciación de ese “plenificar” se ofrece con todos los caracteres de lo meramente explicativo y de ninguna manera probativo. Pero consideramos que el problema debe plantearse, por más que la solución sea incorrecta. Nadie duda de que la trascendencia es apertura intencional corporal en el recién nacido: el niño se “abre” porque tiene una necesidad biológica, porque hay un desequilibrio dinámico en su organismo y éste precisa compensarse en una trama de actos centrípetos y centrífugos, Pero esto es lo propio de todo sistema vivo. Hemos entonces de recurrir a otros medios de explicación que nos digan el qué de una realidad que se especifica en el seno de lo vital. Encontrados los primeros procesos de formación de significaciones, ya el camino será fácil. Pero el problema lo constituye eso “primero”. Y si no queremos salir del ámbito de lo explicativo, si científicamente no podemos recurrir a potencias milagreras que nos eviten la aporética, no tendremos otro remedio que plantear esa aporética en los términos que posibiliten, al menos, una discusión. Ahora bien, son términos y términos puramente fenomenológicos que hay una acción que



traduce, significativamente para la percepción que “YA” sabe leer (en este caso, la madre), un desequilibrio, una necesidad interior y que este movimiento es estructurado por una acción significativa heterónoma al ente necesitante. Es decir, que se produce como el encuentro de dos intencionalidades de orden distinto: la primera, si queremos proceder con justeza, sólo puede ser llamada así metafóricamente, ya que, fenomenológicamente, no supera la expresividad animal, si no es figurativamente. Queremos decir, el niño posee la única intencionalidad expresiva que le es hacedera: el aspecto de su presencia, si tenemos que aceptar, con Nicol, que la presencia humana es por sí sola expresiva. Pero esta expresividad apenas sí puede merecer el calificativo de “intencional”, pues ni siquiera cabe hablar de esquemas reflejos perfectamente diferenciados: hay una serie desorganizada de movimientos que precisan de la instancia de un esquema organizativo superior. Estos movimientos, figurativamente desorganizados, son “comprendidos” por la madre, la cual organiza básicamente el esquema de una organización comportamental en el pequeño. Es cierto que la falta de la madre -o de todo otro ente humano- puede ser suplida por otra realidad animal (habría aquí mucho que hablar sobre la literatura que se ha vertido sobre los casos de niños-lobo y similares), pero aquí sólo nos interesa hacer constar que entonces se produce una malformación que aleja al niño, quizás definitivamente, de la realidad humana. La función que compete, pues, a la intencionalidad significativa de la madre consiste en la disposición primera de un espacio corporal, es decir, en propiciar la habitabilidad del espacio vital, confiriéndole en él una perspectiva rudimentariamente “humana” al niño. A expensas de tratar este punto más profundamente, dejemos aquí constancia de algunos hechos que ayudarán a comprender esta noción de perspectiva. Quisiéramos, con todo, hacer recalcar que nosotros vemos el apriori en la posibilidad de formalizarse que posee esa trascendencia puramente pulsional del niño; en la fórmula de Leibniz se afirma que nada hay, previo a la experiencia, en el “entendimiento”, que el “entendimiento” mismo -ya se comprende el por qué de nuestro entrecomillado-: nada hay anteriormente al experimentar que la posibilidad de esa experiencia misma. “Ser-consciente” es una estructuración superior determinada por el cumplimiento de una legalidad específica.

No puede haber la menor duda de que nuestra percepción se endereza a objetos; pero ya no se está tan seguro cuando se añade que el “objeto” es siempre o, mejor dicho, da siempre cuenta de todas las experiencias que se hayan tenido del mismo “objeto”. Y esto ni más ni menos quiere decir que la multivalencia del predicado está en función directa de la multiplicidad de instancias intencionales con que el sujeto lo haya abordado. Ahora bien, se dice del objeto, cuando está plenamente constituido, que puede dar razón de todas esas experiencias. Pero esto es algo muy comprometido. En primer lugar, porque ninguna de las apariciones particulares del objeto es “todo” el objeto: como diría Merleau-Ponty, el objeto



en sí mismo no es ninguna de sus apariciones, sencillamente porque el aparecer es una relación dialéctica de apriori y aposteriori que, cuando se realiza, se realiza como término inicial de nuevo de una nueva aproximación -en este carácter aproximativo, perpetuamente tanteante, es donde Hartmann veía la imposibilidad de una constitución absoluta, como en la constitución veía la razón del error ²-. El objeto es la razón de todas sus apariciones, pero habida cuenta de que el nada es fuera del proyecto que lo plantea o postula. De esta manera, considerado en sí, y por la imposibilidad misma de ser enteramente abarcado en su presencia múltiple, el “objeto” es el término sin perspectiva, puesto que se trata del punto ideal desde el que es posible toda perspectiva. Pero los tratadistas no alcanzan este punto que Husserl plantea claramente. Ver es ver siempre desde alguna perspectiva y la particularización no atenta negativamente a la objetividad: porque si ver particularmente no es todavía visión omnicomprensiva, tampoco es un “ver” desde nada, pues esto acarrea una nada del ver. Sin angelismos de ningún tipo, no se puede menos que asentir al hecho de que todo mirar está facultado por una cierta perspectiva existencial, con todas las tonalidades afectivas, implicativas, por tanto, que ello lleva consigo y con todo lo que esto puede suponer para el problema de la verdad y de la visión “eidética”.

Mirar es una cierta manera de proyectar, es decir, una cierta manera de acceder a las cosas en obra de un proyecto existencial. Planteado así, es cierto que nunca puede suponerse una mirada que no esté posibilitada por una cierta perspectiva. Porque o es enfocar un objeto ya dado socialmente -lo que lo sitúa al margen, pero sólo al margen, del campo visual- o es tematizar los “sentidos” de nuestras experiencias pasadas o es responder a la sollicitación de algo que nos invita a fijarlo. Únicamente en el caso de librarme de los imperios de la necesidad, puedo intentar un movimiento de síntesis de mis miradas anteriores. Pero la fijación que pueda resultar no está libre de la huella de mi perspectivación y sólo un esfuerzo, unas veces de amplitud del horizonte marginal del objeto enfocado, otras, de constrictión, buscando una mayor precisión, puede llevarme a una concienciación superior de lo que es “mío” en el objeto propuesto. Es por esto por lo que la reducción, en sus exigencias “puristas”, no puede tener nunca pleno éxito. A un Kant se le ha reprochado siempre su implícita detención en un “yo” empírico, en el sentido de yo-en-el-mundo. Se le ha reprochado el que no se mantuviera con suficiente pureza en el campo de lo trascendental. Y es que Kant comprendió -y esto lo veremos con más precisión cuando tratemos de la Crítica del Juicio- que la actividad constituyente de alguna manera tiene que respetar ese pacto vital establecido

2. N. Hartmann: “Metafísica del Conocimiento”, T. I.; págs. 102-111 y 136-138. Tratamos de este punto con más extensión en el problema de la imagen.



por la intencionalidad entre el sujeto y el mundo. “Lo constituyente no es constituyente si no es, porque al mismo tiempo, es constituido, porque no es solamente movimiento de trascendencia hacia el mundo; es también inmanente al mundo, intramundano; su finitud no reside solamente en su trascendencia, en la necesidad que le asigna su receptividad a ser proyecto y espera, sino que reside en su encarnación y en su temporalidad ³. Efectivamente, si el trascender únicamente puede ser posibilidad de la temporalidad, si esta temporalidad exige una encarnación, no menos plantea la exigencia de la perspectivación, del ser en “perspectiva de”. Husserl mismo, en ciertos momentos, no pudo evitar esta conclusión rigurosa y así ha tenido que venir a caer en aquello que explícitamente era su empeño destruir. Que adversarios lo hayan calificado de psicologista no tiene tanta trascendencia como el que lo haya hecho autor de tanta vinculación a él como es Fink. Éste reprocha a “Ideen” el realizar una completa psicologización de la intencionalidad, supuesto que es definida como “relación intramundana”, contra lo cual Fink proclama la necesidad de regresar a una conciencia “donante” y no “dada”. Husserl no siempre puede mantener el tipo y así cae en pecado “psicologista”, pues no otra cosa es definir el acto del sujeto como intención a un sentido, al sentido del Erlebnis, “distinto del ente con el cual se relaciona” y que “se anuncia a él a lo largo de identificaciones plenificantes como término de una aproximación indefinida”. Frente a esto, Fink pide que se identifique al noema trascendental con el ente mismo, con lo intencionado. De esta manera, se adviene al puro reino de la subjetividad trascendental, en donde reina absolutamente la “intencionalidad operante” que es “creación viva del sentido”. Pero si hacemos cuenta de esa presencia solicitante y agobiadora, en todo caso, irreductible, nos daremos cuenta de que la intencionalidad operante lo que hace, en realidad, es ofrecernos una “cierta entrada”. Y nada más, lo que ciertamente no es poco.

Kant no podía aceptar la reducción al idealismo y, con toda sencillez, porque no encontraba en la naturaleza del hombre aquel intuitus originarius que lo hubiera facultado. Simplemente, porque el orden de la existencia no pertenece a los ordenes definatorios de lo lógico. Claro que Kant no puede plantear sino un problema mundano: su “yo” no puede dejar de poseer un estatuto mundano, aunque, eso sí, del orden de lo transensible ¿Ignora, por ello, la reducción? Si la reducción se interpreta desde el nivel de los procedimientos metódicos, no, rotundamente no. Si se interpreta como “démarche” hacia un sujeto desde el que alcanzar lo tético en su sentido de mera creencia “injustificada”, si, por supuesto. Hacemos gracia ahora de una explicación del procedimiento metódico de la reducción y nos paramos en indagar la diferencia entre el proceder kantiano y el correspondiente de la fenomenología. Kant se está

3. M. Dufrenne: o. c. pág. 26.



refiriendo continuamente al problema del “ser-para-nosotros” del “ente”. La constitución -de ahí la diferencia entre “ente” y “ser”- no puede darse si no es a partir de un momento previo de recepción o pasividad, porque entiende Kant que la espontaneidad sin contrapeso deviene indefectiblemente “ontológica”. La espontaneidad fenomenológica, en cambio, lo es total y no podemos comprender de qué tipo de subjetividad se trata, si es temporal, si su vida es plenamente reflexiva y qué clase de relación puede tener con un sujeto personal. Porque la fenomenología pretende, nada más, que determinar el “origen” del mundo como correlato objetivo de pura creación. Si el problema que siempre presenta una filosofía del apriori es la vinculación del yo psicológico con el yo trascendental, ni Husserl, ni Scheler, ni Fink, ni mucho menos Heidegger lo han logrado, sino que, por el contrario, se han enredado en dificultades cada vez mayores. Esto puede verse en la misma concepción temporalizante del Dasein heideggeriano. Y es el caso de que, en principio, Heidegger hace concebir muy bellas esperanzas, como si hubiera renunciado de una vez por todas a efectuar la reducción en el sentido de Escuela: en “¿Qué es la Metafísica?”, al preguntarse por la esencia del fundamento, nos dice que la posibilidad trascendental de la relación trascendental reside en la trascendencia. Hay un movimiento clave del Dasein, mediante el cual arroja y pone las bases del mundo, pero sintiéndose investido por ese mundo ya. Pero nuestras esperanzas se desvanecen tan pronto como nos damos cuenta de que no hay “motivación” para esa trascendencia, tan pronto como vemos desvanecerse las bases existenciales de esa trascendencia. Aún su afirmación de que la trascendencia auténtica -humana, pensamos nosotros- se posibilita por un cierto desvelamiento del “Ser” -repárese en la mayúscula-, puede aceptarse con ciertos reparos y con tal de mantener siempre prontos esos reparos. Quizás puede pensarse en un cierto momento en los “primeros principios” clásicos, pero pronto nos damos cuenta de que no hay nada de eso, pues a poco que profundicemos en su pensamiento ya no sabemos de qué tipo de trascendencia se trata ni quién es el que verdaderamente se trasciende. Entendemos perfectamente que se nos diga que la libertad hace una referencia expresa al ser -ya no lo comprendemos cuando es el “Ser” de quien se trata- pero ya no lo entendemos tanto cuando se nos asegura que es preciso un desvelamiento bastante del ser para permitir el por qué. Y no lo entendemos porque es de nuevo situarnos en esa planicie de los “equivocos del cogito” contra el que se está planteando nuestra crítica. Efectivamente, repetimos, consideramos que la libertad tiene su entrada cuando hay apelación al ser, pero no creemos que se trate de esa maniobra mixtificante, en virtud de la cual hay una apelación del Ser al hombre para que se produzca el “desvelamiento”, en un retroceso a buscar “situaciones” no enturbiadas por la ganga de lo diacrónico. No comprendemos qué se nos quiere decir con aquello de “pre-comprensión” del como fundamento de la verdad. No creemos que genéticamente se produzca ese desvelamiento como verdad primera y no podemos aceptar, dentro de ese planteamiento, lo que ha llamado “temporalidad” del ser. La temporalidad, como la verdad, ofrecen en su examen notas muy distintas, notas que se



entrecruzan en los análisis de un Dasein no problematizado por la analítica del Existencialismo, sino problematizado en su propio ser y que se nos muestra con toda evidencia en la génesis de la estructuración de la conciencia.

Tiene razón Dufrenne en su crítica de las posiciones de Heidegger, al decirnos que tras toda la especulación se nos ha ido de las manos el problema que habíamos encarado, el de la objetivación del ente. Si se transfiere esa objetivación al ser, de nada nos sirve el preguntar, pues el problema se refiere al hombre, a un ente finito que plantea su trascendencia precisamente por esa su carencia y no por otra cosa. Kant tuvo buen cuidado de no idealizar la inmanencia del mundo; con todos sus errores, no podemos negar que el planteamiento responde plenamente a la necesidad de asegurar el dualismo, incluso de asegurar una vía de escape a la total formalidad del sujeto. El concepto sin intuición es vacío, de suerte que el apriori necesariamente tiene que encontrar su “fundamento” en el aposteriori, En manera alguna, la forma crea el contenido y jamás puede darse objeto si no hay una mediación intuitiva. En esos narcisismos que se esconden tras las filosofías de la subjetividad, no hay lugar para un dualismo propiamente ontológico, pero en Kant este dualismo tiene plena vigencia, aunque sólo resulte cierto del hecho de que confiere al espíritu una naturaleza, evidenciable en la nota de receptividad, es decir, en la necesidad de una sensibilidad. Heidegger ha hecho bien en insistir en toda esta temática de la finitud y en afirmarla a base de hacer descansar la trascendencia en la privación; pero su error consiste en no comprender que el término de la trascendencia es también positivo: hay una ensidad garante de esa trascendencia. Pero, repetimos, lo importante es consignar que la ensidad está en los dos términos que sostienen la relación, pues de ninguna manera se puede aceptar que el para-sí de la libertad descansa en la nada y esto es así no sólo por lo que a la libertad “cognoscitiva” se refiere, sino también en la previa práctica. De manera que el en-sí, “garantiza, a la vez, la alteridad material del objeto y, al mismo tiempo, la realidad espiritual del sujeto, su libertad” ⁴.

El tema, pues, de la relación del sujeto con el objeto se inscribe en el tema de la finitud y éste, a su vez, en la temática de la relación con el ente. Para Heidegger, en cambio, la cosa es diferente, pues, como dice Veuillemin, lo único que alcanza es infinitizar la finitud ⁵. En Kant, no se producen equívocos cuando se refiere a la finitud, simplemente porque establece que ver no es crear, que la intuición no es originaria. Y esto tiene sentido muy especialmente en la temática del valor que en Kant es constante.

4. M. Dufrenne: o. c. pág. 34.

5. Citado por M. Dufrenne; o. c. pág. 35.



En Heidegger, el sujeto se esfuma en beneficio del “Ser”, mientras que en un Fink, por ejemplo, el sujeto se pierde también, para dejar su lugar a una problemática subjetividad trascendental, hasta el punto de que la constitución se convierte verdaderamente en creación. Pero Kant, sólo pretende establecer la “objetividad” del objeto. En esa “Carta de naturaleza” de la intencionalidad que es la “Refutación del idealismo”, Kant lo hace en función de una concepción de la conciencia de sí que no es la que siempre nos han hecho creer. En primer lugar, nos viene a decir que no hay problematización de la existencia de lo objetivado, pues que esa existencia está asegurada del hecho mismo de la experiencia: la experiencia exterior es lo que hace posible la experiencia interior. De ahí que, propiamente, el tiempo en su flujo solo pueda ser atribuido al sujeto, porque es en su curso en donde el yo nouménico se constituye. En el transcurso del tiempo la intuición sensible “determina mi existencia por relación a los objetos dados”... Comprendemos que se nos va a tratar de infieles al pensamiento kantiano por la libre interpretación que damos a esa cita; pero vamos a dar unas breves líneas para que se comprenda el sentido de nuestra afirmación. Antes, sin embargo, vamos a rematar este punto. Kant sólo cuestiona la inteligibilidad de lo objetivo, pretende ver qué aplicabilidad pueden tener en metafísica los procedimientos válidos en física. Y fiel al “espíritu” del método, comprende que la existencia es de orden distinto al de la esencia. Por ello, ya en las “Magnitudes negativas” llega a la conclusión de que no hay equivalencia entre el cero físico y el cero lógico. En el uno, de lo que se trata es de un “estado”; en el otro, lo que resulta es la nada, o, por mejor decir y para no caer en hipóstasis lingüísticas, lo que resulta es que no resulta nada. Kant, lo que pretendía era hurtarse a las aporías que encontraba en Leibniz respecto del paso de lo posible a lo real. Esto significaba pasar de un dogmatismo a otro, es cierto, sólo que él pensaba que este dogmatismo se justificaba a sus ojos por el hecho de venir impuesto por el tribunal mismo de la razón. Y que se trataba de un dogmatismo comedido se echa de ver con reparar en que Hegel, tan pronto como se detiene en Kant, proclama el peligro de “psicologización” en que el apriori se encuentra en el tratamiento del maestro. Y de esta manera, puede decir con entera razón: “Todo el sistema de principios es algo subjetivo... La objetividad de las categorías en la experiencia y la necesidad de las relaciones, vienen a su vez de lo contingente y de lo subjetivo. Este entendimiento es un entendimiento humano...”⁶.

Lo que Hegel reprocha a Kant es el no haber tenido valor para asumir el apriori como especulativo -es decir, “especulativo” en el sentido hegeliano de creador-, esto es, el pensamiento como idéntico al concepto, la forma como produciendo su contenido y

6. W. F. Hegel: “Foi et Savoir” en “Premières Publications”; pág. 213.



de cuyo planteamiento “especulativo” la moral kantiana sería como un barrunto. Pero, ¿ciertamente trata la moral de un “entendimiento arquetípico”? ¿No se tratará de algo también perfectamente “antropológico” y que justificaría nuestras anteriores palabras? Hegel yerra aquí cuando piensa que la voluntad kantiana equivale al ser. La conciencia moral no produce “conscientemente su objeto”: valoriza sin más. Lo que la conciencia aprehende inmediatamente es el deber y este deber posee un distanciamiento respecto del fiat que comprenderemos si lo situamos en las perspectivas de un pensamiento influido por el luteranismo. Quizás la interpretación sea arriesgada, pero no creemos que se plantea cumplidamente el problema con decir que el objeto de la voluntad es ambiguo, a la vez real, por cuanto es pura expresión, e irreal, por cuanto tiene que realizarse en la naturaleza. Kant no sería luterano si creyese en la eficacia de la acción humana; de aquí que tenga que afirmar sólo la necesidad de una buena voluntad. Kant encuentra que el dualismo, la “trascendencia”, no puede ser eliminada, pues si la sensibilidad se enfrenta a la razón, si lo trascendental tiene que ser completado con lo psicológico, es porque un en-sí trascendente se opone al en-sí del interior. Y es que comprende que la forma no puede dar por sí misma la materia. Veamos, muy brevemente, qué sentido tiene esto.

De entrada, Kant no renuncia al encuentro con un sujeto suprasensible Pero, después de la crítica del cogito en los “Paralogismos de la razón pura”, no tiene más remedio que confesar que el cogito nunca puede asegurar la unidad real del sujeto. Por el rumbo que el sistema siguió, hemos de aceptar que Kant desde el principio vio la solución del problema sólo en un nivel práctico. Por ello, plantea metodológicamente la cuestión: de un lado, la estricta necesidad de la intuición empírica, intuición que, por otra parte, podía atentar contra la libertad; de otro, la necesidad de dar una consistencia a esa libertad, de hacerla emerger de un fondo no fungible, como podría serlo un haz de relaciones objetivantes. La clave, repetimos, está, en la profesión protestante. Es decir, le es preciso asegurar la existencia nouménica de la persona y asegurarla de tal modo que nada pueda contra ella -en relación a una Trascendencia divina, se entiende-la ineficacia real de la acción.

En “La Crítica de la Razón Pura”, como hemos dicho, se ha descartado la posibilidad de llamar “conocimiento” a la conciencia de sí, precisamente porque, en el orden cognoscitivo, el sujeto no puede construirse a sí mismo, porque estamos ante una constructividad sin nada sensible sobre lo que ejercerse. Ahora bien, que “espiritualmente” se da la constancia de una actividad es innegable, lo que no quiere decir que a esa constancia podamos considerarla como un “conocer objetivo”. De suerte que no nos queda sino considerar que si esa actividad espiritual se capta no por intuición, sino por otro medio, este otro medio tiene que darse sin mediación es decir, precisamente como estructura vivida, que es a lo que Kant se refiere cuando habla



de Gemüt y no de Geist, como parecería ser el caso. Y esta apelación al Gemüt es plenamente consciente, pues de lo que se trata es de evitar los equívocos metafísicos que pueda introducir una noción como “alma”. Explícitamente lo afirma en una carta 7: “Por Gemüt se entiende solamente el poder que liga las representaciones y determina la unidad de la aperción empírica (animus) y no aún la substancia (anima) según su naturaleza enteramente distinta de la materia, substancia de la que se hace abstracción en este caso; ganamos con esta actitud el no tener que pasar, en lo que atañe al sujeto pensante, al dominio de la metafísica; en tanto que ella debe ocuparse de la conciencia pura y de la unidad apriori de ésta en la vinculación de las representaciones dadas [por el entendimiento]”. De modo que ni se identifica con el alma como cosa en sí ni con la conciencia trascendental, sino que poco a poco la noción se irá enriqueciendo, hasta culminar en la Crítica del Juicio, en donde se puede decir que englobará totalmente toda manifestación de la vida espiritual. Al contrario, pues, de Descartes, que comienza realizando esa conjunción de sentidos, para ir progresivamente empobreciendo la noción del cogito. Si atendemos a los sentidos propuestos por Cohen ⁸, veremos cómo la distinción entre Bewusstsein y Bewusstheit se va agudizando hasta distinguirse con toda nitidez. Y quisiéramos insistir en este punto porque en él vemos una distinción muy querida por nuestro maestro Sánchez de Muniain. La Bewusstsein tiene un sentido plenamente intencional, en cuanto que implica necesariamente un contenido; por el contrario, la Bewusstheit indica simplemente que “somos conscientes”, que tenemos conciencia en determinados modos y modificaciones, es decir, se trata del “conocimiento” general de nuestra conciencia. Ahora bien, este “conocer general” es denominado con propiedad “Fühlen”, esto es, “sentir”, y que incluye en sí toda la riqueza íntima, pues su acepción ni siquiera puede constreñirse al término “Gefühl”, sentimiento, que conlleva un término intencional, pero que no es apto para expresar la riqueza del vivirse pleno, del poseerse en una identificación apenas sin trascendencia. Sánchez de Muniain realiza también esta distinción en la forma de oponer “sentir”, como la cota más elevada alcanzada por la espiritualidad, a “conciencia refleja” y en donde lo primero sería el vivirse hondo y profundo de la libertad, aunque con una mínima apoyatura objetiva, mientras que la conciencia refleja entraña una mayor pobreza, en cuanto que hay que presentarse de ordinario en unas linealidades de fijación. Sánchez de Muniain incardina el tema del sentir en el proceso de la expresión (en su lugar vamos a ver con detención este tema complejo y fundamental de lo “generativo”) y lo concibe como “... una peculiar operación o comportamiento de la inteligencia y de la voluntad. Referido al sujeto, creo que el sentir puede ser definido en el orden intelectual como la inmediata experiencia

7. Citada por P. Lachierze-Rey en “L’Idealisme Kantien”; pág. 236, nota I.

8. H. Cohen: “Kants Theorie der Erfahrung”; pág. 153.



del yo como cognoscente. Y referido al objeto, como la experiencia connatural de lo exterior. [...] Los sentires o sentimientos superiores, reflejan nuestra connaturalidad intelectual y moral con algo; connaturalidad que reacciona intelectualmente bajo formas de asentimiento o disentimiento inmediatos, aún antes de conocer las razones en que descansan y aún frente a objeciones engañosas [...] la expresión no pertenece sólo al mundo de la imaginación, sino primordialmente al de nuestra vida psíquica superior, por ser la objetivación inmanente o transitiva de nuestro sentir. Por consiguiente, esa vida psíquica superior es la que primordialmente informa y fecunda al arte en sus valores auténticamente expresivos”⁹. Aquí nos interesa simplemente subrayar dos cosas: en primer lugar, la “segunda” formalización a que somete el sentir como expresión; y en segundo lugar, ese anuncio de totalidad espiritual que se produce en el sentir y que trasciende lo conceptualizable, lo fijado, por mejor decir, en la objetivación de la conciencia refleja.

Pero, siguiendo con Kant, esta noción del sentir si se quiere aprehender en toda su riqueza, antes de entrar en el nivel estético, tenemos que considerarla en el contexto de la ética, Y aquí encontramos ese protestantismo de que venimos hablando. En efecto, la ética es una filosofía pura, que deriva sus principios a priori, pero que de ninguna manera puede ser considerada formal, por tener precisamente “objetos”, aunque no dados en ninguna intuición. Entonces, ¿de qué tipo de objetos se trata, supuestas todas las conclusiones de la Crítica de la Razón Pura? Nos dice Kant: “Por concepto de un objeto (Gegenstandes) de la razón práctica, entiendo la representación de un algo (eines Objekts) como de un efecto posible por la libertad”¹⁰. Pero el sentido parece cabalístico: ¿Qué se entiende por esto?. “El objeto de la moralidad es el efecto de un acto libre que realiza el bien. El concepto de este objeto es la representación de este cumplimiento, esto es, del bien que ha de realizarse. El bien y el mal es referido propiamente a acciones, no al estado de sensación de la persona, y si algo debiese ser considerado como tal, sería solamente el modo de obrar, la máxima, no empero una cosa (Sache), la que podría ser denominada buena o mala”¹¹. Es decir, toda la concepción del acto materialmente fallido, puesto que la calificación atenta sólo a la intencionalidad del acto y no a su realización misma. El acto bueno, objeto de la metafísica de las costumbres, es el que se cumple por la ley y la calificación responde al ejercicio de la voluntad, de suerte que puede decirse con toda propiedad que el objeto ético no es ni cosa ni mero acto humano en cuanto tal, sino el valor de este acto desde el punto de vista de la exigencia del imperativo. El valor

9. J. Sánchez de Muniain: “Fundamentación Filosófica de lo Generativo en el Arte”; pág. 188.

10. E. Kant: “Crítica de la Razón Práctica”, II, comienzo.

11. E. Kant: “Crítica de la Razón Práctica”; pág. 119.



estriba en la motivación de la voluntad, sólo porque en la intención se cumple la autonomía no contrariada de la libertad, que, radicalmente, es respeto a la humanidad y a sí mismo, como representante de esa humanidad.

Hay aquí una divergencia respecto de los conceptos “sentir” en Sánchez de Muniain, divergencia que se da también respecto de Scheler y Hartmann, aunque en este segundo caso la divergencia lo que muestra es una no digestión de ciertos momentos del método, como tendremos ocasión de comprobar. En realidad, se produce en estos autores una incomprensión del sentido que en Kant adopta lo formal. Para éste, el valor no es nada dado, no es nada que esté ahí, como un objeto frente a la conciencia. Y el dualismo de raíz protestante tiene en este punto su ejemplificación más clara. Porque Kant sabe que la voluntad no es decidoría en una dimensión ontológica; el valor no puede estar frente a la conciencia, no puede ser un Gegenstand, porque no es seguro que la acción cumpla materialmente lo intencionado. La intención debe ser juzgada en sí misma, no en el resultado, ya que éste necesariamente debe ser fracaso. “Ni en el mundo ni, en general, fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda ser considerado como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad”. De este modo, tendríamos que decir que el valor y lo que representa respecto de la libertad, tendría que ser buscado en ese aura que empeña la acción, y a sabiendas de la incapacidad de ésta. La pauta del acto es su intención.

Ahora bien, se pregunta qué tiene esto que ver con la “constitución” del yo. Digamos que la inteligencia puede, en un momento dado, comprobar la existencia de esa intención; ahora bien, valorarla es exclusiva misión del sentimiento ¿No se ve todavía el sentido que esto pueda tener para una antropología? Kant nos dice que la razón práctica no puede conocer ningún objeto, pues carece de intuición; pero es que ni siquiera precisa conocerlo, porque, en suma, a ella le compete “producirlo”.

El sentir no puede ser calificado en propiedad de conocimiento, no se basa en una intuición de un objeto, “pero es sin embargo, la materia del objeto de la ética, el bien, que a través de la forma de la ley realiza la voluntad. Este sentir no es empírico, sino espiritual, porque no surge de la sensibilidad, sino del ánimo (Gemüt)”¹². Ahora bien, si nos damos cuenta de que Kant llama “sentimiento espiritual” al respeto por la ley moral y si nos damos cuenta de que este respeto no es por ninguna forma abstracta, sino por la “apreciación de la humanidad en nosotros”, como nos dice expresamente en la Crítica del Juicio, comenzamos a comprender

12. J. Kogan: “La Estética de Kant”; pág. 24.



lo que puede significar, antropológicamente hablando. Claramente distingue de la pasión a ese sentir, ya que no procede de una intimidad no sensible y surge de la necesidad de integrar elementos que lo cognoscitivo puramente considerado no puede asumir y aún de la necesidad de elevar la existencia humana a un nivel más digno, más abarcante.

El sentir en Kant no tiene el sentido de una “percepción sentimental” como en Scheler, en lo cual creemos se equivoca. Ha visto claramente que el yo no puede identificarse sin más a la conciencia “cognoscitiva”, ha visto que ese yo sólo tiene viabilidad por el camino de la libertad, pero yerra al negar en absoluto todo carácter intencional transitivo. El sentimiento se concreta en un concepto, en un significado, pero se tratará de una finalidad sin fin. El valor no es ni intuito ni sentido como un objeto, ya que para Kant el valor no es objeto intencionado, sino fundamentalmente una “disposición de ánimo”, una pura referencia expresiva.

En el temor a la irreductibilidad de la “materia”, en el temor al en-sí opuesto, en el deseo de salvaguardar la libertad, Kant no puede escapar a esa paradoja de una expresión pura. Y no se diga que un Scheler o un Hartmann solucionan mejor el problema, ya que también lo pierden al considerar ese valor como algo con plena independencia de la conciencia, como una entidad ideal platonizante y en abierta oposición a los postulados mismos del método que emplean. En efecto, como ya se sabe la *epoché* significa la única actitud posible en el problema de la evidencia, como un volver a “las cosas mismas”. Conscientes de que en el conocimiento ingenuo o natural las “cosas” aparecen siempre afectadas por un índice mayor o menor de judicación, se plantean el propósito de volver metódicamente al momento ante-predicativo, en ese nivel donde las cosas se ofrecen desnudas de toda subjetivación “informante”; vamos a dar de lado la contradicción que esto supone y a aceptar este momento precisamente en su carácter de “metódico”. Vemos entonces que lo que la *epoché* se propone es aislar la zona de las vivencias de todo esquema conceptual, con lo que se pretende alcanzar la realidad no interpretada, sino como “algo a comprender”. Pero este “comprender” tampoco puede interpretarse de un modo simplista: comprender para todo el que no esté maleado ideológicamente, es decir, para quien se pretenda en una actitud “puramente descriptiva” es siempre una operación muy compleja, pues supone la integración de algo a comprender, su inclusión en campos significativos distintos, por implicados en lo comprensible, etc. Para la Fenomenología, “comprender” es algo tan sencillo como el “ver”: limpia de toda mundanidad la conciencia, le basta el mirar para que la esencia se destaque. Pero un filosofar sobre las “experiencias naturales” ve esto con desconfianza, aunque sólo sea porque la evidencia de una contradicción en las premisas se ofrece también eidéticamente.

Husserl había dividido la realidad en naturaleza y espíritu y trataba de encontrar la función



necesaria a través de la cual establecer el puente de unión entre ambas. Lo encuentra en el acto de la “donación”, de la Sinngebend. Pero la contradicción aparece en este mismo punto, sobre todo en lo que a Scheler y a Hartmann se refiere -este último no tan alejado de la Fenomenología como se pretende-. Y esto es así porque, cumplida efectivamente la reducción y considerando el mundo como el correlato intencionado de la conciencia constituyente, lo que puede darse no es nunca una esencia pura y absoluta -por más referencias parteras que se haga al “apriori material”-, sino, en todo caso, una “realidad” a hacer. Esto se puede encontrar en un Merleau-Ponty, por ejemplo, quien hace descansar la estructura de la conciencia -el “puente” de contacto- en la relación psico-fenomenológica con el cuerpo: la reducción, rectamente entendida, nos dice, conduce al cuerpo propio como momento fundamental de la estructuración antepredicativa de la conciencia, fundamento simultáneo de toda posibilidad de predicación. Porque si atendemos a las indicaciones de Scheler, veremos que en el caso de la percepción sensible el objeto se muestra en una opacidad característica, de tal manera que propiamente hay que decir que “carece de sentido” o cuyo único “sentido” consiste en propiciar ese saber que él llama “ek-stático” y que será el de la mera presencia. Con esto, se afirma esencialmente que la conciencia es en su esencia una estructura capaz de acción, una estructura cuyo movimiento la arranca de sí hacia fuera de sí y que “su posibilidad más inmanente” es la de tender hacia fines que le son propios”¹³. Pero, según esto, en toda experiencia simplemente sensible comienzan ya a esbozarse los fines que la “totalidad” de la “conciencia” se propone, con lo que el sentido de esa experiencia sensible provendría de los fines de la “conciencia”. Esto quiere además decir que no hay experiencia sensible en bruto, que hay una gradación axiológica -no simple y exclusivamente ideal-, en cuyos primeros momentos la significación es todavía oscura y no enteramente tematizada todavía, quizás porque fundamentalmente es todavía “vívida”; y este “todavía” no niega que ese sentido no pueda ir hacia gestalten superiores.

Según esto, hay que considerar que lo vivido se endereza siempre hacia una figuración significativa, aunque no definitiva y que todo el sentido de las cosas vividas en la etapa anterior al “juicio” emana de los fines a realizar. Pero esto implica, fenomenológicamente hablando, que en el sentido se da una “ambigüedad” esencial, pues el mero planteamiento de los fines no es su realización, sino que exige un despliegue temporal en contradicción con una “esencialización” definitiva. Merleau-Ponty advierte entonces que la Fenomenología no es posible si no se realiza como análisis descriptivo de la existencia que se articula sobre la totalidad de los diversos niveles humanos. La intencionalidad no se queda, según esto,

13. O. Masotta: “Conciencia y Estructura”; pág. 21.



en un simple encuentro con esencias intemporales, sino que cumple la misión de servir de hilo conductor en explicitar los modos cómo las distintas regiones se dan ante las distintas actitudes de la “conciencia”. Lo que se comprende es una crítica implícita al concepto de valor y quizás también una apelación a ese “progreso del saber” que, después de haberlo formulado con tanta nitidez, con tanta intensidad había invocado el propio Hartmann.

A Kant le ha preocupado el problema de la libertad; pero su desconfianza no le ha consentido hacer referencia a un término trascendente en el que cumplirse esa libertad. Por ello, hemos creído que Husserl fue más fiel a Kant en este punto de lo que lo fuera Scheler y esto ha sido lo que nos ha movido a señalar la contradicción. Husserl desmiente rotundamente cualquier absolutidad del objeto intencional, al que de ninguna manera considera como idea platónica, pues la esencia siempre procede de la actividad constituyente de la conciencia. Kant no quiere, sin embargo, postular aquí y por ello no admite intencionalidad en el sentir, sino mera disposición de ánimo (*Gemütsanlage*). En esta dirección, puede decir que el conocimiento práctico se opone al teórico en cuanto que aquel se ocupa de “imperativos”, que son propiamente los valores éticos. Y aquí se encuentra el meollo de la cuestión. Kant nos dice que la moral, en sus dimensiones teóricas, tiene por objeto no lo que es, sino lo que debe ser; no un ser, sino un obrar conforme a un valor absoluto que es la buena voluntad. Y en esto se distingue, en cuanto “teórica”, de la filosofía especulativa a la que compete el estudio del ser. El objeto de la filosofía práctica es el bien, no dado por los sentidos, no categorizado por el entendimiento, ni construido tampoco por la razón: es la creación de un acto libre. “El concepto de la naturaleza, al representar sus objetos en la intuición los representa no como cosas en sí mismas, sino como meros fenómenos; y, en cambio, el concepto de la libertad representa en sus objetos una cosa en sí misma, pero no lo hace en la intuición”¹⁴. Es decir, el objeto es producido desde la interioridad apriorística del sujeto, mediante el ejercicio de la ley moral.

Y la importancia de un valor así definido descansa, para Kant, en que sólo él reivindica para la realidad humana la libertad. Fijémonos: se refiere también al mundo de los fenómenos, pero no para someterse a la sensibilidad, sino para sometérsela, Hegel veía por esto en esta moral el único punto que reivindicaría a Kant -a los ojos de un idealismo objetivo-. En este ámbito ya no hay sometimiento a la sensibilidad; las categorías de la libertad tienen en su base la forma de una voluntad pura y por ello pueden someter a la unidad de la conciencia práctica lo múltiple de los apetitos e impulsos inferiores; asimismo “pueden llegar enseguida

14. E. Kant: “*Crítica del Juicio*”; pág. 204.



a ser conocimientos, sin esperar intuiciones para adquirir significación y ello por este notable motivo de que ellos mismos producen la realidad de aquello a que se refieren”¹⁵.

Todo esto lleva a la consideración de que más que definirse por ser una ética del deber, la kantiana es una ética de la libertad -no estamos criticando: únicamente exponemos-. El deber hay que verlo siempre en su referencia a nuestra naturaleza sensible fenoménica, mientras que la libertad procede de nuestra naturaleza nouménica; el deber trata de imponer se al mecanismo causal de nuestra naturaleza física; la libertad, por el contrario, procede de nuestra naturaleza en sí, nouménica. Es decir, de la libertad, como la fuente de nuestra acción más auténtica, nace nuestra personalidad moral. Digamos que el imperativo moral es la ley que a sí misma se da la personalidad y se la da no en obligaciones que nos constriñan, sino como la aspiración más profunda de la personalidad. Entonces, el deber en Kant no posee esas connotaciones obligativas que parece llevar de suyo el término: la ley moral es el único motor de la acción ética, por su contenido estimativo, como se advierte por el siguiente texto: “Hay cualidades morales que, si no se las posee, no puede haber tampoco ningún deber de adquirirlas. Ellas son: el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo (aprecio de sí mismo), para tener las cuales no existe ninguna obligación, por cuanto se hallan en la base de las condiciones subjetivas de la receptividad del deber, y no de las condiciones objetivas de la moralidad. Son, en su conjunto, disposiciones estéticas primordiales (praedispositio) pero naturales del ánimo de ser afectado por los conceptos del deber; y tener estas disposiciones no puede ser considerado como un deber, sino que todo ser humano las posee y gracias a ellas puede él tener obligaciones”¹⁶.

Hemos de ver todavía cómo se articulan estos conceptos -sin ellos sería imposible comprender la Estética kantiana-. En primer lugar, se puede decir que este otro tipo de “receptividad”, junto con la sensible, viene a determinar la esfera de un interés característico. Se trata de una receptividad por cuyo intermedio podemos estimar el valor absoluto de la moralidad y el interés es satisfacción inteligible que procede del cumplimiento, realizado sin la presión de ningún objeto sensible. Es decir, se trata de un interés con hondísimas repercusiones humanísticas, pues “es el sentimiento espiritual del respeto hacia las ideas morales, que no es ningún deleite, sino una apreciación de sí mismo (de la humanidad en nosotros)”¹⁷. ¿Qué se significa con esto? En la receptividad sensible, el interés determina

15. E. Kant: “*Critica de la Razón Práctica*”; pág. 129.

16. E. Kant: “*Metaphysik der Sitten*”, Par. XII; pág. 241.

17. E. Kant: “*Metaphysik der Sitten*”; pág. 13?.



el valor por la satisfacción sensible que nos ofrece el objeto; aquí, de lo que se trata es de una predisposición o capacidad del ánimo de experimentar la llamada de lo peculiar en que consiste la humanidad y de experimentarlo como lo más valioso; por otra parte, la llamada a esta “vocación” es algo desinteresado, exento de todo provecho [material] y que “no proviene de objeto alguno, sino de la representación de la ley y, por consiguiente, no puede ser contado como placer ni como dolor; sin embargo, produce un interés en la observación de la ley, interés que denominamos moral”¹⁸. Ahora bien, esa receptividad o disposición apriórica se modula en tres líneas de gran interés para nosotros y que pueden aclarar aquella afirmación, en apariencia enigmática, de la “constitución” del sujeto. En efecto, la disposición originaria de la naturaleza humana hacia el bien se modula en tres acordes:

- 1º. *La disposición del hombre, en cuanto ser vivo, a la animalidad*
- 2º. *La disposición a la humanidad, en cuanto ser viviente y también razonable*
- 3º. *La disposición del hombre a la personalidad, en cuanto ser razonable y también responsable.*

Cassirer, en este punto, nos dice que esta triple linealidad es originaria y que además forma parte esencial del hombre como ser moral. Pero hay que darse cuenta de que esa inclinación -predisposición, más bien- es responsable, que está dada con la inteligibilidad más importante, por cuanto de su ejercicio depende la personalidad. La consecución es llamada virtud noumenon y es auténticamente una virtud poética, sin referencia alguna a un sentido literario. Kant dice de ella: “No puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo (como una parte del mundo de los sentidos)..., no es ninguna otra cosa más que la personalidad, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda naturaleza y entonces no es de admirar que el hombre, como perteneciente a ambos mundos (el sensible y el inteligible), tenga que considerar su propio ser en relación con su segunda y más elevada determinación, no de otro modo que con veneración y las leyes del mismo con sumo respeto”¹⁹.

Si atendemos a otros textos, nos encontramos con que el objeto de la razón especulativa y el de la razón práctica se diferencian por su origen: el primero es dado en la intuición, el segundo es creado por la acción. La paradoja consiste en que este último posee también realidad objetiva. Nos preguntamos cómo esto puede ser posible y al asombro hay que responder que se posee en

18. E. Kant: “*Metaphysik der Sitten*”; pág.156.

19. E. Kant: “*Crítica de la Razón Práctica*”; pág 167.



nuestros medios académicos un cliché sobre el sistema de Kant que muy pocas veces responde a la realidad de sus obras. Ciertamente, ese objeto no procede ni de los sentidos ni de la razón, no es un pensamiento y ,sin embargo, la razón lo “conoce”. Este objeto es un hecho.

La moralidad es el objeto de nuestra razón práctica, es decir, de una actividad fundada en la razón, lo que no quiere decir que sea la actividad de la razón como pura inteligencia. Quizás Hegel fuera el primero en descubrirlo, aunque no admitiera su dirección. Pero de lo que se trata es de afirmar que, en efecto, ese objeto es un hecho, porque se trata de un objeto espiritual, creado por la libertad de un ser real, viviente, por cuya creación se eleva al ámbito de la personalidad, es decir, de la humanidad plenamente asumida. ¿Cómo se completa esto con el Ich Denke de la Crítica de la Razón Pura? Esperamos que su sentido total se haga evidente cuando nos refiramos a la Estética; entretanto, aventuremos la hipótesis de que Kant quiso de esta manera recuperar la persona que en la Crítica de la Razón Pura se había perdido. Pero, se nos objetará, eso no es decir nada, puesto que es la afirmación que en cualquier manual al uso se puede encontrar más prontamente. No quisiéramos adelantar cuestiones; pero pensamos nosotros que hay un punto en el que acaso no se haya puesto bastante atención. Todas estas distinciones que hemos encontrado, esta relevancia concedida al “sentir”, ¿acaso no podríamos entenderlas en la misma línea de argumentación en que se inscribe la refutación del idealismo cartesiano? Comprendemos lo arriesgado de una hipótesis tal, incluso confesamos carecer del material suficiente para decidir la cuestión; pero adelantamos la hipótesis porque nos parece que se sitúa plenamente en el espíritu que anima esa formulación de intencionalidad en la “Refutación”. La base del argumento reside en dos momentos; en el primero, la negación explícita del argumento ontológico, el rechazo de la metafísica como deciditoria en materia de existencia, la separación real de dos órdenes; en este sentido, la afirmación del puro pensar de una subjetividad trascendental no alcanza la dignidad de personalidad. Entonces, puede afirmarse con rigor que el hombre no es sólo pensamiento. Dicho de otra manera y que nos parece más en consonancia con la argumentación kantiana; el pensamiento, en sí mismo considerado, no es bastante para alcanzar la dimensión de un sujeto auténticamente personal. Reparemos en que Kant dice expresamente: “La ley moral no puede convalidarse en ninguna intuición, pero proporciona, sin embargo, un hecho que todos los datos del mundo sensible, y nuestro uso teórico de la razón, en toda su extensión, no alcanzan a explicar, un hecho que anuncia un mundo puro de entendimiento, hasta lo determina positivamente y nos da a conocer algo de él, a saber, una ley, la ley de una naturaleza suprasensible”²⁰. En el segundo momento, se

20. E. Kant: “Crítica de la Razón Práctica”; pág 86.



trataría de buscar las vías que permitiesen integrar esa triple linealidad de la que hemos hablado anteriormente, Pero, porque contra Descartes es algo que sólo puede entenderse si reparamos en que una inflexión del pensamiento racionalista nos hace perder al hombre por un periodo no menor de trescientos años. Veámoslo rápidamente y busquemos el camino que puede llevar al planteamiento de nuestra hipótesis.

José Luis de la Mata Impuesto

Madrid, 1971