

Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía

*Entre Kant y Nietzsche:*

*De la contradicción humana.*

Tesis para optar al grado de Magister en filosofía  
con mención en filosofía política y axiología.

2006

Alumno: Matías Rubén Gómez Venegas.

Profesores: Ives Benzi

Raúl Villarroel

## Prólogo.

No fue sino hasta hace poco, mientras emprendíamos un viaje nocturno y urbano, cuando nos sobrevino, tan intempestiva como claramente, una intuición. En ella se nos descubrió por vez primera una verdadero y, quizás, hasta hoy impensado nexos entre Kant y Nietzsche. Posiblemente la repentina aparición de esta intuición halla nacido, de modo casi inconsciente, como una tardía respuesta a un problema que se nos propuso hace ya más de dos años, específicamente el día de nuestro examen de grado de licenciatura. Con nitidez recordamos cuando, en medio de aquella burocracia académica, la maestra Ives Benzi nos consultó abiertamente por la relación y la similitud plausibles entre *la noción kantiana de la voluntad y la concepción nietzscheana de la misma*. En ese instante nos vimos totalmente incapacitados para entregar una resolución suficiente, aún superficial e interina, acerca de la cuestión y aquella maestra expuso la tentativa de atacar el problema desde la consideración, compartida por Nietzsche y Kant, de *la voluntad en cuanto poder*. No sin razón dimos vueltas a tal asunto a partir de aquella óptica, sin encontrar más que barreras que interrumpían el trayecto de nuestro pensamiento. Así, finalmente llegamos a percatarnos de que el mayor y más adusto óbice para llevar a cabo tal recorrido era el hecho de que si, por un lado, Kant asociaba *el poder con la razón*, por otro, y de forma muy distinta, Nietzsche lo hacía *con los instintos y con el cuerpo*. En consecuencia, si pretendíamos llegar a reconocer un posible enlace, si es que lo había, entre la filosofía trascendental y el pensamiento trágico era menester, ante todo, tener en cuenta que mientras Kant nos ofrece una *comprensión racionalista y suprasensible de la voluntad*; Nietzsche, en cambio, nos proporciona una *noción irracionalista de ésta*. ¿Pero que había pasado? Habíamos ido inicialmente tras la solución de una compleja cuestión y acabamos descubriendo únicamente obstáculos que parecían trancar para siempre nuestro propósito. Mas, he ahí que no desde aquella primera formulación del problema de trasfondo, a saber: *la posibilidad de señalar una ligazón entre Kant y Nietzsche*, - ¡esas dos filosofías tan dispares tanto en los anhelos como en sus modos! -, sino que en el esclarecimiento de esa

*contraposición fundamental entre una concepción racional de la voluntad frente a una noción irracional de la misma* surgía con fuerza la posibilidad de realizar nuestros planes. Con todo, la problemática jamás tendría solución mientras no dejáramos de cavilar a partir de aquella dolosa coincidencia conceptual que aúna *el poder a la voluntad*.

Sin embargo, aquella intuición no nos llegó cuando estábamos precisamente más embuídos en medio del problema, consumiendo largas reflexiones a fin de corregir la oscuridad que comportaba, nada de eso; por el contrario, como previamente dijimos, esa intuición arribó intempestivamente, es decir, sorpresivamente en medio de un ambiente y unos pensamiento muy ajenos y lejanos. Lo que observamos fugazmente entonces fue lo siguiente: *la base irracional de la razón pensada por Kant en su estética acerca de lo sublime nos llama la atención sobre el aspecto esencialmente contradictorio del ser humano, aspecto revelado también, aunque de manera desigual, en la concepción nietzscheana de lo dionisiaco*. A esto hemos de agregar además, y para asombro nuestro, el que aquellas *concepciones de la íntima naturaleza humana contradictoria* hayan florecido en el terreno *estético*, y el que en ambos casos tales *valoraciones estéticas fundamentales de la existencia y el mundo sirvan de base última tanto a Kant como a Nietzsche para el asentamiento de sus sistemas axiológico-morales*. Ahora bien, no se trata de intentar enlazar los resultados tan dispares que dimanar de las obras de los dos pensadores alemanes, pero si de rescatar una *identidad procedimental*, consistente en sustentar *el valor moral en el estético*, y una *proximidad definitoria*, dada en el *cariz contradictorio de aquella valoración estética que es gozne de lo axiológico*.

Pues bien, aquello que distancia notoriamente los criterios axiológicos nietzscheanos y kantianos no es otra cosa que el siguiente cúmulo de razones: primero, podemos descubrir una diferencia abismal entre *la noción kantiana de voluntad, cuyo carácter es eminentemente racional, y la concepción nietzscheana de la misma, que retoma y modifica la naturaleza irracional que en ella había*

*identificado con antelación Schopenhauer*; en segundo lugar, es importantísimo visualizar que para Kant es, precisamente, *en el campo de la moral* donde aquella valoración estética fundamental cobra más claridad y realidad, en la medida que *el valor se realiza de acuerdo a conceptos que nos permiten objetivar e inteligir diáfananamente la Ley que gobierna en tal objetivación*, para Nietzsche, en cambio, *la rigidez que la razón pueda brindar a los valores estéticos, que son los propiamente fundamentales, constituye siempre una translucidez aparente, que viene, en todo caso, a solapar la inefabilidad básica e inexorable que conlleva toda valoración*; en tercer lugar, y como consecuencia de lo proferido, *la transparente legalidad que confiere la razón en la esfera de la moral constituye para Kant un plus, que le permite sobrepasar los límites que él mismo había impuesto a la experiencia y, con ello, salvar la metafísica*, Nietzsche, por el contrario, *intenta dejar intacto el aspecto indecible de la valoración, la cual siempre se atiende, en última instancia, a criterios estéticos de dolor y placer, a fin de salvaguarda impoluto el cariz contradictorio e irracional inherente a aquélla.*

Por otra parte, llevar a cabo el tránsito desde la filosofía trascendental hasta el pensamiento trágico no es una labor que se pueda llevar a cabo de manera inmediata, es decir, sin necesidad de utilizar una herramienta de anexión. Así pues, todo el auxilio que podamos requerir nos lo puede dispensar una revisión sucinta y parcelada de la filosofía pesimista de Schopenhauer. Esta empresa, de tan poco interés para la academia filosófica chilena en general, nos permitirá recorrer el intervalo que va de *la concepción kantiana de la voluntad a la noción nietzscheana de la misma*, dando curso a la mostración del surgimiento de una consideración *irracionalista de las voliciones y la relación de éstas con el organismo*. En efecto, aquella extraña pero atrayente asociación entre  *cuerpo y voluntad* que vemos en Nietzsche tiene, con todo, su origen y formulación primera en la filosofía pesimista, en la cual no sólo se admite el carácter *esencial de una voluntad irracional*, sino que además se desarrolla un análisis de ésta a partir de *aspectos fisiológicos naturales*.

En este sentido, la hipótesis que guiará la indagación que aquí se nos abre puede ser presentada en la siguiente formulación: *que es plausible establecer una conexión fundamental entre las filosofías kantiana y nietzscheana, si atendemos a la compartida consideración estética que sostiene que el cariz más íntimo y distintivo del hombre es una hondísima contradicción, la cual no se puede comprender sino como la capacidad humana de vivenciar en sí un sentimiento contradictorio que no se deja conformar bien ni con el dolor, ni con el placer, o bien, si se prefiere, que tal vivencia no es más que un sentimiento tanto de lo uno como de lo otro, esto es, una contradicción, la cual es llamada dentro de los límites de la filosofía trascendental 'sentimiento de lo sublime', ya denominada al interior de la filosofía de Nietzsche 'sentimiento dionisiaco'. Se suma a esto también, cual un importante anexo, el que sea posible cimentar tan divergentes postulados axiológicos, como de hecho se perciben en ambos pensamientos, sobre la base de una compartida apreciación estético- filosófica.*

Pero con esta investigación no buscamos únicamente demostrar la certeza de la hipótesis, sino que también corroborar aquella impresión nuestra, surgida con ocasión de aquella intempestiva reflexión, de que ya en la obra kantiana podemos descubrir el germen del *romanticismo* y, justamente, en aquella consideración estética de *la contradicción humana*, cuyo impulso toca la médula de la creación *romántica* y, por ende, *visión dionisiaca* expuesta por Nietzsche. En este sentido, podemos aseverar que el *romanticismo* de una obra cualquiera viene dado por esa capacidad suya de exhibir aquella *álvida y contradictoria fusión entre placer y dolor*, y de develar íntegramente *el valor estético de la vida y el mundo* como medida fundamental, aunque casi inefable. Son muchos los cantos poéticos que no enseñan esa extraña *alianza entre dolor y placer, y la significación egregia y suprema de la misma*, cuya representación estética se nos suele donar a través de figuras ambivalentes, tal cual como Goethe expone a su *Fausto* a las vicisitudes destinadas por Mefistófeles, o como excelsamente declama Baudelaire:

Entretanto, cuidado por un Ángel oculto,  
 El niño abandonado se emborracha de sol  
 Y en todo lo que bebe y en todo lo que come  
 Vuelve a encontrar el néctar bermejo y la ambrosía

Y juega con el viento y con las nubes habla  
 Y se embriaga cantando el camino de la cruz;  
 Y en su peregrinaje, es Espíritu amigo  
 Lloro al verle contento un ave del bosque (...)

Al Cielo, en que sus ojos ven un sitial espléndido,  
 Sereno alza el Poeta sus brazos compasivos  
 Y los vivos relámpagos de su lúcido espíritu  
 Le ocultan el aspecto de los pueblos furiosos:

-“¡Bendito seáis<sup>1</sup>, Señor, que dais el sufrimiento  
 Como divino bálsamo de nuestras impurezas  
 Y como la mejor y la más pura esencia  
 Que dispone a los fuertes las delicias sacras!

Yo sé que reserváis un sitio a los Poetas  
 En las gozosas filas de las legiones santas  
 Y que les invitáis a las eternas fiestas  
 De Tronos, de Virtudes y de Dominaciones.

Sé bien que el sufrimiento es la única nobleza  
 Donde no morderán la tierra y los infiernos,  
 Y que para trenzar mi mística corona  
 Los tiempos y los mundo contribuirán de grado. (...)

---

<sup>1</sup> Charles Baudelaire, *Flores del mal*, Alianza editorial, 1982, Madrid, págs. 10 y 11.

*En las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, preparado con arreglo a fines para la vida, admitimos como principio que no podemos encontrar en el mismo otro instrumento para un fin que el que sea el más conveniente para el mismo y más adecuado a él. Ahora bien, si en un ser que tiene razón y una voluntad su conservación, su bienandanza, en una palabra, su felicidad fuese el auténtico fin de la naturaleza, ella habría tomado muy mal su acuerdo al escoger a la razón de la criatura como realizadora de este su propósito. Pues todas las acciones que la criatura tiene que realizar con este propósito, y la entera regla de su conducta, hubiesen podido serle señaladas mucho más exactamente por instinto, y aquel fin hubiese podido ser alcanzado de este modo mucho más seguramente de lo que puede suceder nunca por la razón, y si, además, la razón hubiese sido conferida a la favorecida criatura, hubiese tenido que servirle sólo para hacer consideraciones sobre la feliz disposición de su naturaleza, para admitirla, alegrarse de ella y estar agradecida por ella a la causa benéfica, pero no para someter su facultad de desear a aquella débil y engañosa dirección y manipular torpemente en el propósito de la naturaleza; en una palabra, ella habría prevenido que la razón diese en un uso práctico y tuviese el descomedimiento de idear ella misma, con sus débiles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios para llegar a ésta: la naturaleza misma habría asumido no sólo la elección de los fines, sino también de los medios, y habría confiado ambos con sabia solicitud exclusivamente al instinto*

*Immanuel Kant*

## Capítulo 1: Kant, la contradicción y el primado de la razón en la naturaleza humana.

### A. El juicio de gusto estético como base trascendental de la lógica.

Recurrentemente se nos ha señalado, desde los inicios de nuestros estudios acerca de Kant, que de acuerdo a su filosofía trascendental existe un proximidad íntima entre *razón y libertad*, una cercanía grandísima, cuando no la plena identidad, en la que ésta y aquélla se dejan confundir y mimetizar. De esta manera, no habría de pareceros extraño o extravagante el hecho de que tamaña consideración nos enojara y ofuscara en un comienzo, puesto que, debido a la impericia de todo principiante en la filosofía de Kant, no nos era dada dicha apreciación más que como un dogma y una fuerte imposición apenas inteligible, pero que de algún modo teníamos que asumir, si deseábamos introducirnos en el pensamiento crítico ilustrado. Esta situación, generada por nuestra condición de novatos y por la inherente complejidad de la cuestión, no podía más que despertar en nuestro ánimo una recia inclinación tendente a dilucidar los laberínticos razonamientos y trucos que abriga el pensamiento crítico en su confuso y difícil seno. Así, rápidamente pretendimos dar clara respuesta a este tan fundamental problema, cayendo siempre en una superficialidad errante y en la ingenuidad nuestra de creer apresuradamente al filósofo de la Ilustración un hombre de escasa profundidad<sup>2</sup>; precoz veredicto que fue, empero, desplazado al descubrir su *Crítica del Juicio*. Con todo, desde el momento en que tal hallazgo se hizo efectivo ha cobrado cada vez más razón para nosotros aquella proximidad, antes misteriosa, entre *razón y libertad*, y con ello se ha revestido ante nuestro juicio de verdadera grandeza, lucidez y hondura el cavilar kantiano.

Por lo general, cuando se quiere resolver la cuestión relativa a qué sea la *libertad* para Kant, pero partiendo básicamente de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica de la razón*

---

<sup>2</sup> Nota: esta apreciación nació en nosotros principalmente a partir de aquella primera lectura de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, acaecida ya hace bastantes años. efectivamente, la lectura poética que cargábamos y, por otra parte, el previo acercamiento a otros pensadores posteriores a Kant produjéronnos, una cierta decepción frente al nombrado texto y a la *Crítica de la razón práctica*, pues había dejado en nuestra mente que nos llevaba a considerar la obra kantiana relativa a la moral superficial, y no tanto por la forma como por el fondo.

*práctica* es difícilmente posible llegar a una solución cabal y satisfactoria del problema, ya que, con cierta seguridad, no quedan sino las siguientes consideraciones generales: en primer lugar y moralmente hablando, la *libertad* puede ser comprendida como *nómeno* en nosotros, ya formal y positivamente ejercido en el puro asentamiento racional de la *Ley moral*, es decir, *autonomía*, o bien real <sup>3</sup> y negativamente realizado al pasar a ser las máximas concretas de nuestra conducta leyes morales con contenido susceptibles de universalización, esto por medio del *respeto* y la *constricción de la voluntad* que a tal sentimiento racional acompaña; y, en segundo lugar, teóricamente hablando, la *libertad* ha de ser entendida como principio especulativo de la razón pura, susceptible de descubrimiento por vía prosilogística, esto es, como *idea* (o representación pura racionalmente pensable de una totalidad unitaria) que expresa la *suprasensible* capacidad de inteligir dos postulados opuestos referentes a la *idea de Mundo* que, en cuanto totalidad y origen, el sujeto cognoscente puede pensar, siendo ambos planteamientos formalmente rectos, vale decir, la facultad *suprasensible*<sup>4</sup> de pensar una *contradicción*. Justamente el hecho de que podamos pensar dos representaciones totalitarias de lo que sea el Mundo, como cada una en sí perfectamente lógica, pero comparativamente contradictorias, decimos, tal hecho empujó a Kant a reemplazar la *idea de Mundo* por la de *libertad*, entendida, grosso modo, hasta aquí como ha quedado recién establecido.

Desde el punto de vista de una Metafísica de las Costumbres emergen numerosos escollos con los que tropezamos a la hora de pretender esclarecer la esencia de la *libertad* y su ligazón con la *razón*. Huelga en este punto destacar que *razón*, *libertad* y *Dios* aparecen como tres goznes fundamentales de la filosofía moral de Kant. Los dos primeros hacen presencia desde un comienzo y a

---

<sup>3</sup> Nota: decimos ‘real’ ya que la ‘realización noumenal’ sólo resulta plausible en la medida que en virtud del respeto y de la constricción volente se entrega contenido a la Ley, deviniendo, así, las máximas, que cumplan con los menesterosos requisitos, leyes morales que determinan la voluntad y la conducta del sujeto.

<sup>4</sup> Nota: esto es, independiente de la sensibilidad, de la comprensión imaginística y que, por ende, vuela muy por encima de la mera experiencia, alzándose como facultad racional que aprehende lo puramente inteligible en la representación de una totalidad unitaria, la idea.

lo largo de los planteamientos<sup>5</sup> del pensador alemán. En este sentido, podemos afirmar que *razón y libertad* constituyen los primeros principios que posibilitan la cavilación moral kantiana y, con ello, la realización noumenal del sujeto. Ahora bien, sólo postreramente la *idea de Dios* adquiere nítida relevancia con arreglo a los célebres postulados de Dios como *supremum* y Dios como *consumatum*; no obstante, es menester subrayar que la fortaleza formal de la moral kantiana tiene pretensiones de validez no únicamente para los individuos de fe, sino para todo ser racional, allende del sentido religioso o falta de éste en la existencia del individuo; sin embargo, es de suma importancia señalar que los postulados tocantes a *Dios* donan – conforme al pensamiento de Kant – la verdadera significación y el más profundo derrotero de una guía moral de la existencia humana. Ahora, si bien estos planteamientos se encuentran abiertos a la revisión y discusión; creemos que, no obstante, no presentan mayor problema para una cabeza razonable, aunque no necesariamente condescendiente, que comprenda, inclusive sin compartir, los efectos de la creencia fideísta en asuntos filosóficos. Mas, esto no es así cuando venimos en conocimiento de aquel complejo artilugio filosófico que es el *respeto*. Éste es – según nuestro juicio – el obstáculo y meollo real con el que nos las tenemos que haber, si deseamos comprender la real dimensión y posibilidad de la moral kantiana, y el principal hontanar desde el que relucen significativamente tanto la *razón* como la *libertad* en el aparato de las costumbres de Kant. En efecto, el *respeto* es el puente que permite el enlace entre las naturalezas suprasensible y sensible que coexisten en el hombre (ser escindido en el mundo), esto es, el *respeto* es a la *moral* y su posibilidad, como el *esquema* al *conocimiento* y su posibilidad. Es de máxima necesidad, por tanto, establecer qué sea aquél y cuál sea su último sustento, en tanto que arroja en el desarrollo de la argumentación kantiana una serie de nociones y consideraciones oscuras, tales como: el *respeto* es un *sentimiento racional* que no se deja conformar bien ni con el *dolor* ni con el *placer*, y, a la vez, al *respeto* florecería – de acuerdo a las reflexiones fraguadas por Kant – cual el *sentimiento de la Humanidad en nosotros*. Estos dos aspectos fundamentales acerca del *respeto*

---

<sup>5</sup> Nota: pensamos aquí básicamente en la estructura mostrada en la *Fundamentación de la Metafísica de las*

han de ser investigados en lo sucesivo por nosotros con el fin de llegar a ver con distinción plena la honda ligazón de aquél con la *razón* y la *libertad*.

Por otra parte, llama sobremanera nuestra atención el hecho de que el filósofo alemán háyase privado enteramente de proporcionar de manera expositiva, en la primera de sus Críticas, una deducción o, al menos, una explicación relativa a la plausibilidad de la tradicional lógica formal. Cada uno de nosotros, en la medida que nos consideramos gratos y meridianos lectores de la literatura de Kant, ha de haberse sorprendido largamente al enfrentarse a tal omisión. Esta cuestión cobra fuerza y preponderancia mayores a partir del minuto en que paramos mientes en el riguroso hábito que con ardor se manifestaba en el filósofo de la Ilustración, un ardor siempre enderezado a no escatimar animosidad y alto ímpetu en sus investigaciones, donando, así, a cada instante el derecho trascendental que justifica cualquier acto y toda forma de conocimiento presentes, aun como mera posibilidad, en el sujeto.

Por lo demás, se suele indicar, a la hora de librarnos a la escabrosa labor de estudiar la teoría del conocimiento kantiana, que las categorías constituyen el verdadero y más áureo tesoro jamás exhumado por el preclaro hijo de Königsberg, y que en éstas y su deducción trascendental hallamos la médula de la lucidez de Kant y el entero sostén del giro copernicano, como si las categorías se sostuvieran en el sistema crítico por sí solas; empero, allí donde la amplia masa boquiabierta admira, tiñéndoseles sus rutilantes ojos de perplejidad ingenua, ahí a nosotros, los más exigentes y críticos (aunque en muy otro sentido) de entre los concedores de esta filosofía, en todo caso, si los hubiere, los auténticos destinatarios y herederos del pensamiento de Kant<sup>6</sup>; decimos, ahí a nosotros se nos revela una

---

*Costumbres.*

<sup>6</sup> Nota: estas apasionadas palabras nacen aquellas que nos parecen ser, y con bastante seguridad puede que así lo sea, uno de los apuntes más íntimos y decisivos del pensamiento que profundamente Kant albergaba en su espíritu: *“De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi... in commune consulant... et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum nevera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.”* (“Sobre nosotros mismos

de las más grandes aporías. A todas luces, para cualquier mente atenta este vacío explicativo despierta poderosamente la atención, cuando no la irritación, más todavía cuando sabemos de antemano que la lógica formal, aquella que es de habituales usanza y enseñanza no únicamente en nuestras escuelas de filosofía, sino también en las de las variopintas ciencias y en las del derecho; es considerada al interior del sistema filosófico de Kant como el *canon* de la *razón* y el *entendimiento*, y, al mismo tiempo, cual la *conditio sine qua non* de la consecutiva y célebre lógica trascendental. Como quiera que sea la apreciación de la amplia mayoría de los o esporádicos, o distraídos lectores del pensamiento crítico, lo cierto es que la lógica formal permanece, al menos en la connotada y primera Crítica, en la entera orfandad, esto es, sin comprensión ni justificación previas de su menesterosa posibilidad a priori en el sujeto cognoscente. Consiguientemente, todo aquel individuo que pavonee orgulloso su pecho cuando se precia de su óptima intelección del esquematismo, ignora gruesamente u olvida de que el asentamiento de las categorías en sus cuatro clasificaciones, a saber: de cantidad, de cualidad, de modalidad y de relación, no tienen, tan pronto como nos referimos a la sola *Crítica de la razón pura*, más asidero que el translúcido y volátil aire, porque su íntegra posibilidad descansa en la anterior posibilidad de una lógica formal, cuyos tres principios fueron en el dicho texto expuestos, pero nunca justificados con el derecho correspondiente a una filosofía trascendental. Únicamente la última de las Críticas puede echar luz y pretender una suficiente explicación fundamentadora de la posibilidad de la lógica tradicional, de la cual han de emanar los caracteres de *universalidad* y *necesidad* que adjuntamos a las formas y conceptos puros del sujeto. En consecuencia, esta segunda y tortuosa cuestión ha menester, igualmente, de una exhaustiva investigación y una aclaración suficiente, hasta donde nuestras fuerzas puedan, y tanto más urgente se hace todavía esta empresa al descubrir que en ella se esclarece una noción

---

callamos. Deseamos, en cambio, que la cuestión aquí tratada no sea considerada como mera opinión, sino como una obra, que se tenga por cierto que no sentamos las bases de alguna secta o de alguna idea ocasional, sino las de la utilidad dignidad humanas. Deseamos, pues, que, en interés propio... se piense en el bien en general... se participe en la tarea. Asimismo, que no se espere de nuestra instauración que sea algo infinito o suprahumano, puesto que en realidad es el término conveniente y el fin de un error inacabable.”).

básica y prístina de lo que la *libertad* sea, considerada desde el punto de vista del rol que juega en la cognición del sujeto y su posibilidad.

De esta forma, nuestra tarea se repartirá en lo sucesivo de este capítulo de la siguiente manera: primeramente, intentaremos llevar a cabo la segunda de las investigaciones expuestas como necesarias, que se refiere a la *libertad en el plano cognitivo general y la plausibilidad de la lógica formal*, como tarea que parte, principalmente, de la *estética acerca de lo bello*; y, en segundo lugar, obraremos con el fin de realizar una lucubración y comprensión satisfactorias sobre la posibilidad de la *hipotiposis en la filosofía moral kantiana*, partiendo de la *estética sobre lo sublime*.

#### B. El libre Juicio estético sobre lo bello y la posibilidad de la lógica.

Entre los aspectos más fundamentales de la filosofía trascendental de Kant contamos la triple división de la misma. Esta repartición responde a la consideración del filósofo según la cual se plantea que las facultades<sup>7</sup>, que son siempre las mismas pero dispuestas en cada caso distintamente, adoptan tres usos básicos, a saber:

- a) Un uso especulativo gobernado por la *razón hecha entendimiento*, unido a su correlativo *interés* cognoscitivo, se atiende, pues, aquí al origen, la posibilidad a priori y los límites mismos e inherentes al conocimiento humano, partiendo del giro copernicano.
- b) Un uso práctico-moral de la *razón pura*, ligado a su correlativo *interés* moral, se alude en este punto al origen y la posibilidad a priori de la realización moral (noumenal) por parte del sujeto, reparando, por supuesto, en la supremacía del carácter suprasensible por encima del meramente sensible en la doble naturaleza humana.

---

<sup>7</sup> Nota: éstas son: *razón, entendimiento, imaginación y sensibilidad*.

- c) Un uso estético-teleológico de la *imaginación*, ya en relación con el *entendimiento*, ya en relación con la *razón*. En la estética se *prescinde*, bien si se trata de lo bello, bien si versa sobre lo sublime, de *interés (concepto)* alguno. Este último uso es, precisamente, de máxima importancia, puesto que en él se suscita la plausibilidad del Juicio, que ha de intervenir necesariamente tanto en el quehacer práctico-moral como en el especulativo, y, además, en este idéntico uso (estético-teleológico) se exhibe la aplicación reflexiva de la *razón* y el *entendimiento*, en relación, principalmente, con la *imaginación*, uso que si bien no alcanza a ser considerado como determinante respecto del objeto, sí posee posibilidad pura y a priori, esto es, trascendental. En efecto, es con arreglo a esta tercera parte de la obra kantiana que podemos notar más diáfananamente la unidad tanto del sistema filosófico como de la misma *razón*, así, de acuerdo a esto, nada resta el que se trate aquí de un uso meramente subjetivo y reflexivo, y no determinante como en las dos anteriores Críticas<sup>8</sup>.

Pues bien, a la hora de adentrarnos a revisar la naturaleza de cualquier Juicio estético, esto es, ya sea relativo a lo bello, bien referente a lo sublime<sup>9</sup>; es menester clarificar que el juicio de gusto no es, propiamente, un juicio de conocimiento<sup>10</sup>, sino un juicio estético que no puede comportar una determinación lógica centrada *en* y dirigida *hacia* el objeto; más bien hemos de concebirlo, cada vez, cual un juicio referido, mediante la reflexión, al efecto interior que una representación puede suscitar en el sujeto, o sea, el mero *sentimiento de placer o dolor* que ciertas representaciones son capaces de despertar en el individuo. En buenas cuentas, un juicio estético es aquel que se distingue por encontrar su base

---

<sup>8</sup> Nota: vale decir: *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*.

<sup>9</sup> Nota: esta distinción aquí y de momento sólo consignada adquirirá plena forma en el transcurso de las venideras consideraciones; mas, queremos únicamente en este punto afianzar aquello que ha de común entre ambas modalidades del Juicio estético.

de determinación reflexiva en la subjetividad, en tanto que las facultades, en su conjunto, se disponen y enderezan de una muy peculiar manera ante el sentimiento que ha provocado una representación. “La representación en este caso es totalmente referida al sujeto, más aún, *al sentimiento de vida del mismo*<sup>11</sup>, bajo el nombre de sentimiento de placer o dolor, lo cual funda una facultad totalmente particular de discernir y de juzgar que no añade nada al conocimiento, sino que se limita a poner la representación dada en el sujeto frente a la facultad total de las representaciones, de la cual el espíritu tiene conciencia en el sentimiento de su estado.”<sup>12</sup> Ahora bien, el cariz racional de una representación no afecta en nada la plausibilidad de llevar a cabo un juicio estético sobre la misma, mientras éste esté referido al mero sujeto y su interior estado.

Por otro lado, ya podemos notar aquí que para efecto de alcanzar la tan afanada unidad del sistema trascendental era sumamente necesario apuntar con el pensamiento hacia a aquello que distingue tan generalizadamente a la filosofía crítica, a saber: un retorno radical y relevante hacia el sujeto, traducida en la aparición del sujeto determinante, el giro copernicano. Patentemente, al parecer el giro copernicano no se podía comprender ni justificar, en última instancia, sin empujarlo hasta su más vehemente exaltación, ¡ay, y qué cosas vislumbró el viejo Kant en esa extática exaltación! Con todo, la tesis de un sujeto como fuente de las determinaciones de la realidad, de su voluntad y, en general, de sus objetos a partir de formas y conceptos *puros a priori*, por tanto, *universales y necesarias*; tal tesis, decimos, no podía hallar cimiento más que en un examen que dejará asentado, de una buena vez, *que toda relación objetivante entre sujeto y objeto, donde aquél puede determinar de modo a priori a éste, es plausible y sustentable en la medida que entendemos que la base de los usos lógico-objetivantes de las*

---

<sup>10</sup> Nota: esto se debe a que un juicio de conocimiento, tomado en sentido propio, ha de referirse a su objeto a través de un concepto determinante del mismo, es decir, lógicamente referido al objeto, o si de quiere decir de otra manera, un juicio objetivante.

<sup>11</sup> Nota: la cursiva es nuestra.

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, editorial Espasa Calpe, sexta edición: 31 de marzo de 1995, Madrid, edición y traducción por Manuel García Morente, Primera parte: Crítica del Juicio estético, Primera sección: Analítica del Juicio estético, Primer libro: Analítica de lo bello, Primer momento del juicio de gusto según la cualidad, Parágrafo 1: El juicio de gusto es estético, pág. 132.

*facultades, llámese ya interés práctico-moral, bien interés teórico-especulativo; nacen, y con ello también su mera posibilidad, conforme a una determinación, por así decirlo, precedente de la sola subjetividad, en cuanto primera base de la filosofía trascendental, según la cual las propias facultades, por medio de operaciones reflexivas, se preparan en vistas de lograr su intrínseca destinación (finalidad), vale de decir, posibilitando, con arreglo a ejercicios reflexivos trascendentalmente legales del completo conjunto de las facultades, los usos interesados de la razón y las facultades restantes; la razón no está acabada, se ha de realizar.* En esta dirección, podemos proferir, sin temor al desliz, que la estética, cuyo análisis recientemente hemos iniciado, constituye la propedeútica posibilitadora y, al mismo tiempo, el punto de unidad del sistema kantiano, en otras palabras, el germen, la sementera de los campos cultivables de la filosofía crítica.

Pues bien, si retornamos hacia nuestra investigación relativa al juicio de gusto, pretendiendo delimitar qué sea *lo bello*, antes que todo hemos de llevar a cabo ciertas aclaraciones que revelen aquello que hay de más propia peculiar cualidad en un juicio estético acerca de *lo bello*, previniéndonos, así, de caer de antemano en errores y torpezas inherentes a la premura y al arrebató, nunca buenos compañeros para una meditada lucubración.

Debemos tener en mente, desde ya, que un juicio estético sobre *lo bello* jamás ha de llevar consigo, tanto más si ha de ser puro, el carácter del *interés*, decimos, entonces, de él que es, por definición, *desinteresado*. Este cariz se debe – de acuerdo con Kant – a que el juicio estético acerca de *lo bello* y su placer no descansan sobre la *existencia del objeto* (de satisfacción) alguno. No es, pues, aquí la existencia del objeto la que nos satisface y mueve el interés, sino más bien el mero *sentimiento de placer que la representación de tal objeto despierta en nuestra subjetividad*. El *agrado* que nace en nosotros al manducar un succulento fruto estival, o bien la preciadas *utilidad* que demuestra una herramienta en su usanza cotidiana, hacen aflorar en nosotros un *interés* por la existencia misma del objeto, y no nos contentamos, por ningún motivo, con la sola

representación del mismo, y nuestra voluntad no cesa hasta su real posesión, de suerte que resulta evidente que en dichos casos analizamos algo de distante naturaleza a la propia de *lo bello*. Contrariamente, nada de esto es vivenciado en nuestra interioridad cuando nos damos a una suave *contemplación* de un *bello objeto*, o, con más perfectas palabras, *la bella representación de éste*.

En la boca del mismísimo Kant tenemos que el *interés* es “la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto. Semejante interés está, por tanto, siempre en relación con la facultad de desear, sea como fundamento de determinación de la misma, sea, al menos, como necesariamente unida al fundamento de determinación de la misma.”<sup>13</sup>

Ahora bien, *satisfacción* ligada a *interés* la hay sólo de dos tipos:

- a) La satisfacción referente a *lo agradable*, esto es, cuando un objeto “place a los sentidos en la sensación”<sup>14</sup>; no como una satisfacción que emerge ante un carácter sensible y objetivo de la cosa (por ejemplo, la suavidad del pétalo de la camelia), sino que como sentimiento (subjetivo) de satisfacción por la cual consideramos al objeto no tanto como objeto de conocimiento a través de la sensibilidad, como objeto de satisfacción por medio de la misma. En este sentido, *lo agradable* es lo que *deleita*, siendo un sentimiento subjetivo de la que también son capaces los animales faltos de razón.
- b) *Lo bueno* es aquello que, por medio de la razón y conceptos que determinan al objeto, place y es *apreciado*. Así, hablamos de una bondad utilitaria del objeto, o bien una bondad del objeto en razón de su perfección. En el primer caso se trata de una bondad que place como mero medio, en tanto el objeto es bueno para algo; en el segundo, de la bondad en sí, esto es, la satisfacción inmediata, y no por la sola utilidad,

---

<sup>13</sup> Ibid.; párrafo 2: La satisfacción que determina el juicio de gusto es totalmente desinteresada, pág. 132.

en una acción moralmente determinada por la razón. Con todo, en ambos casos requerimos de un concepto de lo que sea o deba ser ya el objeto de satisfacción, ya la acción que nos satisface. Por consiguiente, cada vez que llamamos *bueno* a algo lo hacemos racionalmente a partir de un *concepto*, del cual no podemos prescindir para *estimar* su utilidad o bondad en sí, por el cual venimos a *determinar* ese algo.<sup>15</sup>

Lo importante en este respecto es consignar, claramente, que tanto *lo agradable* como *lo bueno* se encuentran anexados a una *voluntad*, concibiendo a ésta como una *facultad de desear determinada por conceptos*, vale decir, una *voluntad racional*; de ahí que a aquellos objetos o a aquellas acciones, que perseguimos en mor de su *existencia*, sean siempre amarrados a un interés propio de nuestro deseo, el cual va en pos de inclinaciones y finalidades. Con mucho, huelga señalar que la bondad de un objeto o de una acción, tomando los dos casos en que aquélla se presenta, supone, por menesterosidad, la referencia a un *concepto de fin* (mediato, esto es, útil; bien inmediato, es decir, en sí mismo).

Ínterin, es de imprescindible necesidad indicar en este punto, debido al peso que arrastra en la tradición filosófica, que mu distanciadamente al pensamiento ético de Aristóteles, el cual promulga a la *Felicidad* como el fin ético supremo de la existencia humana, Kant sugiérenos cuánto más superior es la tarea práctica a la que esta llamado el hombre, a saber: la *Moralidad*<sup>16</sup>. En efecto, resulta ser, pues, que para el filósofo alemán la *Felicidad nos es más que el*

---

<sup>14</sup> Ibid.; párrafo 3: La satisfacción en lo “agradable” está unida con interés; pág. 13

<sup>15</sup> Nota: vale la pena destacar aquí que para Kant bajo el uso especulativo de la razón subyace un mandato moral, emitido en el juicio: “debo conocer”, por medio del cual se tasa al conocimiento como un valor en sí mismo. Sin embrago, no podemos hacer vista gorda al valor mediato (utilitario) que el mismo filósofo une a la ciencia: “Precisamente en que aquel talento está hecho para una perfección siempre creciente y mayor del conocimiento y de la *utilidad* que de él sale, y para la enseñanza de esos conocimientos a los demás, en eso consiste su gran superioridad sobre los que merecen el honor de ser llamados genios...” (Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, editorial y edición citadas, párrafo 47: Aclaración y confirmación de la anterior definición del genio, pág. 265). Las cursivas en la cita son nuestras.

<sup>16</sup> Nota: sin pretensiones de entrar en mayor detalle es requerido aquí indicar cuán desiguales resultan las concepciones aristotélica y kantiana respecto de lo que la *Felicidad* sea. Por otra parte, como en esta empresa no nos preocupa particularmente iluminar lo que sea la *Moralidad* para Kant, al menos de momento, no daremos hondura a la cuestión, y supondremos en nuestro lectores un conocimiento suficiente de la misma.

*contento con el propio estado*, definición esta a la que se ciñen elocuentes ribetes de sensibilidad y, por qué no decirlo, desprecio a la misma desde la *sublimidad* que despide la noción kantiana de la *Moralidad*.

Así pues, si luego de la anterior disgregación tornamos a lo que propiamente nos ocupa, tendremos que *lo agradable*, cuya satisfacción se halla unida a sensación<sup>17</sup>, origina la *inclinación*, siendo referible a toda forma animal de vida; en cambio, *lo bello*, cuyo placer *inmediato* (sin concepto) es relativo al sentimiento interior (subjetivo) que se suscita por el efecto vital (materia trascendental<sup>18</sup>) frente a ciertas representaciones, sin atender a la existencia del objeto; decimos, dicho placer hace aflorar en nosotros la *complacencia*, esto es, la *única satisfacción libre* (en un sentido enteramente *positivo*<sup>19</sup>), por cuanto es desinteresada, de la que es capaz el hombre, puesto que *lo bello* es plausible en éste en la medida que lo entendemos como *animal* (ser animado sensible) y *ser racional* (dispuesto con facultades suprasensibles) a la vez<sup>20</sup>; y, por último, *lo bueno*, cuya satisfacción depende de la pura razón y leyes (conceptos del objeto), por ende, no

---

<sup>17</sup> Nota: el hecho de que concibamos, junto a Kant, *lo agradable* desde la sujeción a los *sentidos* o, si se prefiere, a la *sensación* subjetiva que un objeto provoca en el individuo, nos impele a aseverar que aquél no puede dar pie, de ninguna manera, a la *exigencia* de un *juicio universal* (válido para todo hombre) sobre el mismo (lo agradable). A todas luces, de insensatez se acusaría a quien pretendiera siquiera un acuerdo universal fundado en la sola sensación y su subjetiva sensación. Ciertamente, respecto de innumerables cosas los hombres podemos alcanzar un consenso más o menos generalizado, pero pretender una *universalización* (que es cosa muy distinta), verbigracia, relativa a nuestra subjetiva predilección por el vino tinto antes que el vino blanco, sería, francamente, - como lo manifiesta Kant - una manifestación de una estolidez altísima y contumaz.

<sup>18</sup> Nota: denominase *materia trascendental* no tanto a la materia que afecta nuestra sensibilidad, como al mero *efecto subjetivo* (interior) que es suscitado por una representación, que es siempre una construcción del sujeto, sin alusión a un carácter del objeto mismo, como determinación suya, sino que más bien atendiendo únicamente al *sentimiento* que aquélla nos despierta en la interioridad (espíritu).

<sup>19</sup> Nota: traigamos a la memoria el que la *libertad positiva*, pensada desde la perspectiva de una metafísica de las costumbres, no es otra cosa que la *autoposición de la razón*, es decir, *autonomía* (o el darse a sí misma la razón la Ley moral única), efectuación que encuentra su posibilidad en el cariz lógico de la razón, que es, justamente, lo que Kant pretende fundar (la lógica formal) en su lucubración tocante a *lo bello*. Claramente, aquí no se versa tan directamente de la plausibilidad del esquematismo como de la lógica general, que es, como a lo hemos visto, su condición de posibilidad, esto en la medida que la *belleza*, en cuanto carácter, no pertenece propiamente al objeto de nuestra representación, sino que, como allanaremos en lo que prosigue, a un *estado del espíritu*, tenido éste como una peculiarísima disposición interior de las facultades, en la que ninguna de ellas prima legislativamente por sobre las otras, sino que, en todo caso, se reúnen y relacionan con arreglo a un libre acuerdo eximido de toda intervención de concepto o le (determinada).

<sup>20</sup> Nota: a partir de esto se nota nuevamente como las consideraciones éticas de la filosofía kantiana están apuntando a la unidad e integridad del sujeto, tomándolo como ser escindido en el mundo, o, si se quiere, ser dual en el mundo.

estéticamente libre<sup>21</sup>, da lugar a la estimación, que no depende nunca de la sensibilidad, de hecho, en la medida que *lo bueno* hace referencia a la finalidad moral del hombre, éste es pensado en este punto como sola racionalidad. Podríamos decir, por fin y con arreglo a lo precedente, que tanto cuando versamos sobre *lo agradable* como de *lo bueno* el hombre es tenido en la mera escisión, como siendo esta calidad un aspecto casi insuperable, y que, realmente, no se puede salvar si no hendemos las aguas de una apreciación estética del hombre, única senda llana hacia una investigación unitaria del mismo.

Consiguientemente, de lo anterior se deslinda deductivamente la primera definición kantiana tocante a *lo bello*, considerado según su cualidad, a saber: “GUSTO es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, *sin interés alguno*. El objeto de semejante satisfacción llámase *bello*”<sup>22</sup>.

Que el juicio de gusto se exime de alusión a un concepto determinante relativo al objeto, esto es, que es *desinteresado*, y, por ende, que es “completamente *libre* con relación a la satisfacción que dedica al objeto”<sup>23</sup>, son todas cosas que han quedado lo bastante allanadas en lo anterior. Resta, pues, preguntarse por la cantidad implicada en un juicio de gusto de tal especie, es decir, cuestionarse acerca de si tratamos aquí con un juicio de índole exclusivamente particular, o de si bien puede ser considerado universal, y en que sentido podemos decir que comporte cualesquiera de los dos carices lógicos. Claramente, esta cuestión se presenta con altísima relevancia para nuestro propósito, ya que es, justamente, en este delicado punto donde podemos quizá

---

<sup>21</sup> Nota: aquello que tengan conocimiento de la filosofía moral kantiana sabrán cuánta importancia arrastra la *libertad* en ella; sin embargo, es necesario destacar que la libertad a la que se alude en la estética es de muy otra naturaleza a la referida en la moral, siendo, empero, ambas expresiones de una misma *idea*. La diferencia asciende cuando inteligimos la libertad moral como una libertad sujeta, de manera menesterosa, a un concepto determinado (Ley), concepto que nos obliga guiando taxativamente nuestra conducta; mientras que la libertad estética viene a ser, al menos en tanto lucubramos respecto de *lo bello*, una libre libertad, sin matrimonio con ningún concepto.

<sup>22</sup> Ibid.; párrafo 5: Comparación de los tres modos específicamente diferentes de la satisfacción, pág- 141.

<sup>23</sup> Ibid., segundo momento: Del juicio estético de gusto, a saber, según su cantidad; párrafo 6: Lo bello es lo que, sin concepto, es representado como objeto de una satisfacción “universal”; pág. 141.

definir cuál sea la relación, si es que la hubiere, entre esta parte de la estética y la lógica formal, en cuanto condición de posibilidad a priori de cualquiera otra lógica adicional (verbigracia la trascendental, que es la que se ocupa de la determinación de fenómenos a través de categorías).

Es de evidentísima e indiscutible inherencia el que un juicio estético que verse sobre *lo agradable*, cada vez que lo asimos dentro de los márgenes del sistema kantiano, no pueda ser asumido, por ningún motivo, como un juicio universal. Presumir la universalidad de un juicio que no se asienta más que en la magra sensación subjetiva y en su tan particular satisfacción, por muy generalizada que ésta nos pueda parecer; decimos, dicha presunción no puede ser tenida sino como efecto del desvarío o de una desbordante insensatez, si nos planteamos estudiarlo desde una perspectiva trascendental relativa a su cantidad. Esto se debe, específicamente, a un juicio acerca del *agrado* no halla en su base una determinación racional, o sea, un concepto lógico sobre el objeto mismo, exclusivo asidero de un juicio universalmente lógico<sup>24</sup>. Así pues, el cimiento de todo juicio estético sobre el *agrado* será siempre empírico, y, como bien sabemos, nunca la universalidad de una ley o una preferencia será justificable ni plausible allí donde sólo se parte de la experiencia. En este respecto ni el acuerdo generalizado ni la constante repetición son suficientes para donarnos la universalidad, porque ésta es plausible – conforme a la filosofía crítica – solamente cuando encuentra una justificación *a priori* (vale decir, trascendental) en el sujeto y sus facultades.

Ahora bien, la dificultad nace cuando hacemos la próxima distinción: ningún hombre se verá obstaculizado en conceder que cuando experimenta el *agrado* en un objeto, pongamos por caso un fruto (melocotón), su juicio correlativo le corresponde ante todo a él, asintiendo verazmente a la posibilidad de que tal fruto

---

<sup>24</sup> Nota: como observaremos a continuación, solamente habrán dos clases de juicios universalmente objetivantes, a saber, los propios de una filosofía práctica los proferidos teoréticamente, cuyo único suelo es la razón, o bien para el segundo caso el entendimiento, que no es otra cosa que la razón modificada hasta una naturaleza más grosera e impura para su plausible relación con la materia (contenido).

no preste *agrado* alguno a otros, se comprende, entonces, que el *deleite* que le es ocasionado pueda ser considerado como una sensación, inclusive, privativamente suya, sin que se pueda suponer ni *exigir* la universalidad de la misma, se puede, de este modo, afirmar que dicho fruto “*me es agradable*”. Mas, por otra parte, cada vez que damos en la *contemplación* y proferimos, así, un juicio de gusto, o sea, un juicio de gusto relativo a *lo bello* no nos conformamos con la mera particularidad de nuestro juicio, y malamente dejamos torcer nuestro brazo hasta admitir que el objeto (representación del mismo) de nuestro gusto, por ejemplo una delicada pieza musical, es cosa que “*me es bella*”. Con que, cuando se trata de *lo bello* pretendemos y todavía hasta *demandamos* que la aprobación estética del objeto representado de que se verse sea *universal*. notamos, por lo tanto, con cuanta holgura asentimos a la particularidad de nuestro *agrado*, pero también cuanta intransigencia y pertinacia mostramos en cuestiones de gusto, tanto así que al momento de discrepar con alguien en este último punto crispamos nuestros puños y lo juzgamos como falto de todo gusto, sin desear otra cosa que lo hubiera

De esta guisa, tenemos que:

Primero: un juicio de gusto de los sentidos, esto es, acerca de *lo agradable* ha de ser considerado, cada vez, como un juicio estético particular, que de ningún modo puede cargar con la pretensión de universalidad, sea ésta objetiva o subjetiva, puesto que, por un lado, su posibilidad no descansa más que en apreciaciones meramente empíricas que no logran nada más que una cierta generalidad; y, por otro, tampoco ostenta en su base un concepto lógico del objeto, remitiéndose al solo sentimiento de placer o dolor que provoca una representación.

Segundo: *lo bueno*, que no emerge de un juicio estético sino de uno práctico, tiene en su cimiento un concepto lógico del objeto, vale decir, un concepto determinado del objeto que comporta a priori tanto universalidad como necesidad.

Tercero: distintamente, en *lo bello* nos descubrimos la peculiar situación de un juicio estético, por tanto, subjetivo, que *reclama universalidad*. Ahora, como un juicio de gusto reflexivo sobre *lo bello* no posee apoyaturas en concepto alguno, o sea, no constituye un juicio lógico de conocimiento acerca del su objeto, la universalidad que pretende no ha de ser, pues, apreciada como cantidad lógica. Hemos de memorar aquí que el juicio estético relativo a *lo bello* no se refiere tanto al objeto mismo ni a su existencia, como al *sentimiento reflexivo* (de placer o dolor) que aquél suscita en interior del sujeto. Así pues, la universalidad que güare un juicio de este tipo no ha de ser pensada más que como una *universalidad subjetiva*, cual un juicio que no comprende la entera esfera lógica del objeto, puesto que carece de un *concepto determinante* del mismo, y que, por consiguiente, *la exigencia de la universalidad de un juicio acerca de lo bello va dirigida únicamente al completo conjunto de los que juzgan*.

Si ponemos intensa atención al hilo que hasta este instante gobierna a la cavilación kantiana, veremos con translucidez que, sabiamente, Kant, partiendo del *hecho* de que todo hombre que se precie de gusto *demand*a al resto la validez universalmente compartida de sus juicios tocantes a *lo bello*, abre una puerta, solícito, en aras de cimentar al *derecho trascendental* del nombrado hecho. En esta dirección, cabe cuestionarse respecto de ¿a qué debemos asignar finalmente tal universalidad inherente al juicio estético acerca de la belleza?, ¿acaso al objeto mismo, como si la belleza fuera un rasgo en éste, para lo cual precisaríamos de un concepto determinado del objeto; o bien a otra cosa? y si recaerá sobre otra cosa ¿sobre cuál sería? Con evidencia, la universalidad relativa a la *belleza* no ha de ser comprendida como perteneciente al objeto. En efecto, hemos explanado con antelación que un juicio de gusto sobre *lo bello* no se refiere tanto al objeto (ni podría hacerlo, pues está falto de un concepto lógico del mismo), como al *sentimiento* que su representación despierta en el sujeto, por consiguiente, en ningún caso sería plausible – con arreglo a los planteamientos kantianos – asignar el predicado de la *belleza* al objeto, esto tan pronto como entendemos que el juicio

estético no es determinante o, si se prefiere, un juicio objetivante de conocimiento. en consecuencia, la universalidad que entrega el juicio de gusto reflexivo no es sino la *subjetiva capacidad*, que posee todo hombre, *de disponer intencionadamente el completo conjunto de sus facultades de representar en una libre concordancia, de la cual somos únicamente conscientes en el sentimiento, pero jamás con arreglo a conceptos determinantes, sentimiento que ciertas representaciones (idóneas) de objetos producen en nuestra subjetividad.* Con todo, será, pues, *el estado del espíritu* de libre concordancia entre las facultades el trascendentalmente susceptible de *universal comunicabilidad*, en la medida que la estructura y organización facultativa de las representaciones es para cada hombre idéntica, vale decir, universal.

Contradictorio resultaría suponer que la universalidad subjetiva de un juicio de gusto acerca de *lo bello* no tiene otro sostén que la representación dada del objeto y con ésta un inmediato placer, ya que en tales condiciones nos sería forzoso reconocer que la exclusiva *sensación* constituye el asidero último del juicio estético sobre *lo bello*, base siempre insuficiente para promover cualquiera universalidad, en tanto que no puede arrojar mayor resultado y efecto que el del *agrado*, el cual no puede aspirar, en la medida que es meramente privado y empírico, a una muy restringida generalidad, pero jamás a una universalidad sustentada de manera trascendental, o sea, a priori. De ahí que nos veamos movidos a pensar junto a Kant que no puede ser el mero sentimiento de placer generado de una representación dada el que preceda al juicio de gusto reflexivo; sino que, contrariamente, ha de ser este último, en cuanto conciencia del propio estado espiritual de una libre relación entre imaginación y entendimiento, donde ninguna de las dos facultades legisla, o, en otros términos, ninguna se impone determinantemente con arreglo a conceptos la una por encima de la otra, como si la facultad imponente estuviera impelida por algún *interés*; por consiguiente, colegimos que ha de ser el juicio estético relativo a *lo bello* como conciencia de un libre estado del espíritu, el cual ofrezca no en la forma de un conocimiento objetivo, sino de un *sentimiento* un *placer* vital, cuya génesis es la armonía

libérrima lograda por una extraordinaria disposición de las facultades de la representación, que es, a su vez, base de todo conocimiento objetivante, posibilidad de la lógica formal, que no puede referirse, por definición, a objetos, pero sí a una *forma general y sumamente fundamental de conocimiento*, sin la cual no sería plausible ni el uso teórico ni, aun, el uso práctico-moral de las facultades, en tanto ambos se valen, de igual manera, de las riquezas de la lógica formal.

Resta, en todo caso, enderezar nuestro pensamiento con el propósito de alcanzar un recio entendimiento relativa a la siguiente cuestión: ¿cómo hemos de aprehender la aseveración que sostiene que ‘un juicio de gusto no comprende la entera esfera lógica del objeto’? Si detenidamente nos entregamos a una intelección cabal de este principalísimo punto, caeremos en cuenta de que si bien un juicio de gusto reflexivo no puede ser asido cual un juicio que satisfaga y agote el completo alcance lógico del objeto, sí ha de referirse o, al menos, ser susceptible de ser referido a un delimitado campo lógico del mismo. El total andamiaje en la filosofía trascendental ostenta, como ya ha quedado más arriba asentado, un doble aspecto, a saber: el de una lógica formal tradicional, que, en cuanto es puramente solamente formal, no versa tanto sobre los objetos ni sus determinaciones, como acerca de las exclusivas leyes de coherencia de un razonamiento cualquiera, esto es, considerada como canon del entendimiento (razón hecha facultad teórica); y, por otra parte, el campo de una lógica trascendental manifiesta en la tabla categorial y minuciosamente expuesta en el esquematismo, que es, empero, sustentada por la lógica formal, y que trata, con arreglo a conceptos puros (categorías), sobre la posibilidad a priori de una determinación real de los objetos del mundo. Con este derrotero, hemos de concordar en que si bien el juicio estético de gusto no puede cimentarse sobre la base de una tabla categorial, ni funcionar conforme a ésta, en la medida que se exime de toda guía conceptual determinante acerca del objeto, como lo son los conceptos puros a priori del entendimiento en su uso teórico-especulativo; por otro lado, también cabe recalcar que cada juicio, sea ya relativo a un objeto, o bien a su mera representación, bien que al mero sentimiento subjetivo que es capaz de

provocar, debe comportar una cierta formalidad lógica, que no precisa, en caso alguno, de un concepto que determine al objeto, sino que de meras reglas de asociación relativas al pensamiento en el sujeto, o bien a un ejercicio desinteresado de las facultades, como lo es el estético referido a la belleza, que se centre no tanto en la materialidad del objeto como en su forma.

En efecto, desde ya podemos intentar una primera afirmación respecto de la plausible relación entre juicio estético sobre lo bello y la lógica formal, ésta es: no encontramos óbice alguno que nos impida anexar ambas acciones facultativas, puesto que tanto la una como la otra prescinden de un concepto del objeto, sin poder ser entendidas más que como una labor interior dedicada al ordenamiento y ajuste libre de las facultades evitando cualquier obstáculo venidero de la materialidad de las representaciones, y, de lo anterior, teniendo en cuenta que ambas tareas constituyen un movimiento de las facultades de representación que es referido a la mera subjetividad y sus formas. Por lo demás, queriendo avanzar tan sólo un peldaño en nuestra actual investigación adelantaremos, sucintamente, que un juicio estético acerca de lo bello, o bien la belleza puede ser definida, en tanto que en su enjuiciamiento participan fundamentalmente entendimiento e imaginación, ésta como portadora de las intuiciones puras a priori (formas de espacio y tiempo para la representación posible) ligando y recorriendo el contenido de cualquiera representación; y aquél donando la unidad lógica menesterosa para construir representaciones objetuales; decimos, la belleza puede ser definida como “la forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin.”<sup>25</sup>

Ahora, es de sustancial riqueza vislumbrar aquí el que “un juicio de valor universal objetivo es siempre también subjetivo, es decir, que cuando uno vale para todo lo que está encadenado en una concepto dado, vale también para cada

---

<sup>25</sup> Ibid.; Tercer momento de los juicios de gusto según la ‘relación’ de los fines que es en ellos considerada, párrafo 17: Del ideal de la belleza, pág. 173.

uno de los que se representan un objeto mediante ese concepto.”<sup>26</sup> De esta guisa, es de inherente naturaleza al conocimiento determinante que su validez sea universal en un doble sentido, estos son: primeramente, se dice que la validez o valor de dicho conocimiento es universal atendiendo al hecho de que el concepto del objeto, por el cual damos con una representación delimitada y muy perfecta respecto de su contenido, ha de ser aplicable indiscriminadamente a cada uno de los objetos que han sido representados según un mismo concepto, vale decir, el concepto tiene un alcance universal respecto del entero conjunto de los objetos a los que está determinadamente referido; y, en segundo lugar, el conocimiento ha de ser también, y antes que todo, universalmente válido para cada uno de los sujetos que se hacen partícipes de un cierto conocimiento a partir de una representación determinada, por cuanto el conjunto y funcionamiento de las facultades representativas deben ser idénticas en todos los individuos, pues de otra manera sería imposible el conocimiento mismo y la mera posibilidad de su universal comunicabilidad. Colegimos, entonces, que el carácter universal del conocimiento tiene, por un lado, un sentido objetivo, o enderezado al objeto con arreglo a conceptos; y, por otro, uno subjetivo por medio del cual pensamos la primera condición necesaria – por lo menos si lo pensamos al interior de la filosofía trascendental – para la plausibilidad del conocimiento, esto es, que el completo número de sujetos posea una misma y universal facultad representativa, como base a priori de la universal comunicabilidad de cualesquiera conocimientos.

Queda, pues, preguntarse ¿qué puede ser, a fin de cuentas, un tal asidero subjetivo del conocimiento, o bien en que pueda consistir éste? De momento diremos que esta cuestión ha venido respondiéndose paulatinamente en lo precedente, aun cuando todavía se nos han sustraído ciertos rasgos aditivos que por menesterosidad se vendrán a sumar en lo que sigue. Ante todo, es evidente que una tal base no cabe ser mentada en la interesada conformidad con determinados conceptos o leyes, provenientes ya de la razón, bien que del entendimiento, porque redundante y vacuo resultaría demandar una herramienta

---

<sup>26</sup> Ibid.; Segundo momento del juicio de gusto, a saber, según su cantidad; párrafo 8: La universalidad de la

objetivadora allí donde nuestras facultades no se dirigen tanto a los objetos mismos, sino que parecen más bien tornarse espontánea y reflexivamente sobre sí mismas en un ejercicio de acomodamiento y disposición distendida, libérrima, desenfadada, desinteresada y, todavía, generativa<sup>27</sup>. Así pues, hemos de comprender hasta aquí que la dicha *base subjetiva* no consiste en otra cosa que en la *libre armonía que siente conscientemente el sujeto, en la forma del sentimiento, cuando sus facultades representativas, específicamente entendimiento e imaginación, resuélvense en un juego indeterminado y placentero, pero que no es suscitado sino por una clase muy peculiar de objetos, los que han de reunir ciertas características patentes para la mera intuición consciente, esto es, un aspecto formal en el objeto*<sup>28</sup> siempre fácilmente reconocido y ligado por la imaginación, provocándose en el sujeto una consiguiente disposición óptima del aparato facultativo; en síntesis, se trataría, pues, de aquel trabajo que un objeto idóneo – esto es, uno capaz de despertar en nosotros el placer inmediato de lo bello – que despunta grata y fluidamente en nuestras facultades, y que es vivenciado interiormente por el individuo como un sentimiento desinteresado de placer.

Con todo, es menester en este punto avivar la consideración por la cual sabemos que es un error pensar, dentro de los marcos de la filosofía trascendental de Kant, que la *unidad* de aquella representación muy singular, a la cual asignamos el ínclito adjetivo de la belleza, provenga de un concepto de aquella, esto es, un concepto determinado del objeto representado; antes bien, tal *unidad*, que no puede tener su hogar más que en la razón o en el entendimiento, no es otra cosa que la *inherente unidad de una pura conciencia*. En consecuencia, el sostén subjetivo del conocimiento o, si se prefiere, *el conocimiento en general* que

---

satisfacción es representada en un juicio de gusto sólo como subjetiva, pág. 146.

<sup>27</sup> Nota: este postrero calificativo lo proferimos pensando, principalmente, en el la labor productiva artística que puede manar de aquel ejercicio reflexivo y estético al que hacemos aquí alusión.

<sup>28</sup> Nota: vale decir, no aquellos aspectos del objetos relativos a su contenido (materia) o a sus determinaciones, sino que el mero aspecto formal del objeto, que no puede depender de concepto alguno de la cosa; antes bien, enlazado a las formas intuitivas (espacio y tiempo) en la que se presentan los objetos, referímonos, verbigracia, a aspectos cuales los son: la forma, la figura, el trazo, pero jamás el color, el brillo

se manifiesta en el sentimiento de *lo bello* obedece a los actos de una “*imaginación* para combinar lo diverso de la intuición, y el *entendimiento*, para la unidad del concepto que une las representaciones”<sup>29</sup>, donde aquella intuición no se alza más que sobre la *mera forma del objeto*, dejando a un lado su materia o contenido, y donde la *unidad de representación* que aporta el entendimiento no puede ser sino la *unidad consciente a priori*, es decir, *el sujeto trascendental kantiano*, que no es concepto, sino la condición de toda representación, en cuanto es la conciencia pensante (*res cogitans*) que acompaña y hace plausible toda representación objetual.

De este modo, podríamos establecer desde ya que la satisfacción inmediata que acompaña a un juicio de gusto no está aherrojada, en forma alguna, a conceptos, mas, aun así tal satisfacción corresponde a la base de la universal comunicabilidad de todo conocimiento, considerada como la universal disposición facultativa de las que son capaces el entero número de hombres.

Ahora bien, el concepto puede ser aprehendido, desde una perspectiva trascendental, como la *causa o base real de posibilidad del objeto*. Pensemos, por ejemplo, el caso de un fenómeno cualquiera: un limón; nosotros sabemos que la real posibilidad a priori para alcanzar conocimiento fenomenal, según el ejemplo, corresponde principalmente a las categorías y al enlace esquemático por el cual la materia viene a determinarse conforme a conceptos puros del entendimiento. Así pues, si “el fin es el objeto de un concepto, en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (la base real de su posibilidad). La causalidad de un *concepto*, en consideración a su *objeto*, es la finalidad (forma finalis)”<sup>30</sup>. Obviamente, siendo esto de esta manera nos es vedado asegurar un fin inherente al juicio de gusto reflexivo, por cuanto éste no se sostiene en apoyatura conceptual alguna, ni se

---

de la materia prima o cualquier otro aderezo, el cual muy bien puede generar un vivo interés por el objeto, mas no llegar a constituir un cariz formal tocante a la belleza del mismo.

<sup>29</sup> Ibid., parágrafo 9: Investigación de la cuestión de si, en el juicio de gusto, el sentimiento de placer precede al juicio del objeto o éste precede a aquél; pág. 149.

<sup>30</sup> Ibid., Tercer momento: de los juicios de gusto según la “relación” de los fines que es en ellos considerada, parágrafo 10: De la finalidad en general, pág. 152.

deja determinar por conceptos. No obstante, si bien en el juicio de gusto no encontramos un concepto por el cual se venga a determinar aquél y su objeto en virtud de una *ley*, como expresión de una precisa facultad que gobierna por encima de las restantes haciendo valer un cierto interés, de todos modos, hemos de suponer, como condición a priori del *juicio de gusto acerca de lo bello*, que éste, en cuanto disposición peculiar de las facultades de la cual emerge un *conocimiento en general* (formal) y la universal comunicabilidad de todos los conocimientos, ha de comportar una cierta, aunque indeterminable, *finalidad formal*, esto es, una cierta *legalidad*<sup>31</sup> a priori que concierne tanto al contenido o determinación del objeto mismo como a la formal intuición bajo la cual éste es representado en la conciencia, *legalidad* esta que no se deja exponer ni asir según una *ley o concepto determinados*. Huelga recordar en este punto que la *libertad* desinteresada sentida reflexivamente en un juicio sobre la *belleza*, en cuanto conciencia del armonioso funcionamiento de las facultades de la representación, no puede ser concebida, como lo es en la esfera de la moral por ejemplo, con arreglo a ley o a concepto, sino que más bien cual la *inmediata libertad* sentida en virtud de “de la mera forma de la finalidad en la representación, mediante la cual un objeto nos es *dado*, en cuanto somos conscientes de ella” y que puede “constituir la satisfacción que juzgamos, sin concepto, como universalmente comunicable, y, por tanto, el fundamento de determinación del juicio de gusto”.<sup>32</sup>

A todas luces, si la universal comunicabilidad del sentimiento de lo bello no acae conforme a conceptos, entonces la posibilidad de tal comunicabilidad reside en la mera modalidad de un sentimiento del cual cada hombre es capaz, y por el medio del cual los individuos dan en un conocimiento general de las representaciones, que, en cuanto es relativo a la belleza, no toca más que a la

---

<sup>31</sup> Nota: ya no decimos ley ni concepto, puesto que en estos casos de representaciones o disposiciones facultativas completamente abiertas a una exacta determinación a través de conceptos; mientras que en el caso del juicio de gusto relativo a lo bello vérsase de una clase muy singular de disposición anímica que no se deja conformar ni asir mentalmente bajo el ala de concepto o de ley determinada, quedando cual un ordenamiento facultativo, pues lo debe haber, inefable, pero que güare, empero, no un fin sujeto a conceptos, sino una *finalidad formal*, que no es más que aquella disposición de la que venimos hablando y que sirve de preparación, como su condición, para cualesquiera otras formas de conocimiento determinante.

forma de la cosa, y que halla su motivo en la libre armonía en que las facultades se disponen ante objetos de altísima peculiaridad. Por ende, no cabrá la plausibilidad de circunscribir la belleza bajo el ala de un concepto determinado, que sirva de regla por la cual conocemos, no precisamente en virtud de un sentimiento, qué es lo que ella sea, en efecto, “No puede haber regla objetiva alguna del gusto que determine, por medio de conceptos, lo que sea bello, pues todo juicio emanado de aquella fuente estética, es decir, que su fundamento de determinación es el sentimiento del sujeto, y no un concepto del objeto. Buscar un principio del gusto, que ofrezca el criterio universal de lo bello, por medio de determinados conceptos, es una tarea infructuosa, porque lo que se busca es imposible y contradictorio en sí”.<sup>33</sup>

La finalidad objetiva que arrastran ciertos conocimientos, tales como las objetivaciones moralizantes y teorizantes, corresponde al modo en como lo diverso de una representación deviene en una relación perfectamente determinada según un concepto (fin). Se trata, pues, en dichos casos de objetos que hallan su condición de posibilidad en conceptos determinantes, ya provenientes del entendimiento, ya de la razón pura; en este sentido, la *posibilidad a priori* tanto de un *fenómeno* como de la *realización moral de sujeto* (objetivación de nómena) no descansa más que: bien en *conceptos puros* del entendimiento, bien en la *ley pura*, fruto de una razón pura práctica. Ahora bien, muy desigual es el caso tan peculiar del juicio de gusto, éste no recibe sustento ni determinación de conceptos, sino que surge como el mero *sentimiento*, cuya sede consciente es el sentido interno (esto es, la forma intuitiva del tiempo), del entero y *libre* acuerdo entre las facultades de la representación. Tal *proporción* en la que se ajustan las facultades de la exposición y los conceptos no da pie, como ya se ha advertido más arriba, a un conocimiento relativo al *contenido* del objeto; mas sí conlleva, en la medida que su *fundamento de determinación es meramente subjetivo*, la *disposición más beneficiosa* por la cual un objeto representado es dado e intuido

---

<sup>32</sup> Ibid., párrafo 11: El juicio de gusto no tiene en su base nada más que la “forma de la finalidad” de un objeto (o del modo de representación del mismo), pág. 154.

<sup>33</sup> Ibid., párrafo 17: Del ideal de la belleza, pág. 167.

por la *imaginación*, sin que la *forma* de éste presente óbice alguno para el edificio interno que hace plausibles las representaciones. Siendo, pues, el juicio de gusto estético aquella *proporción óptima* entre el completo aparato facultativo dirigido a la producción y reproducción de representaciones, es evidente tan benéfica relación haya de tener una *finalidad* en el concierto de los usos e intereses de las facultades del conocimiento humano. Si la *finalidad* del juicio de gusto reflexivo no es más que un impulso, un aliento o, todavía, la *primera condición* para cualquiera modulación de conocimiento objetivante, consistiendo en la sola *disposición de las facultades que resulta ser la más facilitadora y vigorosa para la exposición de representaciones*, como una *proporción armoniosa* de las misma facultades conllevando un inmediato placer del que somos capaces cada uno de los hombres; decimos, si tal es la *finalidad* del juicio de gusto, a saber: *la propedeútica y condición subjetiva para todo conocimiento y la plausibilidad de su universal comunicabilidad*, entonces, se sigue que aquélla, en tanto no puede ser asida ni por un concepto ni por una ley, sea una *finalidad sin fin* (vale decir, sin concepto) y cuya *finalidad* atañe a las meras *formas subjetivas* a través de las cuales venimos a representarnos los objetos, o, si se prefiere, la *forma* en como nuestras facultades se ocupan de representar un objeto.

Por otro lado, cuesta, sobremanera, notar con entera claridad el rol de una facultad de los conceptos (esto es, el entendimiento) en el juicio de gusto, en la medida que es característico de éste elidir cualesquiera herramientas conceptuales. Mas, el entendimiento, como facultad sin la cual se hace imposible una representación de objetos, ha de aportar la *unidad de determinación* de la relación entre la representación de un objeto dado y el sentido interno del sujeto, esto es: *la unidad numérica y cualitativa de una conciencia que intelige en una unificación representativa la diversidad ligada y recorrida, en el caso de un bello objeto, plácidamente por la imaginación*. La facultad del entendimiento no se ocupará, así, del objeto con arreglo a su interés especulativo y determinación esquemática, puesto que “aunque el entendimiento tiene también parte en el juicio de gusto como juicio estético (como en todos los juicios), la tiene, sin embargo, no

como facultad del conocimiento de un objeto, sino como facultad de determinación del juicio y su representación (sin concepto), según la relación de la misma con el sujeto y el sentimiento interior de éste, y en cuanto este juicio es posible según una regla universal”<sup>34</sup>. Baste con destacar aquí el hecho de que el entendimiento sería el encargado de determinar el juicio y la correlativa representación *sin arreglo a conceptos que se refieran a la materia del objeto*, por ende, tal determinación del juicio y de la representación del objeto, que no es más que estética, no puede estar vuelta más que sobre la *forma* de los mismos. Esta aclaración nos serviría para aventurar, quizá prematuramente, y adjuntar en este respecto lo siguiente: el entendimiento, tenido como facultad de los conceptos, es la facultad del pensamiento, pudiendo llegar a encargarse, a su vez, de los objetos, en lo relativo al contenido de éstos, a través de una imaginación esquematizadora, la cual propicia la completa determinación categorial de los objetos representados. En esta dirección, es suficiente una referencia a la *lógica trascendental* como *condición de posibilidad de la experiencia y del conocimiento teórico-especulativo*; ahora, por otro lado Kant platéanos que el entendimiento toma parte en la determinación *formal del juicio y de la representación de un objeto*, tal determinación, en la medida que no se endereza a la materia o contenido que comporta la representación, ha de corresponder, ante todo, a una *determinación formal y subjetiva* del juicio y las representaciones, labor para la cual devendría vacua la utilización de categorías guiadas al contenido de los objetos. Consiguientemente, esta determinación puede ser comprendida desde ya como la *mera determinación formal y subjetiva del pensamiento*, en tanto es ejercida por el entendimiento e involucra, patentemente, la determinación del juicio según la posibilidad a priori de una regla formal y universal del mismo, lo cual no puede equivaler a otra cosa, *para efectos del puro pensamiento*, que a la base de una *lógica tradicional*. No obstante, poco a poco veremos cuán engorroso se hace establecer con entera translucidez el tránsito desde la *base estética a priori de la lógica tradicional*, que no es más que el *universal sentimiento de lo bello y la*

---

<sup>34</sup> Ibid., párrafo 15: El juicio de gusto es completamente independiente del concepto de perfección, pág. 164.

*necesidad condicionada de un sentido común relativo al juicio de gusto estético*<sup>35</sup>, a su presentación racional que ya no alberga ningún componente vital ni estético (sentimiento de placer o dolor) evidente, piénsese, verbigracia, en las formas silogísticas aristotélicas, o bien en las relaciones proposicionales explanadas por la lógica, cuales las de disyunción, conjunción, condicionalidad, etc.. Sí queda, empero, asentado de manera bastante diáfana y certera en que sentido podemos, dentro de los márgenes del sistema kantiano, proferir que las formas, tanto del pensamiento como de la intuición, facilitadas máximamente en un juicio de gusto estético constituyen la base a priori de una lógica formal.

En consecuencia, se colige de lo precedente que la universalidad del juicio estético de gusto, en la medida que no procede de un concepto determinado (fin) del objeto representado en lo que concierne a su materia, no arrastra consigo más que una cierta *finalidad* que resulta *inefable*, esto es, indecible bajo una determinación conceptual. Ahora, tal *finalidad* no puede corresponder a otra cosa que a un *télos formal* y, por decirlo así, general de las *formas subjetivas* que posibilitan la representación de los objetos. Por lo pronto, debemos mentar aquella *finalidad* como la *determinación de las meras formas*, por medio de las cuales aprehendemos y venimos en un conocimiento general que no incumbe, en último término, a la sola interioridad subjetiva que se autodetermina reflexivamente. Así pues, en el fundamento subjetivo del conocimiento, que se desprende del sentimiento de lo bello, todo acontece como si las formas puras del sujeto se volvieran sobre sí mismas en vista de su propia autodeterminación. Tal acto del completo número de las facultades humanas, que puede ser caracterizado como estético-reflexivo, viene a ser movido por un placer inmediato, susceptible de ser vitalmente vivenciado en la forma del sentido interno (vale decir, el tiempo) del individuo, generado por la altísima gratificación que comporta la *contemplación*

---

<sup>35</sup> Nota: esta postrera cuestión acerca del ‘sentido común’ la abarcaremos en lo sucesivo, mas aquí nos limitamos únicamente a enunciar la parte que pueda tomar un tal ‘sentido común’ en lo relativo al fundamento de una lógica formal. De todos modos, de no hacer la referencia a este ‘sentido común’ quedaría allanado solamente el carácter *universal* de las formas del pensamiento y la intuición, pero no el cariz *necesario*, que como sabemos es imprescindible si deseamos dar con una explicación suficiente acerca de la posibilidad del conocimiento.

desinteresada de un bello objeto y su *juicio*, los que son vivenciados cual el placer que florece de la perfecta proporción de las facultades de la representación cada vez que éstas se enfrentan a un objeto al que aunamos el carácter de la belleza, o sea, ante un *objeto idóneo*, en la medida que la *forma de su representación* no manifiesta ni conlleva ninguna obstaculización en pos de su intelección (entendimiento) y exposición intuitiva (imaginación). Conque, esta disposición facultativa llana a cada hombre (universal) ha de provenir “de la base profundamente escondida, y común a todos los hombres, de la unanimidad en el juicio de las formas bajo las cuales el objeto es dado.”<sup>36</sup>

Hemos dilado bastante esta mostración relativa a la *universalidad* que guare y porta el juicio de gusto estético; sin embargo, toso uso, procedimiento y, por denominarlo de alguna manera, adminículo que llegue a ser utilizado y que, más aún, revele pretensiones de arrancar de una base trascendental, ha de ser susceptible de ser supuesto *a priori*, esto es, con independencia de la experiencia. Sobradamente conocemos el argumento kantiano por el cual se sostiene que ni la *universalidad* ni la *necesidad*, que no puede ser pensados más que como rasgos lógicos que propician y hacen plausible el conocimiento, pueden ser extirpados de la mera experiencia. Ésta, por sí sola, jamás podría devenir, de acuerdo con los postulados escépticos, fuente de relaciones lógicas necesarias (deductivas), en la medida que la acumulación, por más innúmera que parezca, de datos o fenómenos nunca da pie, conforme a principios lógicos, para exhumar leyes de la naturaleza por vía de razonamientos deductivos. En efecto, la experiencia tiene que ser considerada exclusivamente como hontanar de *generalidad*, de mayor o menor grado según la muestra, pero en ningún caso de *universalidad* y *necesidad*. Así pues, la senda de la experiencia nos sirve para extraer de la naturaleza solamente un conocimiento inductivo, mientras no se encuentre para aquella y su plausibilidad la menesterosidad de un cimiento que esté más allá de la experiencia, como su último fundamento.

---

<sup>36</sup> Ibid., párrafo 17: Del ideal de la bellaza, pág. 167.

El conjunto de facultades (suprasensibles) y sus usos son aquí calificados como *trascendentales*. Que la *trascendentalidad* de los usos o las facultades no corresponde, en una instancia finalísima, más que a la *base subjetiva a priori* de las variopintas proporciones facultativas y sus respectivas tareas, vale decir, al *fundamento subjetivo* que, por así decirlo, precede a la experiencia, haciéndola posible. Habría, pues, un cimiento anterior y posibilitador de la experiencia y el conocimiento, y que no reside más que en el sujeto, tal asidero es el donador, *par excellence*, de la entera *base lógica* del conocimiento (universalidad, necesidad, principio de identidad, principio de no contradicción, principio de causalidad mecánica, etc.) y, por lo tanto, constituye el único suelo posible para justificar el carácter deductivo (certero y apodíctico) del conocimiento científico natural.

Pues bien, todo parece apuntar al hecho de que Kant pensó que el *juicio de gusto acerca de lo bello* podía ser tenido como el *asidero último del uso teórico* de las facultades y cual el *verdadero gozne* en lo concerniente a la *lógica* y sus *modulaciones*, cuestión que trasunta el completo edificio del pensamiento del filósofo prusiano. De ahí que se proyecte al juicio de gusto estético como *sustento trascendental del conocimiento en general* es decir, que en aquél se descubre la *más postrera justificación trascendental* de cualquier uso apriorístico de las facultades ligado a la *lógica* (esto es, todos). Nos vemos movidos, entonces, a concluir que la fuente primera tanto de la *universalidad* como de la *necesidad*, ambos carices superlativamente determinantes para el sistema kantiano, el *juicio acerca de lo bello*.

“De toda representación puedo decir: es *posible* al menos que ella (como conocimiento) esté en lazada con un placer. De lo que llamo *agradable* digo que produce en mí *realmente* placer; de lo *bello*, empero, se piensa que tiene una relación *necesaria* con la satisfacción.”<sup>37</sup> *Necesidad*: no es aquí más que arma y rigor para socavar todo escepticismo. Este último sólo quiere demostrar que nuestras representaciones (esto es, la naturaleza) no corresponde más que a un

mero *juego subjetivo* de las facultades, con lo cual se elimina la entera posibilidad de un conocimiento universal y necesario, tal y como lo desea Kant. Empero, la filosofía trascendental propala que el supuesto por medio del cual se nos vino a explicar la *universal comunicabilidad* del sentimiento de lo bello y, a fin de cuentas, de todo conocimiento, universalidad que descansa en la compartida capacidad del total de los hombres de repartir y relacionar sus facultades tal cual lo requiere un juicio de gusto reflexivo; decimos, el pensamiento de Kant propugna que tal supuesto sobre el cual es plausible sostener la *universalidad del conocimiento en general* (formal) y construir con seguridad el edificio del conocimiento humano ha de ser tenido por un *supuesto necesario*, porque de la carencia del mismo se desprende la imposibilidad de un conocimiento universal<sup>38</sup>. en este punto como en todos Kant procede, primero, examinando el *hecho* de la *universal comunicabilidad del conocimiento*, para luego, y en segundo lugar, postular la base trascendental de dicho hecho, a saber: la *universalidad* y la *necesidad* inherentes al juicio de gusto, aun cuando éste no deje ofrecer su regla (finalidad formal) bajo la determinación de un concepto. En este postrero respecto cabe indicarse que la “necesidad pensada en un juicio estético puede llamarse solamente *ejemplar*<sup>39</sup>, es decir, una necesidad de la aprobación por *todos* de un juicio considerado como un ejemplo de una regla universal que no se puede dar. Como un juicio estético no es un juicio objetivo ni de conocimiento, esa necesidad no puede deducirse de conceptos determinados, y no es, pues, apodíctica.”<sup>40</sup> Pues bien, un craso error sería si tomáramos la *ejemplariedad* que comporta el juicio de gusto como siendo relativa al objeto mismo del juicio, ya que no tanto a él ha de ser aplicada, en la medida que emana de un juicio reflexivo no objetivante, tal *ejemplariedad de la necesidad*, como al mero *estado del espíritu* suscitado en

---

<sup>37</sup> Ibid., Cuarto momento del juicio de gusto, según la modalidad de la satisfacción de los objetos; parágrafo 18: Qué sea la modalidad de un juicio de gusto, pág. 174.

<sup>38</sup> Nota: esta justificación puede parecer, sin duda, una circular petición de principio, y puede que posiblemente lo sea; la necesidad de este supuesto nace, sin embargo, de la obligación que recae sobre Kant de tener que poder explicar el *hecho* de la *apodicticidad* y *necesidad* que mostraba ya en ese entonces la física, afianzada por el sistema newtoniano.

<sup>39</sup> Nota: dicese de tal necesidad que es *ejemplar* por cuanto no puede ser considerada, como en el ámbito de la moral por ejemplo, conforme a una Ley que obliganos determinando racionalmente nuestra voluntad y nuestra conducta; ni tampoco puede ser inteligida cual si se tratase de una regla objetiva de determinación de la materia de los fenómenos.

la representación de un objeto tenido por bello. No es, así, el bello objeto el *ejemplar*, sino la proporción de las facultades de este tipo de juicio que es pensada como *universal y ejemplo de la necesidad* del supuesto de un *sentido común*.

Entretanto, es menester recalcar en este punto que mientras mentamos tanto en la Ley moral como en el principio especulativo de la causalidad mecánica, cuya pausibilidad brota del yacimiento subjetivo categorial, *necesidades incondicionadas*; en cambio, la *necesidad subjetiva*, y ya no objetivas-determinantes como las dos anteriores, que se desprende del juicio de gusto reflexivo ha de ser tenida por *condicionada*, en la medida que es entendida cual la *condición necesaria de la universal comunicabilidad de nuestro conocimiento*<sup>41</sup>, sin la cual (sine qua non) permanece irresoluta e inexplicada la cuestión acerca de la comunicación universal del conocimiento y del por qué de nuestra demanda de un *voto universal* cuando se trata de nuestra apreciación estética relativa a un cierto tipo muy singular de objeto al que llamamos bello.

El *sentido común* (sensus communis), que no tiene aquí la tradicional acepción anotada en la antigua literatura filosófica de occidente, corresponde al presupuesto *necesario* por el cual comprendemos, con derecho, *la universal comunicabilidad del sentimiento de lo bello*, vale decir, el *sentido común* no consiste más que en la *subjetiva condición* del conocer. Esta *condición subjetiva*, que supuesta aquí con *necesidad*, manifiesta que de las diversas disposiciones facultativas, que se arreglan en aras de la representación y el conocimiento, ha de haber una proporción muy particular que sea la más ventajosa para el completo conjunto de las facultades, y que suscite una inmediata satisfacción en la

---

<sup>40</sup> Ibid., pág. 174.

<sup>41</sup> Nota: claramente la explicación que entregamos acerca de la condicionalidad de esta necesidad subjetiva no es aquí suficiente, puesto que nos lleva a colegir con mayor nitidez el que ella sea llamada *condicionante*, antes que *condicionada*, en tanto es inteligida como *condición sine qua non*; sin embargo, se verá más adelante cómo es que el juicio de gusto estético y la versada necesidad, vale decir, la posibilidad de ambos se halla amarrada, en una relación de dependencia cuando no de determinación, a la calidad o cualidad del objeto representando. En efecto, no cualquier objeto es propicio para despertar en nuestra animación el sentimiento de la beldad, sino que sólo una especie muy peculiar de representaciones es la indicada para suscitar en nuestra interioridad aquella armonía facultativa que suponemos aquí como necesaria para todo conocimiento, esto es, en cada caso no de un objeto vulgar, sino de uno *idóneo*.

animación del sujeto, respondiendo a la óptima relación interna de las facultades del espíritu humano.

Por consiguiente, el supuesto de un *sentido común estético acerca de lo bello* ha de ser comprendido únicamente como la *necesidad de la universal proporción de las facultades*, que es, en este caso, siempre libre, sin ley y desinteresada, por medio de la cual nos representamos un objeto como bello. Sin duda, el hecho de que el juicio de gusto estético no constituya un juicio objetivo de conocimiento no nos permite asignar el cariz de la beldad al objeto mismo, cual un rasgo que viniera a participar de la determinación material de aquél; sí podemos, empero, mentar la *belleza* como sentimiento estético despertado por una cierta clase singularísima de objetos (*idóneos*), en cuanto éstos son apreciados, en la representación como modalidad general del conocimiento, en su mera *forma*. Ahora bien, la *universalidad* de dicho tipo de juicios corresponde a la posibilidad de la comunicabilidad del versado sentimiento estético, que, en cuanto *autodeterminación subjetiva y reflexiva de las formas de la representación*, puede suscitarse, de manera universal en cada uno de los hombres, pensados como seres racionales y sensibles a la vez. Por lo demás, parece inevitable que quien quiera sustraer la *universalidad* al juicio de gusto termine privando también a éste de *necesidad*, en cuyo caso nos estaría enteramente suprimida la posibilidad de cimentar un conocimiento con pretensiones de apodicticidad y certeza plenas. En tanto la *necesidad estética del juicio de gusto* no tiene substrato en concepto alguno, no la podemos concebir más que como subjetiva. Toda *necesidad* porta consigo – de acuerdo a los planteamientos kantianos – un *deber* (ein Sollen): primero, en un sentido especulativo decimos que es menester que, para que un conocimiento universal sea plausible, nuestra representación determinante del objeto concuerde con las representaciones<sup>42</sup> que cada uno de los hombres se ha de formar de idéntico objeto; en segundo lugar, en el campo de la moral venimos a reconocer una determinación objetiva de la *voluntad racional* que, expresada en una Ley, vale para todo ser racional; y, finalmente, en la esfera de la estética sobre lo bello damos con un juicio que, pensado como la proporción facultativa más

---

<sup>42</sup> Nota: esto es lo que se ha denominado: verdad como adecuación (adecuatio).

favorable, aun cuando se refiere a la capacidad representativa no implica tanto el que el objeto representado no sea idénticamente *juzgado* por todos los sujetos, como la demanda individual que nos impele a afirmar, cada vez que nos pronunciamos estéticamente frente a un objeto, que tal representación *debe* tenerla por todos los hombres como bella. En los dos primeros casos tratase, como arriba los hemos dicho, de *necesidades incondicionadas*, esto es, necesidades por las cuales, en cada caso, es determinado el contenido del objeto de manera trascendental, sin que el objeto tenga incidencia directa sobre tal determinación; mas, en último nos chocamos con una *necesidad condicionada* meramente subjetiva, que es, sin embargo, sostén, o, si se quiere, fundamento trascendental de las necesidades moral y especulativa, en tanto éstas precisan de una base lógica formal.

A todas luces, cabe aquí considerar qué se quiere decir cuando se califica a esta necesidad estética de condicionada. Según nuestras reflexiones hemos llegado a mentar esta condicionalidad conforme a dos aspectos: primeramente, si nos ponemos a pensar acerca del carácter objetivante e incondicionado de las necesidades especulativas y moral, veremos que ellas se dirigen al contenido (materia) del objeto determinándolo de manera a priori, y que, por ende, aquella necesidad no se funda en el reclamo de un voto universal por el cual se viniera a manifestar el deseo de que el objeto fuese igualmente juzgado por todos. En ningún caso ni la universalidad ni la necesidad pueden ser extraídas de la experiencia, así pues, tanto para la mora como para la teoría estas dos características han de hallar su fundamento en una base a priori ubicable exclusivamente en el sujeto, en cuanto fuente de determinaciones trascendentales. En esta dirección, si bien la necesidad objetivante es incondicionada en relación al objeto de interés y al juicio que pueda quienquiera respecto del mismo, pues es el objeto el que viene a ser determinado necesariamente por lo sujetos de acuerdo a un funcionamiento totalmente compartido y común a la humanidad; no lo es, empero, en la medida que la necesidad determinante precisa de un *fundamento primero*, y por lo pronto

‘anterior’, de la *necesidad*, el cual no puede ser más que subjetivo en todo sentido. Deparamos, pues, en la necesidad subjetiva del juicio de gusto, por la cual, tenida como supuesto, pensamos un *sensus communis aestheticus*. Por éste no hemos de entender, empero, algo acabado; por el contrario, tal supuesto representa una *idea estética* inefable que se ha de (cultivar) hacer. Por consiguiente, el *sentido común* y su inherente *necesidad* constituyen, por un lado, la *conditio sine qua non* de todo conocimiento y, por tanto, un principio posibilitador del mismo; pero, a la vez, es una hipótesis condicionada a su hechura<sup>43</sup>, acontecida subjetivamente, pero que siendo, no obstante y al mismo tiempo, principio de socialización.

En segundo término, la hechura del *sentido común*, en cuanto idea (racional) no concluida, y la capacidad general de representarse un objeto bello están amarradas a la forma del mismo (objeto). Así pues, no todos, sino que solamente algunos y, a decir verdad, un cierto tipo muy peculiar de objetos despertarían – según Kant – el sentimiento de la belleza. De esta manera, no puede resultar otra cosa que la facultad estética del juicio debe estar, al menos en este preciso punto, condicionada, de algún modo, por la naturaleza y por la ‘propia’ cualidad del objeto. De ahí que un juicio estético de esta clase implique, además de un a representación formal del objeto, un indecible roce del sujeto con la *cosa en sí*. Probablemente lo inefable que guarda el juicio de gusto reflexivo reluce allí donde reconocemos en éste su cariz *condicionado*. Así, la asombrosa inefabilidad del juicio de gusto acerca de la belleza nos empuja a concordar en que la completa posibilidad de este último, junto a su universalidad y necesidad, no se puede deducir de la sola complejidad de la subjetividad, sino que hemos de parar mientes, por lo demás, en el hallazgo que devela que el *objeto idóneo*, en cuanto manifestación de la *realidad en sí*, comporta algo que está en la oscura frontera entre el sujeto y una exterioridad absoluta, la cual ha de ser pensada menesterosamente como *nóumeno*. En consecuencia, el carácter *condicionado de*

---

<sup>43</sup> Nota: recuérdese que para Kant la razón no está hecha de modo definitivo, sino que, justamente, la labor más noble y obligatoria del hombre consiste en *hacer su razón*, esto es, cultivar el juicio estético (tanto acerca de lo sublime como relativo a lo bello), desarrollar epistemológicamente la ciencia y lograr la realización moral.

*la necesidad* del juicio de gusto sobre lo bello se habrá de adjudicar a aquella umbría dependencia en que se encuentra el sujeto respecto del objeto, en cuanto éste no es comprendido aquí como mera representación, sino que, por lo pronto, como sentimiento estético por el cual consideramos la entera y libre armonía de las facultades, que es suscitada como efecto (materia trascendental) por una correspondencia, imposible de concebir conforme a conceptos determinantes, entre la forma del objeto y el espíritu humano.

Hemos anunciado con antelación la ligazón por la cual venimos a aseverar que el juicio de gusto reflexivo constituye la *base a priori de la lógica tradicional*. Baste con atender para este fin a la hipótesis kantiana que allana: primero, que dicho tipo de juicio se refiere a la pura *forma* del conocimiento en general, tal cual la certeza lógica discurre a través de las *meras formas del pensamiento*; y, en segundo lugar, que el versado juicio porta los caracteres de *universalidad* y *necesidad* indispensables para el conocimiento (o, al menos, para la noción kantiana del mismo). Nos resta, de todos modos, intentar aquí una exposición de la relación entre el juicio acerca de lo bello y la lógica tradicional, atendiendo a los primeros principios de esta ciencia. claramente, se trata de lograr mediante esta exposición una noción más transparente de esta relación, la cual permanece, empero, escondiendo impávida e imperturbablemente su intimísimo secreto. Puede leerse esta penosa dificultad como un residuo indecifrible del sistema kantiano, de cuya suficiente resolución – interina al sistema – no hemos tenido noticia; y comprenderse nuestra mostración cual la tentativa pretensión de iluminar un poco el problema. Lo realmente importante y llamativo en esta cuestión es que los alcances explanados hasta aquí y que versan sobre el juicio estético de gusto no ponen ninguna traba a la hora de aplicarlos o hacerlos concordar con los principios básicos de la ciencia de la lógica, así pues, tal vez esta fluida e inequívoca congruencia pueda servir argumento probatorio de la plausibilidad de establecer entre ambos ámbitos una estrecha y fundamental anexión.

- a) Principio de identidad:  $A = A$ , donde la variable 'A' puede representar la mera *forma de la representación* correspondiente a un juicio estético de gusto reflexivo, vale decir, al exclusivo sentimiento de satisfacción inmediato que nace de la contemplación, mas, sin pensar que dicha variable esté referida al objeto (contenido). Así pues, 'A' representa la sola *universalidad* subjetiva supuesta en un juicio de gusto reflexionante; mientras que la relación de igualdad entre las variables expresa la *necesidad analítica* con la que inteligimos la identidad de ambas, habiéndose establecido ya la determinación de universalidad que en 'A' se representa puramente.
- b) Principio de no contradicción:  $A \neq A$ , siendo 'A' variable que representa la *universalidad del voto* que inhiere a todo juicio de gusto como demanda; se colige que en la relación de contradicción entre 'A' y '-A' se expresa la necesidad por la cual pensamos la completa desigualdad entre 'A', en tanto que es representación de la universalidad del juicio de gusto, y '-A', en cuanto no representa nada así como un juicio de gusto estético.

Esta relación se puede comprender, aunque no con plena translucidez, como la relación de pugna en que se ven dos personas que discrepan en sus juicios estéticos, refiriendo ambos erradamente sus apreciaciones al objeto mismo, y no tanto a la proporción de las facultades que en cada uno de ellos acaece.

- c) Principio de tercero excluido: si  $A = B$  y  $B \neq C$ , entonces  $A \neq C$ . Siendo las variables 'A' y 'B' iguales, esto es, ambas *representaciones formales de la formal representación de un objeto bello*, y 'C' la variable por medio de la cual nos representamos algo desigual a 'B', vale decir, una proporción facultativa no acorde a la del juicio de gusto reflexivo; por ende, se sigue con *necesidad analítica* (puesto que la relación  $A = B$  es idéntica a

la explanada en el principio de identidad) la idéntica desigualdad entre 'A' y 'C'.

Si quisiéramos representar con cada una de estas tres variables un objeto, atendiendo a su contenido, veríamos con prontitud fracasar la exposición. Digamos, por ejemplo, que 'A' representa un bello durazno, 'B' una bella flor y 'C' un roñoso zapato. En tal caso sólo podríamos establecer una relación de similitud entre 'A' y 'B', ya que nuestra consideración atiende ahora al contenido, truncando la operación lógica pertinente. Lo mismo pasaría si cada una de las variables representaran objetos de la misma especie, aunque particularmente diferentes (pongamos por caso tomates), puesto que del contenido peculiar del objeto particular, y no a aquel que se determina por leyes universales de relación (esto es, como objeto de especulación), que no tiene que ver más que con la experiencia, no puede donar aspecto universal alguno. De esta manera, en 'A' y 'B' podríamos pensar, ya el consenso en el juicio estético de dos personas que contemplan un mismo objeto, bien dos objeto representados como bellos por un mismo sujeto (el resto de la relación se sigue naturalmente con necesidad). En estos dos últimos casos se hace plausible la ecuación únicamente porque reconocemos el carácter variable, o, lo que es lo mismo, representación formal del pensamiento y de la reflexión estética entorno a lo bello.

Queda, pues, establecida con mediana claridad la fundamental ligazón relativa al juicio de gusto estético y las formas lógicas del pensamiento, en tanto aquél corresponde a la *base a priori de la necesidad y de la universalidad* que enlazamos aquí a todo conocimiento especulativo. Huelga indicar que sólo una *libertad* sin ley puede constituir en este tramo el verdadero fundamento trascendental tanto para un juicio estético acerca de lo bello como para una lógica tradicional, pensando en aquélla la más pura armonía en la que las facultades adoptan la proporción óptima en pos de la constitución de representaciones, vale decir, el conocimiento en general.

C. El sentimiento de lo sublime como manifestación de la contradicción humana y propedéutica de la moral.

Al momento de principiar una mostración relativa a la *estética de lo sublime* es menester establecer, ante todo, las similitudes y los distingos entre aquella (la estética acerca de lo sublime) y el juicio reflexivo tocante a lo bello. Tanto del juicio estético acerca de lo bello como de aquel referido a lo sublime podemos decir que no suponen un juicio lógico determinante, en la medida que corresponde los dos a juicios reflexivos, en los cuales la facultad de la exposición es enlazada bien a la facultad especulativa de los conceptos (en el caso de lo bello), bien a la razón (en el caso de lo sublime), en cuanto sostén e impulsión del entendimiento. Así, se trata en ambos casos de juicios particulares que comportan, atendiendo a la cantidad de los mismos, una *universalidad nada más que subjetiva*.

Ahora bien, una superlativa diferencia entre los versados juicios estéticos es aquella por la cual se enseña que mientras el juicio estético sobre lo bello, en tanto se refiere a la mera forma de la representación de los objetos (fenómenos), nace de una consideración reflexiva a la limitación del objeto, la cual llega a ser expuesta de manera perfecta y armónica por la imaginación en su enlace con el entendimiento, relación ésta que llámanos a cavilar sobre una presunta pero necesaria *finalidad de la naturaleza*, que si bien no se deja enmarcar en principios conceptuales determinados, nos empuja a pensar, de todos modos, que el objeto está “determinado de antemano<sup>44</sup> para nuestro juicio”<sup>45</sup>. En lo sublime, en cambio, se trata de aquella insuficiencia de la imaginación para exponer *lo ilimitado* que se deja entrever en la naturaleza. En este sentido, no la forma, sino lo informe susceptible de reflexionar *a partir de un fenómeno* de la naturaleza, pero *no en él*, parece ser la fuente de aquella conmoción subjetiva que lleva por nombre

---

<sup>44</sup> Nota: nos hemos pronunciado con antelación sobre este carácter, afirmando cómo de él dimana la inefabilidad de un principio regulativo de tal juicio. Justamente, es este rasgo de lo bello juzgado el que nos mueve a pensarlo cual un juicio referente, en lo que toca al fenómeno como construcción subjetiva, a la forma de la representación, pero, a la vez, como juicio que, allende la representación, roza la ‘cosa en sí’ en el objeto particular.

sublimidad, y que corresponde a una inadecuación primordial entre la más alta facultad sensible y nuestra facultad de las ideas. No habrá, pues, *objeto de la naturaleza* al que se pueda suscribir el cariz estético de lo sublime, pero sí seranos plausible comprender que un fenómeno, en cuanto manifestación analógica, de la fuerza y majestuosidad excelsas de la naturaleza, nos invite a reflexionar, al modo de un agitable sentimiento, la informidad, la ilimitación, la infinitud y la entera totalidad con las que venimos a mentar el universo (idea de mundo) como fundamento de cada representación fenoménica particular. Un juicio estético de gusto “no amplía, desde luego, nuestro conocimiento de los objetos de la naturaleza, añadiendo al mero mecanismo el concepto de ella como arte, lo cual invita a profundas investigaciones sobre la posibilidad de semejante forma. Pero en lo que tenemos costumbre de llamar sublime no hay nada que conduzca a principios objetivos particulares y a formas de la naturaleza que de éstos dependan, pues ésta despierta la idea de lo sublime, las más de las veces, más bien en su caos o en su más salvaje o irregular desorden y destrucción, con tal de que se vea grandeza y fuerza.”<sup>46</sup>

Se visualizará sin mayor obstáculo una relevante desigualdad entre ambos juicios estéticos tan pronto como atendamos a los efectos que significan, cada uno, para la animación del sujeto. Habiéndose señalado que el juicio de gusto acerca de lo bello resulta de la completa y libérrima concordancia entre el objeto y su exhibición representativa, la cual es plausible por aquella ventajosísima proporción de las facultades, se desprende sin premura que en el juicio sobre la belleza todo convenga inmediatamente, y que, como ejercicio facultativo expedito, no porte consigo ni la fuerza ni el embate contra la imaginación, la cual es capaz de exponer sensiblemente y con entera suficiencia aquella adecuación entre sujeto y objeto de la que se ha hecho mención. *La contemplación pasiva* es, con todo, la modalidad de aprehensión y exposición precisada por un juicio reflexivo tocante a la beldad, saliendo airosa la imaginación de su labor gracias a aquella

---

<sup>45</sup> Ibid., Libro segundo: analítica de lo sublime, parágrafo 23: Tránsito de la facultad de juzgar lo bello a la de lo sublime, pág. 184.

<sup>46</sup> Ibid., pág. 185.

extraña determinación anterior y, por así decirlo, natural por la cual el objeto corresponde plenamente con nuestras facultades. Contrariamente, la impotencia de nuestra imaginación para exponer bajo las formas de la intuición y de manera sensible la idea racional de una totalidad, no puede causar en la animación del sujeto más que una cierta violencia para con la facultad expositiva y una notable disonancia entre los fenómenos y el individuo, ya que nada nos hace representable aquí una sorprendente finalidad de los objetos como destinados a nuestro Juicio. El sentimiento de lo sublime, acaecido como “*movimiento del espíritu unido con el juicio del objeto*”<sup>47</sup>, suscitará, antes que la posibilidad de un sentimiento solazado y reposado, un estremecimiento negativo, la disipación momentánea de nuestras fuerzas vitales, tal vez una admiración sazónada de un alto *respeto*<sup>48</sup> ante lo inconmensurable, mayestático y portentoso de la naturaleza, o, más bien, la idea que ella despierta en nuestra interioridad. De todas formas, es preciso destacar que siendo imposible la concordancia del sentimiento de lo sublime con una representación fenoménica, la cual es, desde luego, siempre limitada, no queda más que considerar que aquel sentimiento no implique tanto *una finalidad de la naturaleza* en relación a nuestro Juicio, como *una finalidad de la imaginación en relación con la razón enteramente independiente de la naturaleza y sus objetos de intuición*.

A fin de seguir el ordenamiento kantiano proseguiremos nuestro análisis respondiendo a la división que la indagación relativa al juicio estético sobre lo sublime requiere. Así, explanaremos, primeramente, la disposición *matemática* de la imaginación, que engendra *lo sublime matemático* y que nos permitirá anexar tal sentimiento con la *facultad de conocer*, y, en segundo lugar, revisaremos cómo

---

<sup>47</sup> Ibid., párrafo 24: De la división de la investigación del sentimiento de lo sublime, pág. 187.

<sup>48</sup> Nota: con prontitud aparece en escena un concepto clave para el sistema filosófico kantiano, a saber: *el respeto*. Éste, como bien sabemos, corresponde al efecto anímico racional que *el deber*, en cuanto forma de enlace (tipificación) entre las naturalezas sensible y racional que cohabitan en el hombre, despierta en la interioridad del sujeto. *El respeto*, como sentimiento racional (sublime) contradictorio y que se suscita en el sujeto frente al mandato supremo de la Ley moral, equivale, como iluminaremos más adelante, al *sentimiento de la Humanidad* surgido de la libertad (númeno en el sujeto), en cuanto asidero estético del sistema moral kantiano.

sea una disposición *dinámica* de la imaginación, que da origen a *lo sublime dinámico*, y en qué dirección ésta se puede ligar a la *facultad de desear*.

- a) El tratamiento sobre lo sublime matemático versa, en último término, acerca de la posibilidad a priori de afirmar que toda unidad de medida aritmética (esto es, lógico-numérica), que nos sirve para mesurar magnitudes de los fenómenos de acuerdo a una progresión numérica *ad infinitum*, ha de descansar, por fin, en una unidad *absoluta* de medida, que nos es dada no lógicamente, sino que estéticamente en la intuición. Efectivamente, cada unidad numérica por la cual medimos lógicamente magnitudes constituye una unidad de medida que nos puede ser más que *comparativa*, es decir, jamás una unidad de medida aritmética nos podrá entregar aquella unidad de medida *absoluta*, y no meramente *comparativa*, y originaria que se haya a la base de todo juicio relativo a la cantidad (quantitas) y a la magnitud (magnitudo). De ahí que siempre sea posible transformar, de acuerdo a proporciones aritméticas, una unidad de medida en otra, verbigracia, como cuando decimos que mil metros equivalen a un kilómetro. Claramente, no podemos juzgar por medio de progresiones numéricas cuál sea aquella unidad de cantidad que subyace como fundamento de mensuración tan sólo comparativa.

Pues bien, si la unidad de magnitud primordial es de origen reflexivo y a priori, entonces habremos de asegurar, al igual que en el juicio estético acerca de la belleza, que tal juicio nos es especulativo, pero que conlleva, de todas maneras, la pretensión subjetiva de valer universalmente. En buenas cuentas, la satisfacción que acompaña a la apreciación estética de magnitudes se genera de la plausibilidad de la universal comunicabilidad que acaece como “como conciencia de una finalidad subjetiva en el uso de nuestras facultades de conocer.”<sup>49</sup> En cuanto sentimiento estético a priori lo sublime equivale al supuesto por el cual venimos a pensar que cada hombre es capaz de un juicio estético de magnitudes,

---

<sup>49</sup> Ibid., párrafo 25: Definición verbal de lo sublime, pág. 189.

cuya *unidad de medida absoluta* es compartida universalmente como base de la mensuración numérica de los fenómenos, y cuya satisfacción, universalmente comunicable, se debe a una *finalidad inherente y subjetiva de nuestras facultades en disposición especulativa* (conocimiento), finalidad que, sin embargo, no obedece a la conformidad que propicia el conocimiento en general (como en el caso de lo bello, que se halla íntimamente ligado a la posibilidad de construir representaciones), sino a “una satisfacción en el ensanchamiento de la imaginación.”<sup>50</sup>

La única magnitud idéntica a sí misma, esto es, que corresponde a una *unidad estética absoluta* de magnitud y, con ello, a una finalidad subjetiva de las facultades en su disposición cognoscitiva es *lo sublime*. Llámase *sublime* a lo que es *absolutamente grande* (non comparative), “aquello en comparación con lo cual toda otra cosa es pequeña.”<sup>51</sup> La finalidad subjetiva que significa el juicio acerca de lo sublime muestra, sobradamente, la supremacía en el individuo de lo *suprasensible* frente a lo *sensible*. Que la intuición sensible de algo absolutamente grande (esto es, sublime) es imposible, mas, nuestra razón, que tiende por naturaleza propia a la totalidad inteligida, empuja incesantemente a la imaginación demandándole la intuición sensible de una idea de la absoluta totalidad de lo representable (idea de mundo). Ante este apremio la imaginación, que no es capaz de donar una intuición de aquella unidad totalitaria que se halla a la base de la representación de la naturaleza<sup>52</sup> como una idea totalizante, se ve violentada por la suprema exigencia suprasensible que despunta desde *la razón*, y de la cual es consciente el sujeto a través del sentimiento reflexivo estético de lo sublime.

No basta con señalar, empero, la imposibilidad de identificar aquello a lo que damos el nombre de *sublime* con cualquier objeto de la naturaleza. El juicio

---

<sup>50</sup> Ibid..

<sup>51</sup> Ibid., pág. 190.

<sup>52</sup> Nota: podemos entender por ‘naturaleza’ el conjunto de representaciones fenoménicas, pero que nunca es dada de manera unitaria y total en una intuición sensible. Así, podríamos pensarla como el cúmulo de representaciones fenoménicas intuitibles sensiblemente que van ligando e imprimiendo en la unidad temporal

reflexionante en la disposición estética para apreciar lo sublime, esto es, para considerar originariamente *magnitudes* es capaz de hacer objetos suyo inclusive ciertas 'cosas' que tendríamos – de acuerdo al sistema kantiano – como *nóumena*: hablamos, así, de una gran belleza, de una gran bondad, de una gran virtud, etc.; desde luego, todas éstas nos parecen ser cosas que no se dejan aprehender especulativamente cual fenómenos cualesquiera, aunque son tenidas por el juicio reflexionante, sin embargo, como fenómenos susceptibles de una cierta mensuración (si bien sólo estética), o, si se prefiere, cual objetos de *quantum*. Palmariamente, la apreciación estética de magnitudes trasciende las formas y posibilidades de la mensuración numérica de magnitudes según unidades lógicas. Debido a esta descripción que venimos haciendo que podamos realizar, con cierta certidumbre, la siguiente consideración: la progresión numérica por medio de la cual somos capaces de medir, a partir de unidades lógicas comparativas, fenómenos puede dilarse, sin problemas para nuestra imaginación, *al infinito*, aun cuando no podamos nunca establecer una cifra matemática que concuerde perfectamente con aquella *idea* superior con la que mentamos la *infinitud*. Mas, por otra parte, de muy desigual naturaleza parece ser la apreciación ya no algebraica sino que estética de magnitudes, puesto que en ésta no se trata tan sólo de una progresión numérica *ad infinitum*, sino de cuán lejos puede llegar nuestra imaginación en la *exposición sensible* de fenómenos. A todas luces, ha de existir un *maximum* para tal exposición, el cual no puede ser sobrepasado por la imaginación, vale decir, debe haber un *quantum* correspondiente a la mayor magnitud por encima de la cual la imaginación ya no puede avanzar más en su exposición sensible. Este *maximum* de exposición sensible del que es capaz la imaginación, y que constituye su límite, puede ser pensado aquí por nosotros como el *umbral* de toda intuición sensible, cuyo carácter si bien es subjetivo, representa, no obstante, una *finalidad* enteramente subjetiva de las facultades y que es, al igual que la *finalidad* 'objetiva' en lo bello, *universal* y *necesaria*. Obviamente, cuando nos ponemos a cavilar acerca de una cierta capacidad *umbral* de la exposición sensible, parece ser menester que concedamos en que

---

de la conciencia única (sujeto trascendental) y que obedece, desde una perspectiva teórica, a principios

debería haber tanto un *umbral de minimum* como de *maximum* para la intuición, esto es, la intuición de algo tan pequeño por debajo de lo cual ya ninguna percepción puede continuar, y algo tan grande por encima de lo cual la intuición sensible se torna *impotente*. Ahora, si bien Kant no presta oídos a esta necesidad de que el *umbral* de exposición se deba dilatar hacia los dos extremos (de lo grandísimo y de lo pequeñísimo) – puesto que para el filósofo solamente es de menesterosa consideración el *maximum estético de intuición* -, creemos, de todas maneras, que ambas funciones habrían de servir para plantear el origen de *magnitudes absolutas* sobre las cuales se fundan las *unidades algebraicas de medida*. Empero, la cuestión que nos permite aquí hender las aguas es la siguiente: ante lo *pequeño sentimos desprecio*; mientras que frente a lo *grande*, y más todavía si lo es por sobre todo (es decir, absolutamente, y no tan sólo comparativamente), *sentimos temor y respeto*. De este modo, *lo sublime*, en tanto que significa la detención momentánea de nuestras fuerzas vitales, no puede estar enlazado más que con aquello que es capaz de provocar tales efectos en nuestra animación, a saber: *lo grande por encima de todo, absolutamente*. Por cierto que aquello que aquí nos representamos como *sublime* no puede concordar más que con una *idea de la razón*, por medio de la cual, en su tendencia inherente hacia la *totalidad* y lo *absoluto*<sup>53</sup>, inteligimos una *completud*, empujando forzosamente con ello el alcance sensible de la imaginación, que en su intento de extender su poder ve superada el avance de la representación sensible por el de la representación meramente racional. En esta dirección, “Sublime es lo que, sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos.”<sup>54</sup>

Pues bien, toda unidad de medida, cuya presentación algebraica a través de números puede progresar *ad infinitum*, es *comparativa*, vale decir, nos es imposible encontrar una unidad de medida que exprese un *quantum originario* o

---

mecánicos que la hace comprensible y predecible.

<sup>53</sup> Nota: pues justamente en ello consiste una *idea*, esto es, en la capacidad *suprasensible* (vale decir, racional, metafísica) de inteligir en una *unidad un todo absoluto*, y que en términos especulativos nos sirve de principios teóricos, cual la *idea de mundo* que viene a ser remplazada por la de *libertad*.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pág. 191.

*fundamental*, y no tan sólo comparativo, y que emane del hontanar matemático. Debe haber, por tanto, una *magnitud fundamental* que sirva de soporte para la mensuración por medio de unidades lógicas ; sin embargo, al ponernos a pensar en aquella magnitud fundamental , comenzando a buscarla en el álgebra, deparamos en un regreso infinito y nos percatamos de que tal magnitud no puede tener un origen matemático, ya que llevamos los kilómetros a los metros, éstos a centímetros y éstos, a su vez, a milímetros, siendo plausible continuar esta conversión indeterminadamente, sin que hallemos jamás la fuente de la que dimana, en última instancia, cualquiera apreciación de medidas. En consecuencia, no queda más que conceder que la medida fundamental no puede consistir más que en una *aprehensión inmediata e intuitiva*, y no lógica, del objeto, esto es, toda medición numérica se basa, finalmente, en una *apreciación estética de las magnitudes*.

Parece razonable pensar que para la apreciación lógico-matemática de magnitudes no existe un máximo, un límite más allá del cual ya no puede seguir la progresión algebraica. Para la apreciación estética hay, empero, un *máximo*, o *quantum absoluto* por sobre el cual la imaginación un puede ya progresar más en su exposición sensible, es entonces cuando el juicio estético va acompañado de una *emoción*, cuyo origen es la *idea de lo sublime*.

Por otra parte, la intuición imaginística de quantum se realiza conforme a una doble labor, a saber: la actividad de la *aprehensión* que puede ascender al infinito sin obstáculo, y la actividad de la *comprensión* estética que, efectivamente, encuentra un máximo más allá del cual halla refrenada su prosecución. La *aprehensión estética* consiste en la representación progresiva y parcial en una intuición<sup>55</sup>; en cambio, la *comprensión* no corresponde a otra cosa que a la representación unitaria y totalitaria, en una *única* intuición, de cada una de

---

<sup>55</sup> Nota: pongamos por caso: yo puedo ser capaz de aprehender progresivamente las regiones parciales del cielo estrellado en su magnificencia, vale decir, una parte después de la otra, e ir uniendo en mi memoria la yuxtaposición de éstas; sin que pueda, sin embargo, hacerme una representación unitaria en una única intuición (comprensiva) el completo firmamento.

aquellas aprehensiones parciales que la imaginación misma ha ejecutado. Por tanto, cuanto más prosiga la aprehensión en su marcha parcelada, tanto más se acercará la comprensión a su máximo de intuición unitaria plausible, hasta llegar, por fin, a una magnitud estética de representación comprensiva tras la cual no hay más avance posible para la imaginación. Así, al derivar la animación del sujeto en una tal apreciación estética de magnitudes, después de la cual no hay una mayor exposición plausible en la *sensibilidad*, la *imaginación siente la presión de la razón* que demanda la exposición del *todo* en una *única intuición*, propiciando el ensanchamiento de aquella y un consiguiente *sentimiento de satisfacción*. Se nos revela, de esta guisa, la *disconformidad* existente – según Kant – entre el poder de nuestra más alta facultad sensible (imaginación) y nuestra más alta facultad suprasensible (razón).

Con claridad se colige de lo anterior que el sentimiento de lo sublime es generado por una razón poderosísima que sobrepuja, a partir de una idea suprasensible de totalidad, la real capacidad expositiva de la imaginación. De ahí que no podamos reconocer en el juicio estético acerca de lo sublime ninguna finalidad objetiva (tal como en el caso de lo bello) en la que algún aspecto del objeto (verbigracia, la forma en lo bello) se deje concordar con la actividad representativa de nuestras facultades. Efectivamente, lo sublime no corresponde a objeto alguno, ya que no es más que la conciencia en un sentimiento de una finalidad enteramente subjetiva de las solas facultades. Ahora bien, es precisamente en las manifestaciones de la *naturaleza bruta*, donde ella demuestra su fuerza, destrucción y grandeza, cuando la imaginación se siente impelida, por efecto de una idea racional de totalidad que la empuja a su ensanchamiento, a una exposición máxima, vivenciando entonces el individuo en su interioridad el sentimiento de lo sublime.

El deseo de la razón es lograr, a través de la labor imaginística, una exposición sensible de aquella idea de totalidad e infinito, que subyace como supuesto y fundamento racionales de cualesquiera representaciones fenoménicas

particulares. Justamente, la razón quiere la exposición del *todo* en una *única representación como dado*, vale decir, la representación fenoménica de un nómeno. Que “el espíritu oye en sí la voz de la razón, que en todas las magnitudes dadas, incluso en aquellas que, aunque nunca puedan ser totalmente aprehendidas, son, sin embargo (en la representación sensible), juzgadas como totalmente dadas, exige totalidad, y, por tanto, comprensión en *una* intuición, pide una *exposición* para todos aquellos miembros de una serie de números en progresión creciente, e incluso no exceptúa de esa exigencia lo infinito (espacio y tiempo pasado), sino que hace hasta inevitable el pensarlo (en un juicio de la razón común) como *totalmente* (según su totalidad) *dado*”<sup>56</sup>.

Lo infinito, que es lo absolutamente grande por encima de todo, representa, en la idea, aquella magnitud sólo pensable y que no concede la posibilidad de su intuición sensible en ningún caso. Esta capacidad humana de pensar una idea que sobrepasa en todo aspecto el alcance de la sensibilidad denota, sobremanera, la primacía de la razón por sobre cualquiera de las otras facultades en nosotros, sujetos sensibles y racionales. No se trata tan sólo aquí, empero, del mayor alcance de nuestra razón, que puede hacer representable en la mente algo que no es susceptible de intuición; sino que además y ante todo de que aquella idea de la *totalidad*, por la cual la imaginación se ve empujada, constituye en *substrato noumenal para la representación intuitiva del mundo* como fenómeno (vale decir, como naturaleza<sup>57</sup>).

Hemos de consignar aquí la importancia que llega a tener lo sublime matemático tanto para la especulación como para el edificio moral. La arquitectónica del conocimiento halla en su pináculo principio primeros y racionales a través de los cuales se representan, de manera exclusivamente inteligible, *totalidades en la forma de unidad*, a saber: *ideas*. La demanda de la razón por asir la totalidad pensable, aunque no sensible en una intuición, se

---

<sup>56</sup> Ibid., pág. 196.

<sup>57</sup> Nota: recuérdese en este punto la noción de naturaleza que Kant nos entrega en la primera Crítica, en la que la piensa como el conjunto de representaciones sensibles que se conforman en un orden mecánico.

expresa en la esfera teórica en el allanamiento de los tres principios o ideas especulativas, que son plausibles de encontrar de acuerdo a la senda prosilogística, esto es, ascendiendo en la ruta del conocimiento de condición en condición, o, si se prefiere, de causa en causa hasta deparar en los principios fundamentales del conocimiento. por supuesto que éstos no admiten representación sensible, no siendo más que intelecciones racionales unitarias que sirven de substrato, si bien no fenoménico sino noumenal, para el quehacer teórico. Que los principios no se demuestran ya lo ha dicho Aristóteles, mas esto no impide, – desde la perspectiva kantiana al menos -, la realización necesaria de una crítica de los mismos. Ahora bien, tres son las ideas de las que venimos hablando: idea de alma, idea de Dios e idea de mundo. de entre éstas la que está más enlazada con aquello que aquí nos ocupa es la tercera. A través de la idea de mundo es representado el supuesto y substrato racionales de la naturaleza y, consiguientemente, todo fenómeno que en ella esté acogido. En efecto, la naturaleza, tenida como el conjunto de representaciones fenoménicas que nuestra conciencia unitaria recopila, y que están, ciertamente, gobernadas y relacionadas por el principio físico de causalidad mecánica, al ser la sola suma progresiva de representaciones coordinadas y adquiridas mediante la experiencia requieren, para aquella unidad que incesantemente reclama la razón, de una idea en la que únicamente se piense, más allá del poder expositivo y sensible de la imaginación, la completa totalidad del universo (mundo), en la que la naturaleza es su aparición fenoménica. Con todo, que esta idea de mundo ha de devenir del sentimiento estético de lo sublime matemático. Bien sabemos, por lo demás, que de la crítica a una tal idea, acaecida en la primera Crítica, viene su reemplazo por la idea de Libertad. Justamente, el tratamiento antinómico de la idea de mundo nos muestra cuanta contradicción natural puede resistir la razón al volcarse sobre la entera unidad o síntesis objetiva de la serie de fenómenos, atendiendo a la coherencia particular de los postulados del escepticismo y del dogmatismo. Obviamente, la completa oposición de estos postulados que nos plantean, ya la finitud del espacio y el comienzo del tiempo para la serie de fenómenos, bien la infinitud de aquél y la imposibilidad de pensar un inicio de éste, mas guardando cada perspectiva una

perfecta coherencia interna, que no hace caso, empero, a la fuerza de los razonamientos contrincantes; decimos, tal hecho empuja a Kant a decidirse a desplazar esta idea por la idea de libertad como principio, que manifiesta la luenga ventaja de la razón por encima de la sensibilidad, por cuanto es capaz aun de pensar, allende la barreras fenoménicas, con soberbia lógica argumentos contradictorios presentados en “una antitética perfectamente natural, obtenida sin necesidad de trenzar sutilezas ni de poner trampas artificiales. Al contrario, la razón cae en ellas por sí sola y, además, inevitablemente. Con ello se defiende del sopor de una convicción ficticia, producto de una simple ilusión unilateral, pero cae, a la vez, en la tentación de abandonarse a una desesperación escéptica o de adoptar un dogmatismo tenaz, empeñándose en sostener ciertas afirmaciones sin hacer justicia ni prestar oídos a las razones a favor de lo contrario”<sup>58</sup>.

Pues bien, en relación a la filosofía práctica cabe recalcar que si bien será más adelante, exactamente en la mostración de lo sublime dinámico, donde develaremos el profundo alcance y entero enlace de la estética de lo sublime con la moral, de todos modos, es plausible denotar ya en el presente punto que si, por un lado, es patente la proximidad de lo sublime (matemático) con la idea de mundo que viene, más tarde, a ser reemplazada por la de libertad; por otro lado, tal ligazón nos viene a enseñar, cual propedéutica, el máximo valor de la razón por sobre lo sensible, y la relación del ensanchamiento de la imaginación, a partir de una inadecuación de ésta con la demanda de exposición de ideas, con la libertad en el hombre, cuyo asentamiento resulta principalísimo en pos de la preparación de la esfera práctica.

Palmariamente, la plena intimidad en que se encuentran la posibilidad de pensar un contradictorio, y más todavía que éste sea exigido por la razón, con la idea de libertad resulta una cuestión de altísimo provecho para la prosecución de nuestra investigación. Ahora, tempranamente en la indagación acerca de lo que

---

<sup>58</sup>Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, editorial Alfaguara, segunda edición 1983, traducción por Pedro Ribas, Madrid, doctrina trascendental de los elementos, segunda división: la dialéctica trascendental, capítulo II: la antinomia de la razón pura, pág. 383.

sea lo sublime matemático caemos en cuenta de que en él se guare una preciosa *contradicción*. Lo grande por encima de todo, es decir, no lo comparativamente sino lo absolutamente grande, o simplemente sublime, no puede ser expuesto, según lo arriba sostenido, en una intuición fenoménica, si bien son aquellos fenómenos en los que la naturaleza bruta manifiesta su altiva fuerza y voraz destrucción los que despiertan en nosotros el sentimiento de lo sublime, puesto que revelan lo inconmensurable (numérica y sensible) de la naturaleza, excitando mediante representaciones sensibles a que la razón debele, a través de una conciencia estética, su tensión hacia *la totalidad y el infinito*. Empero, la búsqueda de la razón de representar la completa totalidad de un progreso ilimitado de las dimensiones es por sí mismo contradictorio, por cuanto una representación unitaria y totalizante obligaríanos a ponerle límites a aquello que es esencialmente lo ilimitado. En consecuencia, la exigencia racional de una medida prístina estética, expresa en el sentimiento de lo sublime matemático, “es un concepto contradictorio (a causa de la imposibilidad de la absoluta totalidad de un progreso sin fin)”<sup>59</sup>, aun cuando corresponde a una manifestación de la primacía suprasensible en el hombre, esto es, libertad.

Cuando la imaginación, incluso en su mayor esfuerzo, se ve *obligada* a intentar satisfacer las exigencias, inalcanzables para la sensibilidad, que promueve con tanta pertinacia y brío la razón, entonces, aquélla (la faculta de la exposición) parece casi periclitar ante tan altos propósitos inasibles para la sensibilidad. La disconformidad inherente según la cual las facultades del espíritu vienen a juzgar en el sentimiento de lo sublime conlleva, patentemente, una cierta violencia para con la imaginación ejercida por la razón, en tanto aquélla se ve disminuida en su poder frente a la más alta facultad suprasensible, aunque, sin embargo, se encuentra, a la vez, conminada a la consecución de las demandas de la razón, sin importar la inaccesibilidad a ellas. En efecto, la exigencia racional, que recae imponiéndose sobre el quehacer de la imaginación, de lograr una intuición sensible del *todo absoluto* es vivenciado en nuestra interioridad, y de

---

<sup>59</sup> Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, edición citada, pág. 197.

acuerdo a una conciencia estética (sentimiento), como el *sentimiento de respeto* (de nuestra sensibilidad) *hacia una ley que emana de la razón*. En este sentido nuestro espíritu se ve *movido*, por obra de los designios suprasensibles, a ensanchar hasta su cuota máxima, que es su propia violencia, el alcance de la sensibilidad en pos de proseguir la aprehensión del todo.

El acto ordinario de tener por correlato del sentimiento de lo sublime un objeto fenoménico, en el cual se manifiesta la inmensidad de la naturaleza bruta, no constituye, así, más que una errada subrepción, por la cual venimos a proyectar el *respeto* hacia un objeto exterior, cuando realmente aquél se debe a la *idea de la Humanidad en el sujeto*, esto es, la conciencia estética de la superioridad de lo suprasensible por encima de lo meramente sensible en el individuo.

Ahora bien, no solamente en el concepto lo sublime es contradictorio (unidad total de una progresión sin fin), sino que también en el sentimiento. El efecto violador que padece la imaginación a causa de las exigencias de la razón, conlleva que el sujeto vivencie, primeramente, un sentimiento de *dolor*, que no expresa otra cosa que la impotencia sufrida y hecha conciencia por parte de la sensibilidad del sujeto. Por otro lado, el hecho de que la imaginación se resuelva a conducirse por los mandatos de la razón, aun cuando tal empresa resulte para aquélla casi infructuosa, de no ser por el efecto de ensanchamiento, el sujeto experimenta, prácticamente a la vez que el *dolor*, un *placer*. Éste emerge de la satisfacción por la *conformidad a la ley* que demuestra la sensibilidad y, por tanto, debido a la primacía de lo suprasensible y a la evidencia de una finalidad ya no objetiva, sino subjetiva de las facultades humanas.

#### D. De lo sublime dinámico.

El juicio estético dinámico-sublime es aquel que acaece en nuestra interioridad cuando la *fuerza* de la naturaleza bruta, que se presenta digna de

temor y respeto, viene a encontrarse con el *poder* de nuestro libre espíritu que le *resiste*, aun descubriendo la vida y salud personales a los azotes de las procelosas demostraciones de enojo que manan de la naturaleza. Pues bien, “*Fuerza* es una facultad que es superior a grandes obstáculos. Lo mismo significa el *poder*, aunque éste es superior a la resistencia incluso de lo que tiene fuerza. La naturaleza, en el juicio estético, considerada como fuerza que no tiene sobre nosotros poder, es dinámico-sublime.”<sup>60</sup>

La posibilidad de que el sentimiento estético de lo dinámico-sublime florezca en nosotros radica en que el objeto se nos presente como *temible*, vale decir, cuando el objeto de nuestra atención, en su demostración de *fuerza*, resulte digno de *temor*, aun cuando no temamos frente a él. Es el caso, pues, en el que nuestro espíritu hace frente, con toda su magnificencia y *poder*, a la *fuerza* amenazadora de la naturaleza, sin abatirse ni ser avasallado por un temor incontrolable. Ciertamente, la oposición que hacemos a las grandes manifestaciones de *fuerza* no nace de la resistencia física que a ésta podemos oponer, sino que más bien de una facultad del alma “que nos da valor para poder medirnos con todo-poder aparente de la naturaleza”<sup>61</sup>. La fascinación contemplativa de nuestro espíritu ante la borrasca marítima, el rayo destructor y fulminante, el incendio tórrido y asesino, etc.; se genera de un *poder* suprasensible e interior al sujeto, que, desplazando a la escasa resistencia física que el cuerpo puede presentar en tales ocasiones, se satisface en juego facultativo que descuida su animalidad, mas enaltece su humanidad. Así pues, el individuo encuentra en sí un poder que devela la independencia e incluso superioridad de la *humanidad* ante la naturaleza, la cual venimos a considerar sublime “porque lleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede

---

<sup>60</sup> Ibid., B.- De lo dinámico sublime en la naturaleza, parágrafo 28: De la naturaleza como una fuerza, pág. 203.

<sup>61</sup> Ibid., pág. 204.

sentir la propia sublimidad de su destinación<sup>62</sup>, incluso por encima de la naturaleza”<sup>63</sup>

Efectivamente, el juicio que reconoce como sublime al objeto mismo de representación y terror es un juicio que, al igual que en la consideración ordinaria de lo sublime matemático, hace gala de una *subrepción*, esto es, la carencia de crítica por la cual se confunden el poderío y grandeza interiores con las díscolas manifestaciones de una naturaleza exterior.

Ahora, toda apreciación acerca de lo sublime dinámico es plausible sobre la base de una contemplación reposada y una reflexión libre, aun de los más inconmensurables y amenazadores peligros que a nuestra animalidad puedan asechar, que no consiente a un sentimiento despavorido frente a la excelsa fuerza natural, sino que se sobrepone a la misma, alcanzando la satisfacción en ella, o, para ser más precisos, por medio de tal expresión natural. Asimismo, no hemos de confundir, - según Kant -, la mera superstición con la *verdadera religiosidad*, en tanto aquélla no procede más que del miedo pecaminoso hacia la divinidad y que oblitera toda lúcida admiración, mientras que ésta, desde la plenitud y grandeza espirituales, reconoce el máximo poderío de Dios, mas en una serena contemplación.

Empero, esta serenidad en la contemplación no se llega a presentar en nuestra interioridad de manera inmediata; por el contrario, a ella antecede la consideración acerca de lo temible de la naturaleza, los que nos lleva a ponernos en situación segura y frente a lo cual sentimos un intempestivo *respeto*. Claramente, es producto de la subrepción, por medio de la cual yerramos en reconocer el fenómeno natural como sublime y no nuestra interioridad, el hecho de que asimilemos, desde la falta de crítica, al objeto de representación cual la verdadera causa de aquel respeto. Hemos dicho con antelación que si frente a lo

---

<sup>62</sup> Nota: hemos alterado la traducción original en este punto, cambiando el término ‘determinación’ por ‘destinación’, obedeciendo a un presunto error albergado en la traducción de la edición citada.

<sup>63</sup> Ibid., pág. 205.

*pequeño* sentimos *desprecio*, ante lo *grande*, y tanto más todavía cuando lo es por encima de cualquiera comparación (esto es, sublime), sentimos *respeto*. En este sentido, el *respeto*, suscitado en nosotros con ocasión de la afección de un objeto temible y la reflexión con la que acompañamos su percepción, ha de estar ligado a una medida que se halla por sobre la de semejante objeto, refiriéndose más bien a la *infinitud inconmensurable* de una *idea* de la propia *razón*. Así pues, es posible establecer aquí un parangón entre lo que acontece en la moral y esta parte de la estética: hablamos de *libertad positiva* en la filosofía moral de Kant para aludir a la autoposición de la *ley moral*, es decir, para referirnos a aquella capacidad racional de darnos *autónomamente* la medida de lo bueno, la cual puede ser expresa en un juicio; por otra parte, llamamos *libertad negativa* a la modalidad de la libertad que sucede a la libertad positiva, en la medida que esta idea quiere hacerse práctica, vale decir, *realizarse en este mundo*. En efecto, la *libertad negativa* se suscita en el sujeto al asentarse la *ley moral* ante nosotros como una *obligación* (esto es, con su carácter eminentemente imperativo), o, lo que es lo mismo, el *deber*, que despertando en el individuo el sentimiento racional del *respeto* aquella idea albergada en la *ley moral* eleva al hombre hasta su esencial *destinación*, a saber: *el sentimiento de la Humanidad* en el sujeto como soporte estético de la moral, o, lo que es idéntico, el conocimiento estético del nómeno alojado en el ser humano, no considerado ya en cuanto ser natural, sino que como ser dual y, por ende, portador de un aspecto puramente suprasensible. Con que, dicho sentimiento racional de *respeto*, fruto mustio de la disconformidad entre los aspectos sensible y suprasensible en el sujeto, da curso a la *realización negativa* de la *idea de libertad* depositada en el mismo, puesto que, en la medida que nuestras inclinaciones naturales no se dejan concordar llana e inmediatamente con una voluntad racional que desde la perspectiva de Kant ha de ser la soberana de nuestras conductas, genérase dicha realización por un ser andrógino (dual) y *constreñido por lo temible*, que evita como *mal*<sup>64</sup> el influjo de la mera sensibilidad en la determinación moral de la voluntad.

---

<sup>64</sup> Nota: “aquello a lo que nos esforzamos en resistir es un mal, y si nosotros no encontramos nuestra capacidad de resistirle, entonces es un objeto de temor.” (Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, párrafo 28, pág. 203, edición citada).

De manera similar, pero inversa en su ordenamiento temporal, el sentimiento de lo sublime dinámico surge en el sujeto, primeramente, en su forma *constreñida* (baja de las funciones vitales del organismo por efecto de la impresión ante lo temible), es decir, como *idea del absoluto* (libertad) despertada por una *fuerza natural embrutecida* a la cual, y con mucho, cabe *respetar*. Pero, tras la presentación *negativa de la libertad*, sentida como *respeto* ante la grandeza de *lo temible*, el espíritu humano viene a sobreponerse, aun por encima de la torva fuerza natural, hasta alcanzar la apacibilidad de una contemplación sobrecogida frente a los espectáculos naturales de devastación y brío. Esta sobreposición, por medio de la cual se evidencia la superioridad del *poderío del espíritu humano frente a la fuerza de la naturaleza*, en tanto que aquél, arrojadamente, expone incluso salud y vida en la satisfacción; decimos, tal sobreposición acaece, por así decirlo, como 'realización estética' de la *libertad positiva*.

#### Observaciones generales.

♣1

Respecto de lo sublime, y más específicamente lo sublime dinámico, huelga cuestionarse de la siguiente forma: ¿habrá, acaso, relación alguna, primero, entre la *negatividad de la libertad* y la mayor intensidad de *dolor*, y, segundo, entre la *positividad de aquélla* y la mayor intensidad de *placer*, como criterios estéticos del juicio asimilables a ideas de la razón? Por supuesto. Mas para una filosofía trascendental todo está ganado en la medida que se ha demostrado, - si esto así ha sucedido -, la *aprioridad* tanto de los juicios estéticos tocantes a lo sublime, como los juicios de gusto referidos a lo bello. Ahora bien, ¿tienen tales criterios estéticos del juicio (a saber: placer y dolor) aplicabilidad o incidencia sobre la filosofía práctica de Kant? Ciertamente, y esto queda esclarecido en el paralelo entre libertad negativa y libertad positiva que encontramos tanto en la estética como en

la filosofía moral de Kant. En esta dirección, podemos afirmar, como ya lo ha dicho Kogan, que la filosofía de las costumbres se sostiene, en última instancia, no en la razón pensada meramente como estructura de formas lógicas, sino que más bien en el *sentimiento de contradicción* que trasunta al hombre y que es denotado en el tratamiento acerca de lo *sublime*. De este modo, si la moral elaborada por el pensador prusiano se sustenta, finalmente, en la *irracionalidad de la razón* (esto es, lo sublime en cuanto conciencia estética de la libertad), a su vez la teoría especulativa de él encuentra su asidero final en la estética sobre lo bello (esto es, la apariencia<sup>65</sup>).

Además, otra cuestión a considerar es la naturaleza de las nociones de *temor y respeto* en Kant, y cómo éstas juegan en la lógica de la filosofía trascendental. En este punto cabe preguntarse: ¿es acaso pensable algo temible que no sea temido al hacerle frente?, ¿o es, quizás, ello tan descabellado como pensar algo visible, pero que al hacerle frente permanece invisible, o no visto? Se nos replicará, posiblemente, que uno y otro caso versamos sobre cosas diferentes: en el uno (lo temible que no se teme) acerca de la ‘cosa en sí’; en el otro (lo visible) sobre un fenómeno. Sin embargo, y a pesar de dicha replica, no podemos callar el hecho de que justo allí donde Kant debe ofrecer una exposición clara y contundente de tan dificultosa cuestión, sortee cualquiera consideración fenoménica, cuya menesterosidad y relevancia ascienden hasta muy arriba, y únicamente traiga a colación una aproximación teísta sobre el asunto, a saber: la relación entre Dios y el virtuoso. Pues bien, no caben dudas de que mediante la expresión: “*lo temible no se teme*”, Kant intenta avanzar en la comunicabilidad de aquel aspecto *contradictorio* que comporta *lo sublime, la razón y la libertad*. Pero con pertinacia nos preguntamos: ¿acaso tal contradicción, en cuanto forma opositiva, no permanecería intacta y se tornaría tanto más grave, inefable e inescrutable si concediéramos que *lo temible*, precisamente en cuanto suscita o puede llegar, de hecho, a despertar *temor*, arrastra un *placer*, o, lo que es lo mismo, que *lo temible, en cuanto lo amenazador que promete un sufrimiento*

---

<sup>65</sup> Nota: tomamos el término ‘apariencia’ derivándolo del griego *fainómenon*, en tanto lo bello es susceptible

(*dolor*), provoca una extrañísima *satisfacción*? Como quiera que sea, solamente deseamos mostrar aquí en qué medida parecen actuar apreciaciones tácitas en las reflexiones de Kant, las que le abren paso a la prosecución del derrotero deseado en materias estéticas que sirven de preámbulo a su filosofía moral. Así, se hace patente cómo en toda empresa filosófica los autores se ven forzados a tomar decisiones que rebasan la simplicidad, claridad y certidumbre de una argumentación ajustada a reglas lógicas y retóricas.

Tal vez el sentido propio de la frase pueda ser interpretado de la siguiente forma: “*en cuanto un sujeto, por medio del cultivo de su espíritu, se hace capaz de contemplar lo sublime, llega a juzgar lo temible sin temor y sin que pueda llegar a serlo para él*”. Con todo, la cavilación que aquí hemos esgrimido y que nos ha movido a cuestionar en torno a diversos aspectos del asunto nace, en buena parte, de las nociones aristotélicas de *potencia (dýnamis)* y *actualidad (enérgeia)*, pues, - ¡enhorabuena! -, ¿será plausible plantear que haya algo en *potencia* sin que alcance jamás su *actualidad*, así como *lo temible que no se teme?*, ¿sigue siendo, en alguna dirección, *temible aquello a lo que no tememos ni temeremos?* Kant quiere deshacer todo rastro que pueda perturbar el más mínimo visaje del cariz racional del *sentimiento de respeto* a fin de resguardar, a toda costa, la *autonomía* humana en el ámbito de la moral, y ligar aquélla, con entera naturalidad, con el aspecto *constrictor e imperativo de la ley moral*, sin que llegue a planearse nunca la posibilidad de la convencionalidad social que alberga esta última y, por ende, su contingencia.



“Se me podrá reprochar que tras la palabra *respeto* solamente busco refugio en un oscuro sentimiento, en lugar de dar una clara solución a esta

---

de representación.

cuestión a través de un concepto de la razón. Sólo que, aun cuando el respeto es un sentimiento, no es sin embargo un sentimiento *recibido* a través de un influjo, sino *autoproducido* a través de un concepto de la razón, y por ello específicamente distinto de todos los sentimientos del primer tipo, que se pueden reducir a inclinación o miedo. Lo que conozco inmediatamente como ley para mí, lo reconozco con respeto, el cual significa meramente la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad bajo la ley sin mediación de otros influjos sobre mis sentidos. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de esta determinación se llama *respeto*, de modo que éste es considerado como *efecto* de la ley sobre el sujeto y no como *causa* de la misma. Propiamente es el respeto la representación de un valor que hace quebranto a mi amor propio. Es, así pues, algo que no se considera ni como objeto de inclinación ni del miedo, aunque tiene algo análogo con ambos a la vez. El objeto del respeto es por tanto exclusivamente la *ley*, y por cierto lo que *nos* imponemos a nosotros mismos, y, sin embargo, como necesario en sí. Como ley, estamos sometidos a ella sin interrogar al amor propio; como impuesta a nosotros por nosotros mismos, es sin embargo una consecuencia de nuestra voluntad, y tiene en el primer sentido analogía con el miedo, en el segundo con la inclinación. Todo respeto por una persona es propiamente sólo respeto por la ley (de la rectitud, etc.) de la que esa persona nos da el ejemplo. Dado que consideramos la ampliación de nuestros talentos también como deber, tenemos que en una persona con talentos nos representamos también, por así decir, el *ejemplo de una ley* (hacernos parecidos a ella en esto por el ejercicio), y ello constituye nuestro respeto. Todo ese *interés* que se ha dado en llamar moral consiste exclusivamente en el *respeto* por la ley.”<sup>66</sup>

Esta representación exacta del *respeto* labrada por Kant nos es aquí de gran ayuda, puesto que nos permite comprender uno de los nexos fundamentales entre su filosofía moral y su estética. Precisamente, la estética kantiana en lo

---

<sup>66</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, editorial Ariel S.A., primera edición 1996, edición bilingüe y traducción por José Mardomingo, Barcelona, Primera sección, (nota del autor) pág. 133.

relativo a lo sublime podría ser descrita como la vía preparatoria, o, si se prefiere, como la propedéutica por medio de la cual el sujeto llega a capacitarse para perseguir los álgidos propósitos de la moral. En efecto, la estética de lo sublime, en cuanto purificación y enaltecimiento espirituales, implica un sinnúmero de avances por parte del individuo, avances que en la forma de conocimiento estético, aunque aún espúreo, proliferan en todos los ámbitos del quehacer humano, pero que adquieren mayor fortaleza en la esfera de la filosofía práctica, a saber:

- a) Distinción entre nómeno y fenómeno, en tanto lo sublime, como manifestación de la ley y la idea de la razón, no consiente representación fenoménica.
- b) Conciencia en el sentimiento de la ley que mana de la pura razón, esto es, autoposición de la razón, que despierta en nosotros, por efecto de la *inconmensurabilidad de la idea*, el *respeto*.
- c) Conciencia de la *supremacía* de lo suprasensible por encima de lo sensible en el sujeto.
- d) Conciencia de la naturaleza dual y escindida del ser humano, en la medida que el sentimiento de lo sublime destaca como violencia de la razón contra la imaginación, es decir, como *desacuerdo* entre lo sensible y lo suprasensible en el sujeto.
- e) Conciencia en el sentimiento de la *destinación* del ser humano, esto es, conciencia del télos de la *moralidad* en el sentimiento de la Humanidad que cada persona guare en su interioridad, y que sirve de medida última para el *deber*.
- f) El sentimiento de lo sublime, en cuanto propedéutica para la filosofía moral, constituye la expresión prístina del *respeto*, por cuanto en este estadio estético

surge como sentimiento que se ve encendido no ante la determinación de la ley, sino frente a la inefabilidad de la *materia trascendental*, la cual constituye su verdadera médula. Este sentimiento, a su vez, corresponde, en cuanto sentimiento racional que arrastra una grosera contradicción, al elemento que hace plausible la *tipificación* en el campo de la moral, vale decir, la conjunción de *forma y contenido* (materia trascendental) en aras de la *realización de nóumeno en este mundo sensible*.

Con todo, podemos afirmar que en el *respeto*, en cuanto sentimiento racional que no se deja conformar bien ni con el placer, ni con el dolor, donde la razón se alza en su supremacía por encima de la mera animalidad del sujeto. Por tanto, sea quizás dicho sentimiento la piedra de toque y el derrotero íntimo de la filosofía de las costumbres de Kant. En efecto, el marcado rasgo cristiano en el pensamiento del filósofo prusiano plausiblemente queda transparentado, sobremanera, en el funcionamiento que tal noción (esto es, la del respeto) tiene al interior del sistema crítico. Téngase aquí en cuenta que la consideración en torno a Dios no logra en el ámbito de la filosofía moral, punto más álgido del sistema kantiano, más que el sitio de *postulados*. Aparentemente el tenor cristiano del pensamiento práctico de Kant queda asentado, de una vez y para siempre, en la presentación de aquellos *postulados*, en los que se asevera, como materia de *fe racional*, la existencia de Dios como *ens supremum* y la inmortalidad del alma (*consumatum*); ninguno de estos planteamientos, empero, constituye el verdadero y más robusto impulso teológico cristiano en la filosofía de las costumbres kantiana. De esta manera, la *validez universal* y la concepción de *una moral de la buena conducta personal*, - por lo demás, tan propia del mundo occidental protestante -, que son los más evidentes y profundos carices cristianos en la filosofía práctica trascendental, no son asegurados en absoluto por los nombrados postulados, sino que por aquella comprensión de la moral que descansa en el *deber* y el *respeto*. De ahí que el mismo Kant se haya ocupado tanto en recalcar que su pensamiento

práctico había de encontrar la hospitalidad no solamente en el pueblo cristiano, sino que también en las cabezas y los corazones no creyentes<sup>67</sup>.

Por otro lado, se ha solido propalar copiosamente que la *validez universal* pretendida por la filosofía moral del pensador de Königsberg no tiene otra base que la estructura lógico-formal exacta de la que en aquélla se hace gala. Este ha constituido, sin lugar a dudas, uno de los errores más difundidos tanto por comentaristas como por académicos en general. Ciertamente, las leyes lógicas que funcionan al interior de la filosofía moral, y que no puede, en caso alguno, corresponder a las extraídas de la *lógica trascendental*, comportan un poderío formal que robustecen sobradamente persuasivo del discurso; no obstante, dichas leyes, al ser meramente formales, no conceden el llenado de los conceptos ahí utilizados con contenidos concreto, que en este ámbito no es otra cosa que *materia trascendental* ligada a una situación particular en la que se efectúa la conducta moral. En consecuencia, la *validez universal* afanada por la filosofía práctica de Kant no puede tener como únicas herramientas la exactitud y amplitud indiscutidas de la lógica tradicional, por cuanto no son elementos suficientes para garantizar la *posibilidad de la realización noumenal* en el mundo terrenal en el que nos desenvolvemos. Por consiguiente, debe haber otros sostén trascendental que haga plausible la realización noumenal misma y su carácter universal, a saber: *la legalidad a priori de lo sublime*. La inefabilidad de este principio a priori de lo sublime, que actúa como ley estética, surge de la irrepresentabilidad completa de la misma. Así pues, tanto para lo bello como para lo sublime vale que los *principios a priori*, que aseguran la validez universal, no sean comunicables, entre sujetos, más que de manera *analógica* a través de la *obra de arte*, en cuanto *creación del genio*, o bien por medio de un acuerdo de juicios estéticos emitidos por diversas personas y que están referidos a aspectos estéticos trascendentales de un fenómeno natural; pero jamás de modo especulativo por medio de conceptos o leyes determinadas. Muchos estudiantes o aficionados a la filosofía

---

<sup>67</sup> Nota: de modo aclaratorio queremos señalar que con estos postreros pasajes nos referimos tácitamente al *catolicismo (universalismo)* intrínseco con que se han desarrollado las doctrinas cristianas en el lado occidental de nuestro planeta.

revelan un gran asombro al escuchar, desde la entera o parcial ignorancia acerca del sistema crítico-trascendental, que aun la lógica tradicional se sostiene para Kant sobre la base de una legalidad indecible correspondiente a la *belleza*. Colegimos, pues, que tanto la *validez lógico-formal* proferida y transportada en la Ley moral única y los juicios morales restantes que de ella se siguen, como la *validez material*<sup>68</sup> del enlace de conceptos y sentimientos (rationales-estéticos), tienen como único suelo ulterior un fundamento estético, y que la *tipificación*, gozne de la filosofía moral, sólo es posible en virtud de la *estética de los sublime*.

♣3

Tal vez la educación que hubo de recibir, el tiempo que le toco vivir, o bien algunos recónditos intereses e influjos, que deben de haber levantado en su momento más de alguna guerra intestina y fúlgida del espíritu, movieron a Kant a no plantearse nunca la posibilidad de que la *voluntad fuese esencialmente irracional*, habida cuenta de que la *libertad humana*, médula de aquella supuesta racionalidad que determina las voliciones, se iza desde su sitial más puro y preclaro atravesada por el abismo incognoscible de la *contradicción*, la *sinrazón de la razón* ¿Con cuánto velo y precaución innecesarios, e inclusive perjudiciales, tropezamos en los tratados prácticos de Kant?, ¿y con cuánto celo vemos emprender una empresa tanto más arriesgada al mismo Kant en su estética, quien escudriña aquí con una mirada casi impoluta y ávida de misterios que se quisiera, en ocasiones, desaherrojar de aquellos procedimientos premeditados a fin de conceder, con largueza, a las vacilaciones? Posiblemente, la *Crítica del Juicio* sea una de las obras en las que el mismo Kant se permitió mayor libertad de pensamiento, - no absoluta, ciertamente -, y veracidad consigo mismo. El filósofo se reserva allí el permiso de tratar y revisar, - tal vez con una cuota de sospecha -, precisamente, los puntos más álgidos de su cavilar, y que luego el mismo Schopenhauer vendrá a criticar, a saber:

---

<sup>68</sup> Nota: entiéndase aquí, obviamente, una materialidad trascendental, pero nunca una fenoménica, la cual

- a) La racionalidad de la voluntad. Con esto Kant asegura para siempre en su sistema el predominio de la razón sobre los instintos, inclinaciones y pasiones en la naturaleza humana, habiendo dejado abierta, sin embargo, y quizás sin previsión, la senda que depara en una comprensión de la irracionalidad de la voluntad, en la medida que el mismo Kant ha excavado incesantemente hasta hallar el aspecto primero de la razón, a saber: *la contradicción irracional e inefable*. Así pues, solamente basta, para proponer, contrallamente, la esencial irracionalidad de la voluntad y el predominio de los instintos en la conducta, meditar en torno de la *irracionalidad de la razón* y sopesar si tal carácter no debe ser adjudicado más bien a otro elemento de la conformación total del ser humano, y revisar, a su vez, si este último, en cuanto enteramente irracional, tiene o no, efectivamente y no por derecho, mayor incidencia sobre la conducta que la mismísima razón.
- b) La unión más íntima entre entendimiento y sensibilidad. Esta cuestión nunca lucubrada con la seriedad pertinente en la primera Crítica adquiere en la estética acerca de lo bello un tenor problemático y central, puesto que se trata de indagar sobre la procedencia originaria de la lógica tradicional, cimiento de la trascendental, y del punto intermedio entre fenómenos y ‘cosa en sí’ y la posibilidad del conocimiento de ésta.

Por lo demás, la cuestión de la *contradicción* en el hombre, ahondada en la estética de lo sublime, se transmite, grosso modo, en el hecho de que *el sujeto sienta una extrema satisfacción cuando su propio espíritu se ve violentado, en estricto rigor, por sí mismo, esto es, cuando el principio del placer es el dolor*. Allende la aprioridad que este conocimiento pueda comportar, esta abismal reflexión se instala, de esta manera, para sembrar en la Europa del siglo XIX nuevas formas de pensamiento y arte, principalmente el romanticismo.

La *libertad*, única idea que se presenta con certeza en el sistema de Kant<sup>69</sup>, es en su nervio intimísimo la formulación de la *irracionalidad* inexorable de la *razón*. Se nos alegrará que en la estética acerca de lo bello la libertad acaece cual la base última de la estructura lógica del pensamiento, en cuanto consenso libérrimo de la facultad de los conceptos y la de las intuiciones. Empero, hemos de memorar que el entendimiento, como derivado de la razón para fines especulativos, no representa a ésta en su pureza y originalidad. El más acabado tratamiento de la *libertad*, expuesto en la estética de lo sublime, no devela otra cosa que la *contradicción* que habita en la misma. Este carácter contradictorio ya había sido insinuado, no obstante, aunque muellemente, en las antinomias de la primera Crítica.

Por lo demás, cabe señalar la profunda significación que toma, a lo largo de la completa obra kantiana, la caracterización que se entrega de la *libertad* en la estética de lo sublime, aun cuando ésta forma parte de la última de las Críticas. En efecto, el sentimiento de lo sublime no permite tan sólo sustentar, como propedéutica concerniente al uso y cultivo de las facultades, la filosofía moral, sino que también posibilita explicar una *analogía* entre los *rasgos indisociables de la materia*, que comprendidos como cualidades primarias e inherentes manifiestas, en cierta medida, la ‘cosa en sí’ en la naturaleza, y el cariz más excelso e íntegro del hombre: la *libertad*. Cada vez que retomamos estudios sobre la *libertad* en Kant hemos de tener en buena cuenta que en la *estética acerca de lo bello* aquélla se presenta *pasiva*, mientras que en la *estética de lo sublime* asoma con un *dinamismo* propio. Así pues, en la *contemplación de lo bello*, ya de la naturaleza, ya de la obra de arte, el sujeto experimenta en su espiritualidad la *apacibilidad serena* como efecto del perfecto acuerdo de entendimiento e imaginación; en

---

<sup>69</sup> Nota: esta idea de libertad queda plateada en la filosofía especulativa como principio, realizada en la filosofía de las costumbres y, por así decirlo, plenamente ejecutada en la estética a través de la inefable relación entre genio y naturaleza; por el contrario, las dos ideas restantes, correspondientes a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma, permanecen tan sólo establecidas en la filosofía especulativa y postuladas en la filosofía de las costumbres, pero en ambos casos siempre hipotéticamente. De igual modo, la demostración teleológica de la existencia de Dios nace de principios reflexivos y no determinantes, que si bien tienen un asidero, supuestamente, apriorístico, éste no les basta para redimir su carácter meramente hipotético.

cambio, la *contemplación de lo sublime* se nos ofrece en el espíritu con la más grávida *agitación* sufrida, que guarda comparación únicamente con el piélagos proceloso, o con el rayo azotador, y que el individuo vivencia cual un *violento movimiento* suscitado por la disonancia e iniquidad entre razón y sensibilidad. Ahora bien, este *movimiento propio de la libertad* (o automovimiento del espíritu humano) es equiparable, de manera analógica, al *dinamismo de la materia*, cuyas enteras revisión y exposición las encontramos en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Justamente, en este texto Kant indica cómo el *movimiento, la impenetrabilidad, la repulsión y la atracción actúan en la materia* y en qué medida constituyen principios metafísicos indiscutidos de la física.



Si la estética acerca de lo bello se remansar cual el cimiento de aquello que persiste inexplicado en la *Crítica de la razón pura*, a saber: el nexos más prístino entre conceptos y sensibilidad, como condición posibilitadora de la lógica tradicional y, consiguientemente, de la lógica trascendental; debemos indicar con determinación y firmeza sumas que parece francamente imposible llevar a cabo el tránsito, desde dicha sección de la estética hasta la mostración y el asentamiento preciso de los más básicos principios de la lógica, con la claridad y meticulosidad que requiere la naturaleza del asunto. Este paso desde un punto del sistema a otro guarda siempre un aspecto en la oscuridad y confusión, conllevando siempre un cierto salto argumentativo y, al mismo tiempo, la omisión de un elemento que todavía no podemos detectar con translucidez. Así, puede que el fracaso parcial de tal tránsito, efectuado por nosotros de manera forzada, debele, antes que una incapacidad o ignorancia nuestra, un escollo perteneciente al mismo sistema filosófico kantiano. Pero sobre la causalidad de este bache no nos ocuparemos aquí, y aplazaremos para lo sucesivo las críticas que se dejan caer encima de tales puntos del pensamiento idealista trascendental.

Por otro lado, la estética acerca de lo sublime ha de ser comprendida, como ha quedado explanado, como propedéutica de la filosofía práctica. es meneste, de todos modos, volver a recalcar la gruesa incidencia de la concepción de la moral con arreglo al *deber y al respeto* en el carácter eminentemente *cristiano* de la axiología kantiana. Y como hemos proferido, el realce de dicho cariz se ve ganado más por los términos señalados, que por los postulados tocantes a Dios y el alma. No creemos necesario, sin embargo, esclarecer en este punto en qué consiste una axiología de corte cristiano, cosa patente en la escritura de Kant y consabida por nosotros por vía del sentido común que hemos heredado de la tradición occidental, y también de una educación filosófica y literaria que suponemos en el lector.

Huelga sí apuntar y reflexionar luengamente en torno a por qué Kant jamás llegó a concebir la menesterosidad de un estudio de los *instintos*, como clave para indagar sobre el aspecto *contradictorio e irracional de la naturaleza humana*. Más todavía, toda consideración relativa a ellos parte, en Kant, desde una perspectiva racionalista que desecha, de antemano, la preponderancia capital del influjo instintivo sobre la conducta y la volición humanas. Kant fue conocedor de la eficacia de los instintos como aurigas de la volición y de la conducta de los animales restantes (es decir, diferentes del hombre), pero en esa observación somera no alcanzó el contentamiento; requirió, pues, allanar una teleología de la razón en oposición al propósito natural de los instintos. Para ello el filósofo acuña su concepción de la *voluntad*, a saber: *facultad de determinar la volición por medio de conceptos*. De esta guisa, en el terreno de la filosofía trascendental sólo Dios y el hombre poseen voluntad, mas de ninguna manera el resto de los animales. Ahora, esta concepción *racionalista de la voluntad*, fundamental para los tratados kantianos tocantes a su filosofía moral, nos parece trasuntar y enderezar, de principio a cabo, la entera estructura de la *Crítica del Juicio*<sup>70</sup>, aun cuando dicho concepto comienza a funcionar de manera más manifiesta recién en la teleología.

---

<sup>70</sup> Nota: posiblemente, la interposición inicial de esta noción en esta Crítica sirvió de óbice inamovible para que Kant se llegara a plantear a sí mismo, con franqueza y libertad, la cuestión sobre los instintos y su relación con la irracionalidad y voluntad humanas.

En consecuencia, lo que nunca se planteó fecundamente Kant fue: si “aquello a lo que nos esforzamos en resistir es un *mal*”<sup>71</sup>, ¿podemos pensar, acaso, que los *mandatos morales* que emanan de la *razón*, en la medida que *constrañen* y que ejercen una cierta *violencia espiritual* (psicológica), constituyen un *mal para la sensibilidad*? Empero, Kant solamente reflexionó, unilateralmente, en torno a los supuestos perjuicios que la naturaleza animal acarrea a la pulcra racionalidad del hombre; nunca hizo el ejercicio contrario.

*La facultad de la intuición posee, por el contrario, un excedente de energía, suficiente para provocar en el cerebro una imagen pura, clara, objetiva e involuntaria del mundo exterior, imagen que si es inútil para las intenciones de la voluntad, se convierte en un estorbo al llegar a su más alto grado y aun puede ser para ésta un peligro; pero cuando la intuición posee energía semejante, existe por lo menos la disposición para la facultad anormal que hemos designado con el nombre de genio, nombre que indica que el principio de que se trata, es algo ajeno a la voluntad, al propio yo; algo como un genio procedente de fuera de nosotros.*

*Arthur Schopenhauer*

## 2º Capítulo: Tránsito de Kant a Nietzsche: aspectos relevantes de la filosofía de Arthur Schopenhauer.

---

<sup>71</sup> Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, edición y editorial citadas, De lo sublime dinámico de la naturaleza, párrafo 28: De la naturaleza como una fuerza, pág.203.

### A. Preámbulo.

Luego de que la obra de Kant hubo de ser conocida por el pueblo alemán y el resto de Europa, aquélla produjo inmensos estragos en el quehacer intelectual de la generación que le sucedió: personajes de la talla de Goethe, Fichte, Schelling, Schiller, Hegel y, por supuesto, Schopenhauer se agolparon, tan sólo en Alemania, en rededor del peso infatigable del sistema kantiano, intentado, una y otra vez, superarlo y, en múltiples ocasiones, empujar la filosofía idealista hasta los más increíbles pináculos del pensamiento. Si, por un lado, Hegel desarrolló un sistema que no obedecía a los preceptos especulativos impuestos por la filosofía trascendental, que sobrepasó, sin mayores miramientos, los límites de la experiencia hasta la exposición de una metafísica sin parangón, e insertó, de manera decisiva para la prosecución de la filosofía occidental, el elemento histórico en su pensamiento como una pieza central; por otro lado Schopenhauer rechazó con tesón cualquier alcance histórico y se entregó a la ardua empresa de la reformulación de la estructura kantiana, penetrando en ella a fin de resolver supuestas falencias relativas a: la concepción de la 'cosa en sí', los conceptos especulativos y la aplicabilidad de éstos sobre el nóumeno, y la exhaustiva revisión de la filosofía moral. La cuota límpidamente kantiana, que hace de Schopenhauer el más directo discípulo del filósofo de la Ilustración, viene dada en el pensamiento pesimista de aquél por la entera aceptación de la *estética trascendental*, el íntegro respeto a los *límites demarcados al conocimiento representativo* y, ciertamente, la adopción incólume de la *distinción entre fenómeno y nóumeno*.

Ahora bien, siguiendo el curso de nuestras meditaciones, hemos de sumirnos en una cavilación que nos permita llevar a cabo un recorrido, que no presente mayores óbices y vaya desde el sistema de Kant al ensoberbecido pensamiento de Nietzsche, empresa para la cual tomamos la obra de Schopenhauer como óptimo medio. Con este propósito en nuestras cabezas

nuestro pensamiento fluirá a través de dos vías fundamentales de la filosofía pesimista: en primer lugar, revisar sucintamente los elementos centrales de dicha filosofía, deteniéndonos en la crítica que desde ésta se arroja contra Kant; y, en segundo lugar, allanar la comprensión *irracionalista de la voluntad* planteada por Schopenhauer, la cual invierte, en gran medida, la concepción kantiana, elevando un sonoro eco hasta el pensamiento de Nietzsche.

Así, la primera parte de nuestra labor se exhibirá con la sencillez que aquí precisa la cuestión, puesto que ella más que ser un momento esencial e inseparable para lograr nuestra meta, constituye una inflexión intermedia a través de la cual buscamos mostrar uno de los aspectos que independiza, de modo sustancial, la filosofía schopenhaueriana de los grilletes kantianos. En efecto, bien podríamos sumergirnos en indagaciones inmediatas que zanjaran hacia cada rivera las desaveniencias con que concibieron Kant y Schopenhauer a la *voluntad*; no obstante, una recapitulación anterior referente al por qué este último eliminó de su programa filosófico, entre otras cosas, los *conceptos puros del entendimiento* parece, a todas luces, instructivo, sirviéndonos de apoyatura para la prosecución encaminada a la siguiente sección. Hemos de reconocer, con todo, que la médula del favor que nos pueda prestar el pesimismo schopenhaueriano obtendrá su llana explicitación en la segunda sección. Justamente, el ánimo que nos mueve a intentar un íntimo ánimo entre Kant y Nietzsche, nos reclama un trabajo que no podemos abandonar en la omisión, a saber: recorrer el camino mutante que ha sufrido el concepto de *voluntad* desde Kant a Nietzsche. Parécenos que el entendimiento que el pensador ilustrado nos ha ofrecido de la *voluntad* misma, y de ésta en relación a la estética y a la filosofía moral, ha quedado debidamente examinado con anterioridad. Réstanos, pues, esclarecer la mudanza que nos hace transcurrir de una noción *racionalista de la voluntad* a una *irracionalista*, indicar por qué razones Schopenhauer sacó adelante tal ejercicio reflexionante, que lo llevó a predominar sobre la cabeza de Nietzsche.

## B. De la crítica de Schopenhauer a Kant.

La perspectiva de Kant según la cual el *entendimiento*, en cuanto *facultad de los conceptos puros*, corresponde a un extraño desprendimiento de la mismísima *razón*, cuyo fin es entablar una relación entre la sensibilidad y las categorías, que permita argumentar a favor de un *conocimiento a priori* como base *trascendental de la experiencia* y que resguarde la límpida pureza de la razón, siempre reticente a mezclarse con el contenido *material*; decimos, dicha perspectiva no da tregua al sensualismo, haciendo depender gran parte del edificio cognitivo humano de la *razón*, aun en cuanto *origen*. La propia *sensibilidad* tiene visos de *suprasensibilidad* que se dejan apreciar en cuanto inspeccionamos los elementos que ofrece la *imaginación*, a saber: *tiempo y espacio puros*. Ahora bien, la determinación de éstos por gracia de la *esquemización*, labor mediatizante entre una materialidad adusta recogida por la sensibilidad y los conceptos del entendimiento, y que es realizada, en buena porción, por *imaginación* la propia, constituye, sin lugar a dudas, el punto más *relevante* y enrevesado de la teoría especulativa kantiana.

Se tendrá en buena comprensión que tal panorama, pregonado por el filósofo de la Ilustración, no dispensa posibilidad alguna de adjudicar un *entendimiento* al resto de las especies animales, por cuanto éste deviene de la misma *razón*, cuya depositación en el mundo natural centellea exclusivamente en el hombre. *Las categorías y las intuiciones puras a priori*, en cuanto base del conocimiento a priori, sirven en su conjunción al sistema kantiano para presentar el postulado de la *determinación trascendental (subjetiva) de la materia* y el consecutivo aseguramiento de la *necesidad del principio de causalidad mecánica (causa-efecto)*, piedra de toque y justificación última de la ciencia física elaborada por Newton. Así toda la concepción kantiana del conocimiento nos hace entrever, tempranamente, cómo la filosofía crítica está resueltamente encaminada a demostrar que la *razón* no se halla por motivo alguno ni enlazada directamente, ni al servicio de la *sensibilidad* (corporeidad), y que, por tanto, la absoluta

independencia de aquélla, desde la cual gobierna, no puede ser explicada más que como el influjo de una naturaleza muy distinta a la empírica que ejerce su supremacía sobre el cuerpo, pero que, sin embargo, coexiste junto a esa devaluada *sensibilidad* en el hombre, haciendo de él un ser dual.

La visión schopenhaueriana, por otra parte, muy distante de una concepción de la *razón* en cuanto *origen del entendimiento*, no cede paso al establecimiento de las *categorías*, ni a la primacía de la *razón* en la naturaleza humana. No obstante, el filósofo del pesimismo se cuida de respetar con aplicada diligencia los aspectos que ya habían sido presentados en la *estética trascendental* fraguada en la primera *Crítica*. En este sentido, vemos como cada una de las investigaciones emprendidas por Schopenhauer responden a una concepción donde el *conocimiento*, o lo que es lo mismo, la *experiencia* tiene por base prístina la *aprioridad de las intuiciones puras*. Puede que esta entera aceptación de la *estética trascendental*, comprendida como conjunto de verdades inamovibles, halla marcado definitivamente el tenor *idealista* del pensamiento schopenhaueriano. Por cierto, la construcción del conocimiento por parte del sujeto no puede ser llevada a cabo sin que las *formas de espacio y tiempo* se vengán a reunir con el *entendimiento*. Si bien el *entendimiento* es aquí, por un lado, fuente de la *ley de causalidad mecánica*, que aplicada a la *materialidad* con arreglo a las intuiciones da por resultado el conocimiento, por otro, el *entendimiento o inteligencia* corresponde a una *facultad* cuyo origen es la *voluntad irracional*, a la cual debe servir como guía para la interacción con el *mundo exterior* al individuo. En efecto, el *intelecto*, al estar al primordial servicio de la satisfacción de las necesidades de la *voluntad*, pierde, de manera rotunda, el carácter eminentemente especulativo que Kant le había asignado en su filosofía. Y bajo esta misma premisa, la *razón* no alcanza a ser para Schopenhauer más que una mutación exacerbada y tanto más sofisticada del *entendimiento*, su modificación más compleja y perfecta, que si bien es capaz de labores especulativas y reflexivas, tiene, idénticamente, por raíz, origen y soberana a la *voluntad*. Con todo, que la *razón* y el *concepto* constituyen haberes exclusivos de

la especie humana; mientras que el *entendimiento*, de donde surge la *ley de causalidad mecánica* a la sola *interacción de una voluntad* con las entidades foráneas y próximas al sujeto, tiene su sede en toda forma de vida animal<sup>72</sup>. Así pues, el suelo común *del entendimiento y la razón* es la *voluntad irracional*, cuyo influjo determina tanto el funcionamiento interno del sujeto (organismo) como las relaciones que éste entabla hacia el exterior. A su vez, entre *entendimiento y razón* no habría más que una disimilitud de gradación, donde aquél representa la modalidad casi inmediata e intuitiva de la *ley de causalidad mecánica*, carente de una estructura formal exhibible a través de conceptos; mientras que ésta es concebida como la forma superior que ha llegado a adoptar el entendimiento en el ser humano, cuya capacidad *lógica*, garantizada por la elaboración de conceptos en general, su extensión y conectividad relativa, hace ganar el la profundidad del *conocimiento de los fenómenos* y la predicción de los mismo por vía científica.

Ahora, no se trata aquí de realizar desde ya la gravitante explicación acerca del predominio de la *voluntad* por sobre la *razón* en la obra de Schopenhauer, atendiendo con la precisión debida a los fundamentos que los hicieron tomar tal posición entorno a la cuestión; llevar a cabo, sin embargo, una descripción somera de la alineación de los elementos de la filosofía pesimista, poniendo oídos agudos, principalmente, a su jerarquización, es una labor que nos permitirá, de momento, comprender con mayor lucidez los giros que Schopenhauer imprime a la teoría especulativa, y, con ello, algunas desavenencias con la filosofía trascendental. En esta dirección, la *voluntad*, como *cosa en sí* de lo ente, adquiere una determinada forma representativa en el hombre, a saber: *el organismo*. Éste, en cuanto manifestación representativa<sup>73</sup> de la voluntad, constituye un complejo de funciones, bien ocupadas de la interioridad corporal, ya destinadas a las relaciones del individuo con la exterioridad, tendientes a satisfacer las *necesidades de la voluntad* y, por tanto, a proseguir sus

---

<sup>72</sup> Nota: en este respecto es de altísima estimación considerar cómo los animales son, aparentemente, poseedores de un entendimiento fundamental de la ley del movimiento material, entendimiento que no adopta, ciertamente, una presentación discursiva, pero que se viene a evidenciar en las constantes respuestas con que aquéllos hacen frente al mundo exterior y el incesante flujo de sus fenómenos.

<sup>73</sup> Nota: y, por ende, sujeta a la ley de causalidad mecánica.

preceptos irracionales. Así pues, entendimiento y razón, en cuanto funciones del cerebro, están dirigidos a capitanear las relaciones del sujeto con el mundo exterior, para lo cual es menester, si se trata de satisfacer necesidades e inclinaciones de la voluntad, que el sujeto posea un conocimiento, más o menos acabado, de las leyes que ligan y gobiernan el movimiento de los objetos.

En consecuencia, en la medida que Schopenhauer no hace recaer todo su modelo especulativo sobre la base de la razón, no requiere de *ideas*<sup>74</sup> que sirva de principios especulativos que representen unidades inteligibles de una completud absoluta, que, en cuanto *incondicionadas*, asistan como *fuentes de condicionalidad*, esto es, como *causas primeras*<sup>75</sup> en el ámbito de la movilidad física de los fenómenos. La arquitectónica kantiana nos enseña que las ideas, cada una correspondiente a las tres formas lógicas del juicio (respectivamente: categórico, hipotético y disyuntivo), aun cuando participan del encadenamiento causal relativo a los fenómenos, no lo hacen mecánicamente desde el mundo físico. De ahí que la causalidad de las ideas nos remitan en la filosofía trascendental al influjo y a la preponderancia que tiene en el aparataje cognitivo del sujeto. Como bien sabemos, el idealismo kantiano gira incesantemente entorno a la determinación a priori que efectúa el individuo sobre la exterioridad (materia), esto a partir de leyes subjetivas del funcionamiento de las facultades en su conjunto que posibilitan y aseguran la certidumbre de la experiencia y la ciencia. de esta guisa, si, por un lado, las ideas no intervienen de manera causal e inmediata en el encadenamiento de los fenómenos; por otro, lo hacen por mediación del entendimiento, el cual, en cuanto facultad suprasensible encargada de relacionarse con la materia determinándola, se desprende de la razón, cuya causalidad eidética hace fuerza sobre los conceptos puros que operan en la esquematización. Por consiguiente,

---

<sup>74</sup> Nota: esto no quiere decir, empero, que Schopenhauer deseche enteramente la incorporación del elemento eidético en su filosofía. Si bien no encontramos este componente en la especulación, sí lo hallamos en su estética y su teleología.

<sup>75</sup> Nota: cuando caracterizamos a las 'ideas kantianas' como 'causas primeras' de los fenómenos materiales estamos totalmente conscientes de que entremezclamos dos esferas, a saber: el noumenal y el fenoménico. Empero, es de notar que para el mismo Kant las 'ideas' corresponden al *origen absoluto* de todo, en cuanto son la base sustancial de la realidad empírica, y que, en ese sentido, aparecen ante nosotros como 'causas

en la medida que la determinación de fenómenos acontece en y desde el sujeto, la causalidad de las ideas acaece solamente en la interioridad del individuo cognoscente, que, empero, la pieza protagónica en el sistema crítico.

Al eximirse Schopenhauer de exponer principios eidéticos en su especulación, seguramente presenciamos como comienza a venirse abajo aquella concepción férreamente arquitectónica del conocimiento. No siendo ya la *razón* principio y origen, sino más bien la *voluntad*, se sigue que aquélla no tenga más aquel efecto motor sobre la *experiencia* y el *conocimiento* que había sido supuesto por Kant. Se podría pensar, debido a esto, que Schopenhauer no intenta en lo absoluto argumentar a favor de la pureza de la razón; no obstante, allá donde emprende tal tarea es donde creemos apreciar una insalvable contradicción lógica del sistema pesimista<sup>76</sup>. De esta forma, mientras la ley de causalidad mecánica queda garantizada para Schopenhauer por la coacción de las intuiciones puras y el entendimiento; para el la razón no es más, en la esfera de la especulación, que hontanar de los principios lógicos formales del pensamiento y el discurso, a saber: principio de identidad, principio de no contradicción y principio de tercero excluido. Así, el haber de la razón permanece sumamente reducido y la necesidad del allanamiento expositivo de las categorías resulta vacío. De acuerdo a Schopenhauer, el único elemento realmente preponderante que comportan las categorías kantianas es el establecimiento de la *ley de causalidad mecánica* desde su base subjetiva, mientras que las demás consideraciones kantianas relativas a los conceptos puros vendrían a sobrar para efectos de demostrar la aprioridad del conocimiento.

Así pues, de las consideraciones que hemos venido enderezando nacen las siguientes apreciaciones, las cuales constituyen, junto al desconocimiento de Kant del nómeno en cuanto voluntad irracional, la artillería que Schopenhauer alza contra la filosofía crítica, a saber: “Después de haber estudiado el conocimiento

---

primeras de la realidad’, aun cuando en el terreno especulativo Kant plantee las ‘ideas’ de un modo meramente hipotético, pero necesario.

<sup>76</sup> Nota: el tratamiento de tan central cuestión la aplazamos para la siguiente sección.

intuitivo solamente en la matemática, desatendiendo por completo los otros géneros de conocimiento intuitivo, en los cuales consiste nuestro conocimiento del mundo, y se atiene al conocimiento abstracto, que recibe únicamente su significación y su valor del mundo intuitivo, que es infinitamente más importante, más general, más rico en contenido que la parte abstracta de nuestro conocimiento. es más, y este es un punto muy importante, en ninguna parte ha hecho una distinción clara entre el conocimiento abstracto y el intuitivo, y, precisamente por ello, se ha enredado, como veremos más adelante, en un sinnúmero de contradicciones.”<sup>77</sup> Precisamente, Schopenhauer se empeña en restregar a Kant su descuido para con el tratado del conocimiento intuitivo, cuya relevancia es máxima, y su plausible y diáfano enlace con el conocimiento abstracto. Con este derrotero, el filósofo del pesimismo se esfuerza en mostrar, con entera diligencia, cuán caro le costó la viejo Kant dicho descuido, el cual se traduce en la notoria insuficiencia para definir, con claridad y sin caer en contradicción, las nociones básicas de : razón, entendimiento, intuición contenido, etc.. No reiteraremos aquí el gran cúmulo de aseveraciones recogidas directamente de la misma obra de Kant por Schopenhauer a fin de evidenciar tales falencias, puesto que su completa y perfecta exposición en *El mundo como voluntad y representación* nos libra de un largo análisis, que de realizarlo sólo vendría a retrasar más nuestro trayecto.

Pues bien, podemos notar, junto a Schopenhauer, cuán repentino resulta el término que da Kant a su *estética trascendental*, para saltar sin más a su *lógica trascendental*. cada escollo e insuficiencia residuales insertos en la *estética trascendental* Kant los intenta dilucidar, a decir verdad, con escasa claridad, en su *lógica trascendental*. efectivamente, la cuestión principal relativa a la unión del contenido, que ha de proceder de las intuiciones, con los conceptos del entendimiento, parece ser postergado por Kant hasta no poder más, y luego de haber allanado con completa extensión su teoría del conocimiento abstracto (lógica trascendental), pero habiendo dejado con antelación su estética en el

---

<sup>77</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, editorial Biblioteca nueva, traducción por

intempestivo abandono. La adquisición del contenido es caracterizada en la filosofía trascendental como enteramente pasiva, y la insuficiencia de la explicación se hace evidente cuando encontramos como única respuesta a la cuestión la siguiente frase: "el contenido de las intuiciones nos es dado". Así da finalización Kant a su tratado sobre estética, aduciendo solamente que el contenido (esto es, el objeto) 'nos es dado', con lo cual cabe preguntarse si la realidad del mundo empírico puede ser intuida aun prescindiendo de conceptos.

"Sólo por la intuición nos es dado el objeto que después es pensado por las categorías' (Crítica de la razón pura, primera edición, p. 399). Con singular claridad aparece esto es un pasaje (p.125) de la quinta edición: 'Ahora es de preguntar si no hay también conceptos a priori como condiciones bajo las cuales algo, si no intuido, es, sin embargo, pensado como objeto.' A lo cual responde afirmativamente. Aquí se ve claramente la fuente de error y de la confusión que va envuelto. Pues el objeto como tal sólo se da por la intuición y en ella; sólo puede ser provocado por los sentidos, y en ausencia de ellos por la imaginación. En cambio, lo pensado es siempre un concepto general no intuitivo, el cual en todo caso puede ser el concepto de un objeto en general, pero sólo mediante y por medio del concepto se refiere el pensamiento al objeto que siempre es y será intuido. Pues nuestro pensamiento no sirve para dar realidad a las intuiciones: éstas la tienen en cuanto son capaces de tenerla (realidad empírica) por sí mismas; sirve en cambio para unificar los elementos comunes y los resultados de las intuiciones, conservándolos manejables fácilmente. Pero Kant atribuye los objetos al pensamiento para hacer depender así la experiencia y el mundo objetivo del entendimiento, sin que éste sea una facultad de la intuición. En este respecto distingue realmente la intuición del pensamiento, pero hace de las cosas singulares objetos, en parte de la intuición y en parte del pensamiento. pero en realidad, sólo son objetos de la intuición; nuestra intuición objetiva es luego objetiva porque parte del nexo causal. Sus objetos son inmediatamente las cosas, no las representaciones diferentes de éstas. Las cosas particulares como tales

---

Eduardo Ovejero, Buenos Aires, Apéndice: crítica de la filosofía de Kant, págs. 391-392.

son intuitas en el entendimiento y por los sentidos: la impresión parcial que en éstos producen es completada luego por la imaginación. Pero tan pronto como percibimos el pensamiento, abandonamos las cosas particulares y nos las tenemos que haber con conceptos generales sin carácter intuitivo, si bien luego aplicamos los resultados de nuestro pensamiento a las cosas particulares. Si tenemos todo esto presente, se comprenderá que es inadmisibles la afirmación de que la intuición de las cosas sólo adquiere realidad y se convierte en experiencia por la acción del pensamiento al aplicar las doce categorías. Antes bien, en la intuición misma está ya dada la realidad empírica y con ella la experiencia; lo que hay es que la intuición no puede producirse sino por el empleo del conocimiento del nexo causal, que es la única función del entendimiento en la impresión sensible.”<sup>78</sup>

Se percatará el lector de que para Schopenhauer el enlace entre intuición, en cuanto fuente del contenido empírico, y el intelecto (entendimiento), en cuanto hontanar del nexo causal entre los objetos, resulta prácticamente inmediato. Ahora bien, cómo acontezca dicho enlace en la inmediatez que le corresponde no es materia que aquí revisaremos en detalles, pues significaría virar ostensiblemente nuestro cavilar perdiendo el norte que traemos. Sí huelga señalar, sin embargo, que los planteamiento schopenhauerianos líbranse de concebir al ser humano cual un ser eminentemente escindido. La inmediatez de la ligazón entre la facultad del entendimiento y la sensibilidad elimina, en buena parte, tal dualidad, y esto por cuanto se ve despejado tanto el requerimiento categorial sostenido como el origen racional del entendimiento, ambos aspectos sostenidos tozudamente por Kant. De esta manera, la filosofía pesimista postula el completo cariz intelectual de la intuición, en tanto ella se halla en una relación directa y originaria con el entendimiento y el nexo causal que éste dispone, prescindiéndose, así, de un acto esquematizante por medio del cual las categorías vienen a aplicarse sobre el contenido intuitado.

---

<sup>78</sup> Ibid., pág. 402.

Otra quimera detectada por Schopenhauer en el sistema kantiano, y que deviene, obviamente, de la nula distinción entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstracto, corresponde al hecho de que el filósofo de la Ilustración no dos, como todo el mundo aficionado a la filosofía cree saber, sino tres tipos de cosas, a saber:

- a) La representación, que se encuentra en íntima dependencia con las intuiciones (sensibilidad).
- b) El objeto de representación, que depende del entendimiento y al cual se le aplica la tabla categorial.
- c) La cosa en sí, que está allende nuestro conocimiento.

El punto relevante aquí es dónde situar, dentro del programa de la filosofía trascendental, al *objeto de representación*. '*Objeto de representación*', '*objeto en general*' y '*objeto a priori*' parecen ser formas discursivas a través de las cuales Kant desea referirse, de modo oscuro, a algo que si bien no es, en caso alguno, *cosa en sí*, tampoco es *fenómeno*. Siendo el fenómeno y la experiencia (esto es, los objeto empíricos) resultados de la aplicación de las doce categorías a las intuiciones puras, se sigue, pues, que el '*objeto de representación*', en cuanto contenido de la intuición sobre el cual no se han ejercido todavía las formas del entendimiento, es una *cosa intermedia* entre la *representación (fenómeno)* y el *nómeno*. Pues bien, en principio habríamos de encontrar tan sólo *fenómenos* y *nómeno* en el sistema kantiano, y, por supuesto, la interposición de una especie ambivalente introduce una confusión inextirpable, que es la herida sangrante de la filosofía crítica atisbada por Schopenhauer. Es menester, claro está, reflexionar y preguntarse por qué Kant tuvo que inocular en su sistema esta problemática noción de un tercer tipo de cosa. por una parte, y como agudamente vio Schopenhauer, dicha noción nace de la concepción francamente dual del ser humano, y que, sin lugar a dudas, obliga al pensador de Königsberg, al poner a la

razón como principio y origen absolutos, a resolver la cuestión relativa a la anexión entre *contenido y conceptos* recién en su *lógica trascendental*, dando un llano primado al entendimiento por sobre la intuición, pero dejando en ascuas al lector que demanda mayores suficiencia y nitidez para aquella relación fundamental, sin la cual la cuestión acerca del conocimiento y la experiencia permanece, o bien enteramente irresoluta, o bien en una umbría y tenebrosa oscuridad. Por otra parte, y esto como apreciación nuestra, puede que la tenebrosa oscuridad en la que parece abandonar Kant el asunto se deba, a fin de cuentas, a la incapacidad de éste para esclarecer, con la certidumbre necesaria, el enlace entre las formas lógicas generales y el contenido. En efecto, y como ya hemos visto anteriormente, la solución de este punto pretende ser situada por Kant en su *estética acerca de lo bello*; empero, imposible parece hilar con perfección el trayecto que va de la *idoneidad del objeto bello* al establecimiento de las *leyes de la lógica formal*. Por consiguiente, la tentativa kantiana de dar atajo a la relación entre *contenido y formas en el entendimiento* queda latente y cual un problema impávido e impenetrable, frente al cual ni el *esquematismo* (o la *analítica* en general), ni la *estética de lo bello* pueden hacer mucho.

Resta, empero, preguntarse si el propio Schopenhauer logra brindar una respuesta más solvente, o quizás menos indigente, a tal cuestión. A todas luces, al proponer aquél la intelectualidad inherente a la intuición, esto es, la relación prácticamente inmediata (vale decir, sin necesidad de tabla categorial) entre intuiciones y entendimiento, gana por un lado, puesto que despacha de una buena vez aquella escisión tajante y definitiva entre lo sensible y lo suprasensible impuesta por Kant. Mas, queda vívida la engorrosa resolución de cómo nacen las *formas lógicas* en la razón. A pesar de la urgencia de este problema, no lo dilucidaremos aquí, ya que la materia que nos convoca no es, principalmente, el ámbito especulativo de la filosofía pesimista, razón por la cual dejamos pendiente su respectiva investigación para una empresa futura.

Por último, y en consecuencia, podemos sacar al limpio en este punto de la crítica de Schopenhauer a la filosofía trascendental dos argumentos sustanciales, ambos suscitados por la premisa de que Kant no habría alcanzado una comprensión suficientemente diligente de la relación entre intuición y conocimiento abstracto: primero, confusión y torpeza en la definición de nociones elementales, cuales: razón, entendimiento, contenido, etc.<sup>79</sup>. Y, en segundo lugar, la inoportunidad e improcedencia de postular la tabla categorial, e intentar resolver tan torvo escollo con la mera esquematización, siempre problemática y sombría. Y no es que Schopenhauer recrimine a Kant alguna falencia lógica en su tabla categorial, la cual parece ser formalmente perfecta. Empero, espúreo resulta el intento de unir dicha tabla con el contenido aportado por las intuiciones, y una carga demasiado pesada para el entendimiento, cuya única función relevante para fines especulativos es la donación del nexo causal mecánico entre objetos. Así pues, debido a la forzosas y complejas funciones que Kant destina al entendimiento, es que se ve impelido a plantear, tal como lo apunta su célebre discípulo, una especie transitoria, o, si se prefiere, intermedia de cosa entre *fenómenos* y *nóumena*, que, en estricto rigor, no se deja conforma plenamente con las características específicas de ninguno de aquéllos, y que, además, la especie de *cosa* sobre la cual obra el *entendimiento*, ya en la *esquematización*, bien en la *estética d lo bello*, o bien en ambos movimientos de la filosofía trascendental. en este sentido, hay que parar mientes en el hecho de que en estas dos secciones se trata, precisamente, de la más pura relación entre *entendimiento* y *sensibilidad*. A la sazón, sabemos que para que la *esquematización* se lleve a cabo, esto es, para que las *categorías* actúen sobre el *contenido a priori donado por las intuiciones puras*, es menester que la *imaginación* proporcione, como herramienta de enlace, el *esquema*. Ahora bien, resultanos realmente dificultoso pensar esta disposición de las cosas cuando caemos en cuenta de que es la misma *imaginación*, y no otra facultad sensible, la

---

<sup>79</sup> Nota: de esta manera, Schopenhauer indica, verbigracia, como el mismo Kant en su *Crítica de la razón pura* caracteriza, enrevesadamente, tanto a la razón como al entendimiento como facultades de los principios. Este uso fangoso e ilegítimo del lenguaje es, justamente, lo que irrita al pensador pesimista, haciéndole entrever un vacío tremendo en el sistema kantiano.

que comporta las *intuiciones puras a priori*. De esta guisa, el nexa ejecutado por la faculta expositiva a través del *esquema* no constituye un puente entre aquella sensibilidad pasiva y el entendimiento, sino que más bien se presenta como un elemento de enganche que surge de la misma imaginación, que no es propiamente hablando una faculta enteramente sensible, y la facultad de los conceptos. Ciertamente, todo contenido de la sensibilidad más grosera se viene a remansar sobre la base de las intuiciones de tiempo y espacio puros contenidas en la imaginación; sin embargo, en ninguna parte de la *analítica trascendental* se explicita, con la translucidez que amerita, cómo acaece, *de hecho*, la ligazón entre categorías y contenido enteramente empírico, puesto que las intuiciones puras hemos de considerarles, con plena seguridad, como elementos inteligibles a priori cargadas por la faculta expositiva. Así, el único lugar donde Kant se propone ofrecer una ligazón directa entre *sensibilidad y entendimiento* es en la *estética acerca de lo bello*, en la medida que en ella no dispone ni de *esquema* ni de *categorías*; empero, ¿cuánto más oscuro resulta el tránsito de la estética de lo bello a un asentamiento de la lógica tradicional? En buenas cuentas, dentro del programa kantiano habría sido, tal vez, más factible y comprensible proponer el apriorismo de la lógica trascendental sin más, vale decir, dogmáticamente, como parece hacerlo, en último término, con las ideas. Allí donde Kant pretende la cimentación de una lógica, sea cual sea su tipo, la vacilación penetra y no hay cabida para enlazar con claridad y certidumbre oportunas, más aún, menesterosas, el conocimiento intuitivo y el abstracto.

Por fin, no se crea, de acuerdo a lo allanado hasta el instante, que Schopenhauer renuncia enteramente a la pureza y suprasensibilidad de la razón. La filosofía pesimista es, ante todo, una metafísica de la *voluntad*, en cuanto ésta es considerada *cosa en sí*, mas, y como es común a toda metafísica enraizada en la cultura occidental, no se exime de propalar el alcance suprasensible de la razón. Ahora, si bien es cierto que la propia naturaleza del pensamiento schopenhaueriano obstaculiza obstinadamente el avance de una teoría a partir de *ideas*, Schopenhauer llega, igualmente, a defender una metafísica eidética, pero

tardíamente<sup>80</sup>. De hecho, la estética schopenhaueriana que hallamos ensayada en *El mundo como voluntad y representación* devela las fuertes pretensiones del pensador de introducir, de manera renovada, en la filosofía moderna un idealismo platónico que sobrepasa con mucho los límites de la experiencia trazados por Kant. Vemos en este intento de Schopenhauer su gran error, cuya exposición menesterosa aplazamos para las siguiente sección.

### C. La noción de voluntad en Schopenhauer.

Venimos vociferando, hace ya largo rato, la inversión que insufló Schopenhauer en la intelección tradicional de la *voluntad*, cuyo postrero y más relevante defensor fue Kant. La concepción schopenhaueriana no responde tanto al capricho baladí de un pensador abiertamente diletante del cristianismo clerical (mas no del expuesto por Jesús, cuyos visos de budismo son patentes), el judaísmo y el islamismo, como al poderoso arraigo de conocimientos científicos relacionados con la fisiología y los elementos más complejos de la metafísica kantiana, que en su conjunción buenamente se dejan concordar con los principios de los Bedas. No intentaremos, empero, explicar aquí cómo y por qué dicha conjunción en la filosofía schopenhaueriana llega a calzar tan perfectamente con los postulados del budismo zen, cuyos dictámenes se dejan apreciar en múltiples párrafos de la obra pesimista<sup>81</sup>.

Como ya ha quedado dicho en lo anterior, la propuesta schopenhaueriana adopta plenamente, y con gratitud y admiración sinceras, dos aspectos centralísimos de sistema de Kant, a saber: *la estética trascendental* y las asombrosas consideraciones arrojadas en *Los principios metafísicos de la naturaleza*. De ella toma la completud de sus resultados, por ende, la idealidad de

---

<sup>80</sup> Nota: nos referimos al retrasado planteamiento estético en su obra piramidal, que no llega ya muy adentrado el desarrollo de la misma.

<sup>81</sup> Nota: tan sólo podemos agregar que ni el mismo Schopenhauer tiene una clara visión de cómo llegó a acontecer esa plena conformidad entre su pensamiento y la doctrina budista. Cuenta él, tanto en *El mundo como voluntad y representación* como en sus *Manuscritos berlineses*, con cuanta sorpresa se percató, de

las intuiciones viene a aparecer como principio sustentador y alimenticio del edificio de la filosofía pesimista. Por otra parte, *Los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* posibilitarán a Schopenhauer reconocer los carices primeros de la materialidad, que, en cuanto principios metafísicos de la física, le permiten asentar un parangón entre el mundo físico y el organismo, a fin de demostrar su postulado de la *voluntad como nóumeno* a partir del principio metafísico de la *irreductibilidad del movimiento*, que sirve como presupuesto de ambas esferas científicas.

Enhorabuena, previamente hemos apuntado con suficiencia los aspectos más contundentes de la teoría de la representación de Schopenhauer, pero con la superficialidad que el caso precisa. La *idealidad de las intuiciones* junto a la concepción schopenhaueriana del *entendimiento*, el cual entrega exclusivamente el nexo causal de los movimientos objetuales; aplican al unísono sus funciones sobre una *materialidad exterior* (espacio), y constituyen la médula de la filosofía representacional del pesimismo. La naturaleza, o, lo que es lo mismo, el mundo en cuanto conjunto de representaciones fenoménicas que guarda la memoria de un individuo, y que se deben, por cierto, a la acción organizadora de intuiciones y entendimiento sobre la materia, contiene en su aspecto físico características que ofrecen el fundamento presupuesto por la ciencia newtoniana. *El movimiento, la repulsión, la atracción y la impenetrabilidad* relucen, pues, como *cualidades primarias de la materialidad* representada, que nos sirven para cavilar, a partir de la representatividad misma, entorno al *nóumeno en la naturaleza*<sup>82</sup>. Asimismo, es plausible adquirir un conocimiento representacional, si bien limitado del nóumeno en el sujeto ¡He ahí la máxima distancia entre Kant y Schopenhauer en lo tocante a la especulación! Para aquél el nóumeno en el sujeto solamente puede ser, ya realizado moralmente, bien rozado por vía estética, pero jamás reconocido

---

manera azarosa e imprevisible, de tal paralelo y, a la vez, con cuanto ahínco se entregó desde ese día al profundo estudio de dicha doctrina.

<sup>82</sup> Nota: estas consideraciones llevadas a cabo por Kant se repiten en la filosofía schopenhaueriana, con la sola diferencia de que aquél busca ligar mediante una *analogía la libertad humana con el dinamismo físico*; mientras que en ésta se trata de comparar *el dinamismo físico con el fisiológico* como elementos de la *voluntad en la representación*, que sirven de presupuesto científicos en general.

fenoménicamente en la corporalidad del individuo, y es que para el viejo Kant la intransigente y abismal escisión entre lo inteligible y lo fenoménico había de resguardar la plausibilidad de defender a ultranza, y con herramientas contundentes, la creencia cristiana de la inmortalidad del alma, la cual se vería enteramente arruinada de ser factible reconocer, no tanto la mera *cosa en sí* en el sujeto, como de visualizarla en la corporalidad del mismo. Tal paso habría de significar, sin lugar a dudas, la aceptación llana de las inclinaciones sensibles, y, más aún, el reconocimiento de ellas como expresión prístina de la esencia del hombre, esto es, la *voluntad irracional y natural como su sustancia*.

De igual manera como es posible observar la *irreductibilidad del movimiento*, en cuanto base y presupuesto a priori de la ciencia física, en los fenómenos naturales acaecidos en el mundo exterior al sujeto, es plausible también, y aun menester, atender al hecho de que el funcionamiento de la propia fisionomía humana presenta características primeras e, idénticamente, irreductibles, que permiten desarrollar explicaciones científicas acerca del conjunto de relaciones y operaciones internas al organismo. Conque, *la movilidad sanguínea* representa un elemento tan fundamental en fisiología como *la movilidad* de los cuerpos en la física. Ahora bien, *el dinamismo inherente a la sangre*, que se traduce a su vez en la entera inexplicabilidad de la *irritabilidad muscular* que posibilita la movilidad y el desplazamiento corporales, constituye la piedra de toque de la fisiología y, al mismo tiempo, el gozne desde el cual la filosofía pesimista plantea la plausibilidad de alcanzar un conocimiento representativo, y por ende limitado, de la *cosa en sí en el sujeto*. Efectivamente, a diferencia de Kant, quien entabla la cuestión referente al *dinamismo humano* partiendo de *la idea de libertad*<sup>83</sup>, Schopenhauer arranca su argumentación desde las consideraciones fisiológicas tocantes a la *movilidad de la sangre y la irritabilidad muscular*. Esta herramienta científica le permite al maestro de Nietzsche abrirse paso para explicar, sin rebasar los límites de la experiencia, el entero *dinamismo de nuestro organismo*, y con ello brindar una visión más

---

<sup>83</sup> Nota: véase la *estética acerca de lo sublime* en su *Crítica del Juicio*.

rigurosa que la kantiana, que no hace más, en este respecto, que tambalearse, de modo vacilante, a través de aproximaciones incerteras y metafísicas.

La sangre, en cuanto principio móvil del organismo, es, a su vez, elemento primero y constitutivo de la completa estructura corporal, vale decir, huesos, cartílagos, fibras nerviosas y masa muscular, los que corresponden a elementos cuya conformación paulatina deviene de la circulación sanguínea inicial, las partículas que ésta comporta y su solidificación. Así pues, no es tan sólo posible demostrar que la sangre es el principio de movilidad del organismo humano y deducir, con plena claridad, cada sección del dinamismo corporal, sino que también nos es dado, por esta vía filosófica, allanar una explicación genética de la estructura del organismo desde el principio causal de la irreductibilidad de la movilidad sanguínea.

Pues bien, evidente es que tales consideraciones fisiológicas son extrapolables al entero mundo animal, esto es, que no atañen de manera exclusiva a la especie humana, y que, por consiguiente, donan un principio unificador para el reino natural en su conjunto<sup>84</sup>, y para reflexionar entorno a lo que pueda ser la *cosa en sí* en él.

En consecuencia, la movilidad física y orgánica<sup>85</sup> surgen como principios metafísicos de las ciencias, que nos ayudan a pensar desde un conocimiento representativo, ya el nómeno en el mundo exterior, bien en el hombre mismo.

---

<sup>84</sup> Nota: cabe señalar que el pensamiento kantiano tiene escasísima presencia en el ámbito zoológico y vegetal, así pues, sus cavilaciones se reducen, mayoritariamente, al hombre y a los cuerpos físicos inertes, sin abordar con el ímpetu necesario, una amplísima esfera de nuestra realidad. Qué sea la esencia en el reino animal y en el vegetal queda en una agostada oscuridad dentro del sistema kantiano, o, al menos, en sus obras principales. Este carácter antropocéntrico del pensamiento trascendental débese, fundamentalmente, a un impulso cristiano, que le hace ver con desdén a la fauna y la flora, en tanto éstas no encuentran un tratamiento adecuado en ninguna de las vastas y monumentales obras del filósofo de Königsberg.

<sup>85</sup> Nota: ciertamente la movilidad vegetal no se halla al centro de las investigaciones schopenhauerianas, sin embargo, es posible descubrir en su obra apuntes referentes a sus características y al principio de movilidad que en la flora gobierna.

*La voluntad*, en cuanto cosa en sí en el mundo y el hombre, es el principio generativo y sustancia de toda realidad. Obviamente, el conocimiento que de ella podemos adquirir a través de la representación resulta siempre muy insuficiente, si bien nos procura una base empírica y estricta para pensar celosamente una metafísica sustentable. Ahora, el principio de movilidad de los cuerpos vivos era un problema que venía causando asombro y admiración ya desde luengos siglos atrás a los más dispares pensadores. El mismo Descartes, en sus *Meditaciones metafísicas*, declara cuánta extrañeza e inquietud ocasionale el hecho de que existan seres que tengan la capacidad de moverse por sí solos. Palmariamente, la explicación argüida por él no logra zafarse del fino entramado teológico cristiano extendido en el Renacimiento occidental. Las apreciaciones cartesianas en las que se postula a Dios como causa del *cogito* y primer principio de la realidad en general, por tanto principio del movimiento también, reflejan, al mismo tiempo, aquel incurable desprecio por la corporalidad que trasunta a toda filosofía cristiana. No desconocemos, por supuesto, el mérito de los estudios biológicos llevados a cabo por Descartes, mas su concepción del cuerpo, y más específicamente del cuerpo no humano sino animal, como mera máquina<sup>86</sup> nos alerta frente a su intolerancia a cualquiera explicación profunda y exquisita acerca de la movilidad de los organismos animales en general. Con todo, es común detectar en los autores cristianos una incurable predilección, cuando no una enfermiza y ciega obsesión, por poner a la razón (cuyo origen es finalmente divino) como génesis y principio especulativo de todo. Así pues, aun cuando el mismo Cartesio llegó a vislumbrar la larga ventaja que lleva la voluntad al resto de las facultades humanas, no pudo más que aceptar como núcleo de la esencia humana (vale decir, de su *alma*) la *racionalidad*. Ésta, por su parte, aun cuando tenía una cierta sede corporal (la glándula pineal), poseía una plena y pulcra independencia metafísica. Kant, al igual que Descartes, asoma con argumentos fraguados en la misma herrumbre (es decir, cristiana), y no se guarda ni amilana en aseverar, en un período en que el empirismo escético ya había provocado formidables estragos, que *la esencia de lo humano es la libertad. La libertad*, en

---

<sup>86</sup> Nota: es sabido, pues existen notables y extrañísimas anécdotas, que Descartes asimilaba a los animales a

cuanto acento distintivo de la racionalidad y rasgo central del alma, es, de modo coincidente, el carácter *noumenal capaz de trascender, después de la muerte física, a una vida trasmundana*.

Pues bien, contra este colosal y longevo engranaje del proyecto cristiano que hizo suya a la filosofía, como un fino utensilio y una peligrosa arma de propagar prejuicios de toda laya, se izó el gallardete del pesimismo. De ahí la intolerancia de Schopenhauer ante los insensatos excesos del idealismo alemán de su tiempo (Fichte, Schelling y Hegel), y, por otro lado, su punzante crítica hacia la filosofía de su maestro (Kant), cuya verdadera grandeza radica en haber cortado las alas a la senecta dialéctica idealista<sup>87</sup> y su etéreo y errático planeo.

Por lo demás, huelga preguntar en este punto: ¿qué hizo a Schopenhauer replantearse la cuestión relativa a la esencia del hombre, y modificar la visión tradicionalmente racionalista del idealismo por una perspectiva irracionalista y, sin lugar a dudas, con mayores rasgos empiristas?, o, mejor todavía, ¿qué aspecto de la racionalidad empujó al discípulo de Kant hasta tan ignotos confines, y hasta donde fue el capaz de extremar su hidalga y nueva empresa? Hay dos elementos principales que nos procuran dar solución a esta cuestión: primeramente, de acuerdo a las observaciones y reflexiones efectuadas por Schopenhauer la *razón* no podía corresponder al cariz *sustancial* de la naturaleza humana, ya que a lo largo de la existencia del hombre son identificables variadas alteraciones de la facultad cognitiva y la inteligencia en general, según la fuerza con que participan las voliciones más básicas. Por ejemplo la niñez, debido a la pobre producción y secreción de hormonas sexuales y la consiguiente palidez de las inclinaciones eróticas, está caracterizada por una desbordante energía cerebral, que permite al menor la pronta y abultada adquisición de conocimientos y la brillantez de la

---

las máquinas, por su falta de pensamiento.

<sup>87</sup> Nota: recuérdese la bella imagen metafórica con que Kant, en su prefacio a la *Crítica de la razón pura* de la segunda edición, dibuja el vuelo descomunal e indisciplinado que emprendió el idealismo originario de Platón.

originalidad, además de la curiosidad propia del período infantil de la existencia<sup>88</sup>, etapa en la que los desórdenes pasionales todavía no inoculan en la vida el dolor y la indigencia inherentes a la condición humana. Luego, la adultez, cuya latencia comienza a despuntar con el arribo de la pubertad, se ve diáfananamente acompañada por el primado de las inclinaciones sexuales y la fuerza corporal por sobre las capacidades intelectuales, aun cuando la plenitud del conjunto entero de las fuerzas humanas (esto es, intelectuales y motrices) es alcanzada en el intervalo que va desde los 25 a los 35 años de edad. Finalmente, la vejez destaca por el desmedro que sufren las capacidades motrices e intelectuales, pudiendo deparar en la atrofia muscular y nerviosa más intensa, o en la incrementada pérdida senil de la memoria (causa primordial, según Schopenhauer, de toda locura), como faces previas al deceso. Es por ello que estos antecedentes no dan pie al sostenimiento de que la *razón* sea la verdadera esencia de la naturaleza humana. En efecto, aquello que ha de ser considerado como sustancia<sup>89</sup> no puede revelar modificaciones a través del tiempo, ni menos estado tan variopintos cuyas características vengan a exhibirse en los vaivenes sufridos en el tiempo por una corporalidad contingente. Empero, *la voluntad*, expresada en el individuo en aquello que solemos llamar *carácter*, y que se identifica con la nota eminentemente individual y distintiva de cada persona, constituye el elemento invariable en la conformación humana, en tanto jamás se ve abatida, mutada, ni socavada por las fluctuaciones padecidas por el cuerpo y la razón en el transcurso de la existencia. La flaqueza de las fuerzas musculares e intelectuales<sup>90</sup> en la vejez, el radiante resplandor cerebral en la infancia y la supremacía erótica en la adultez no impiden ni obliteran, sin embargo, que el hombre flemático, gallardo o apasionado lo sea desde el primero hasta el último segundo de su existencia.

---

<sup>88</sup> Nota: estos rasgos de eminencia intelectual en la puerilidad se evidencian en carices físicos destacables, verbigracia: la delgadez de las extremidades y el magro desarrollo de la fuerza muscular, el mayor tamaño del cráneo en relación proporcional al resto del cuerpo y, por supuesto, la inmadurez de los aparatos genitales y las zonas erógenas en general.

<sup>89</sup> Nota: téngase, por ejemplo, a la vista la propia exposición que Kant hace de la *categoría de sustancia* en el *esquematismo* de su *Crítica de la razón pura*.

<sup>90</sup> Nota: usamos los términos ‘muscular’ e ‘intelectual’ para hacer un claro distingo entre estos dos hemisferios de las capacidades humanas; no obstante, hemos de señalar que la inteligencia corresponde, igualmente, a una fuerza desplegada por el músculo cerebral, y cuyas alteraciones se ven ocasionadas por la mejor o peor afluencia de sangre en la cabeza.

Plausiblemente, se replicará a la filosofía pesimista el hecho de que en ella se considera al *cuerpo como manifestación de la voluntad*, la cual no es otra cosa que el *nóumeno*, entraña una fulgurante contradicción, a saber: Schopenhauer ha osado desechar para siempre de la esfera noumenal a la razón en pos de introducir su concepción, según la cual la esencia humana se debe identificar con *la voluntad irracional*, aduciendo la contingencia de aquélla y la sustancialidad de esta última; empero, ¿no es, acaso, el cuerpo, o, si se prefiere, el organismo, en cuanto manifestación de la cosa en sí, algo siempre mudable, a cada instante contingente y, lo más importante, perecedero? Pese a eso, la agudeza del contrargumento no toca la fibra de la filosofía pesimista, y no mana más que de premisas hueras y ramplonas que no tienen en cuenta el cariz *representacional* del organismo, es decir, su carácter fenoménico. Ciertamente, el organismo (o cuerpo), al igual que los fenómenos particulares y empíricos acaecidos en la naturaleza física, tiene el rasgo contingente de lo que se genera y destruye, mas cada caso específico de la ciencia no es otra cosa que la indagación de un hecho concreto a partir de causas y principios generales, que comportan briosas pretensiones de permanencia. De esta guisa, el organismo particular, en su conformación y funcionamiento totales, puede corresponde fácilmente a una manifestación de la voluntad, puesto que en aquél, idénticamente que en los fenómenos físicos extraorgánicos, descubrimos la actualidad de un *principio de movimiento*, el cual ha de ser reconocido, como anteriormente hemos dicho, en la *irritabilidad muscular* y, en última instancia, en la propia *movilidad de la sangre*.

De acuerdo a esto, *la comparación entre cosa en sí en el mundo exterior y cosa en sí en el mismo hombre*, que nos ha sido planteada en la filosofía schopenhaueriana, parece superar con creces la translucidez de aquella *analogía semejante que postula Kant entre el dinamismo material y la libertad*. Con todo, esa comparación kantiana relativa a este punto no logra más que el estatuto *analógico*, cercano, en todo caso, al procedimiento estético, pero siempre

insuficiente para el conocimiento especulativo y sus propósitos<sup>91</sup>. En cambio, cuán dispar es la consideración schopenhaueriana, ya que aquí no se trata tan sólo de un analogón confuso y lejano entre lo enteramente fenoménico (dynamismo material) y lo absolutamente noumenal (la libertad); sino que presenciamos una comparación justa, diáfana y precisa que, en vez de deambular por variopintos terrenos, toma elementos exclusivamente del ámbito representativo-científico, a fin de formular a partir de *principios dinámicos materiales y orgánicos*, en los que murmura la *cosa en sí*, la vecindad exacta y luminosa entre presupuestos científicos referentes a diferentes especies de cuerpos (ya inertes, ya animados), pero de la misma naturaleza y laya. En consecuencia no tropezamos en este punto con una mera apreciación analógica que, por lo demás, deja en la completa sombra el esclarecimiento certero del *principio de movilidad humano y animal*; por el contrario, nos las habemos aquí con argumentos que gozan de la rigurosidad máxima y que nos dispensan una explicación muy elaborada del *dynamismo en su completud*.

### Observaciones generales

#### ♣1

Si bien hemos expuesto con cuanta preocupación y delicadeza Schopenhauer se entregó a la tarea de señalar la posibilidad de alcanzar un *conocimiento representativo de la cosa en sí*, empero, hemos notado tan sólo uno de los dos argumentos encaminados al *conocimiento de la voluntad*, por cierto, aquel que presenta mayor dificultad y detalles. *El conocimiento especulativo limitado de la cosa en sí*, bien al examinar los presupuestos de la física, bien a través del estudio de los principios metafísicos de la fisiología, precisa, como sabemos, de la participación de las formas puras de la intuición. Tiempo y espacio puros son las redes invisibles de nuestra intelección por medio de las cuales

---

<sup>91</sup> Nota: y esto es válido aun cuando Kant ponga a la base del quehacer teórico la estética sobre lo bello y la teleología material, que muy bien podrán donar herramientas y guiar la visión del método científico, pero sin depositar nunca en él elementos *determinantes*, los cuales constituyen el sustrato de toda ciencia.

capturamos, de una vez, el contenido empírico que, bajo la legalidad mecánico-causal, llena las representaciones fenoménicas del mundo todo. De esta manera, el argumento dibujado en derredor a los presupuesto fisiológicos y que, al igual que los físicos, pueden ser ligados a una comprensión filosófica de la *cosa en sí*, ha de ser entendido como un conocimiento representativo de la realidad exterior. *El espacio* se convierte, pues, en la intuición principal en los razonamientos relativos al dinamismo físico y orgánico.

Asimismo, hallamos en el proceder schopenhaueriano otra aproximación tocante a la posibilidad del conocimiento de la *cosa en sí*, en cuyo orden ya no prima tanto la intuición espacial como la *temporal*. Esta modalidad del *conocimiento de la voluntad* no puede constituir, patentemente, un saber fenoménico representativo de aquélla, ni, por lo tanto, un conocimiento teórico. Ahora bien, *la forma del sentido interno* (esto es, el tiempo) nos informa constante e *inmediatamente acerca del propio estado, las apetencias y los rasgos de nuestra propia voluntad*. Esta conexión directa entre nuestra intelecto y nuestra voluntad es la modalidad más abierta de conocimiento acerca de la *cosa en sí*. Dicha aprehensión de la cosa en sí no obedece al curso causal mecánico de los fenómenos y, por ende, no se conforma a las limitantes inherentes al conocimiento especulativo; empero, - y para llevar a cabo una comparación con el sistema kantiano -, sirve de sucedáneo del sujeto trascendental kantiano, el cual sufre un temprano desplazamiento en el sistema pesimista. Por consiguiente, es esta *aprehensión* inmediata de nuestra interioridad la que va a servir como *principio de unidad de nuestras representaciones personales*. De hecho, *la memoria y la inmutabilidad de la voluntad* permiten que reconozcamos cada una de las imágenes fenoménicas proyectadas como productos de una idéntica conciencia fundamental y, por lo tanto, como base sostenedora del *yo*.



Por medio de *los conocimiento zoológicos y fisiológicos*, como también a través de la *inmediatez de la aprehensión interna del yo*, podemos llegar a establecer, con una sencilla pero no menos veraz certeza, cuáles son los gestos esenciales y predominantes de la voluntad. A todas luces, si se trata de indicar en qué consisten los impulsos que mueven con mayor vehemencia a *la voluntad animada* (esto es, no únicamente la humana, sino la animal en general), hemos de conceder que el cetro principal está ocupado por *las instigaciones sexuales* que empujan constantemente el florecimiento de la vida y la preservación de la especie. En este sentido, *los genitales y las glándulas sexuales* son concebidas por Schopenhauer como *el modo de exteriorización corporal máximo de la voluntad*. Así pues, *el coito*, en cuanto acto tendiente a la procreación, es *la expresión par excellence de esa voluntad irracional* que Schopenhauer viene a propugnar como esencia de lo humano y lo animal.

Resulta interesante, por lo demás, reflexionar entorno al gran giro efectuado por la visión pesimista a la hora de concebir al individuo y el valor del mismo. *La paulatina desvalorización del sujeto*, en cuanto centro de las investigaciones filosóficas y sede de *la libertad*, en tanto que perteneciente a una especie cuyo primado es evidente en el curso de los propósitos naturales; responde al hundimiento del período ilustrado y el consecutivo levantamiento del romanticismo. Quizás, la hondura con que el mismo Hegel trató la cuestión del conjunto, llamando la atención sobre los pueblos, Estados, reglamentos y aspectos históricos, más vinculados a la especie humana que a los sujetos específicos (a no ser de unos poquísimos), obedezca, a fin de cuentas, a un inesperado primado de la especie por sobre el individuo, el cual venía ocupando el sitio central durante el período ilustrado. De todas maneras, el removimiento del concepto ilustrado kantiano de *libertad* indicado por Schopenhauer se puede comprender dentro de una línea de pensamiento que concibe al hombre como una parte más del mundo natural y que, por consiguiente, vuela a mucha distancia del cristianismo secular,

el cual es, sin lugar a dudas, y junto al socialismo, la base primigenia de la concepción racional- normativa de la *libertad* y la *voluntad* individuales.

Por otra parte, al ser la concepción schopenhaueriana una filosofía que hace de la reflexión acerca del carácter *doliente del mundo y la existencia* parece previsible descubrir en ella una valoración primordial por la *especie* y una comprensión del sujeto que parta de su fertilidad y contingencia. Así pues, únicamente el *instinto sexual*, como vía de preservación de *lo general e inmutable*, a saber: la *especie*, constituye el verdadero *nudo e impulso* de la *voluntad*.

♣3

En primera instancia pareciera que el sistema schopenhaueriano se ve obnubilado en la prosecución de una verdadera metafísica, y que se encuentra o bien truncado, o bien satisfecho con la sencillez y seguridad de un conjunto de consideraciones que, parten de aspectos científicos, que dejan entrever, a través de su encauzamiento filosófico, una comprensión a medias de la *cosa en sí*. Sin embargo, una apreciación menos apresurada nos puede sacar del embarazo de calificar tan anticipada como altaneramente con ese desdén al pensamiento pesimista.

Al examinar con lentitud y paciencia podremos vislumbrar, sin ilusiones ni vanas apariencias, el alto aprecio en que Schopenhauer tenía a la *razón*. Hemos afirmado con antelación y con toda propiedad que el rasgo más característico del obrar metafísico se distingue en ese intento, tan incesante como forzado; de erradicar cualquiera impureza de la *razón*, a fin de ser presentada como una *facultad de muy distinta calidad que las sensibles* o empíricas, ganando con esto aquélla en independencia, pulcritud, supremacía y algidez en relación a todo lo mundanal y meramente transitorio.

La ruta tomada por Schopenhauer para garantizar la plena realización de su proyecto metafísico no puede ser, palmariamente, el mismo trayecto adoptado en sus lucubraciones especulativas, que a penas nos permiten entrever y rozar la cuestión relativa a la *cosa en sí en la naturaleza y el hombre*. Ni siquiera las reflexiones éticas pesimistas, que tienen como fundamento el *sentimiento de la compasión*, en cuanto *superación del principio de individuación* y de los límites de la especulación; hacen plausible la completa cimentación de una metafísica sustentable. Únicamente el campo de la *estética* se abre ante nuestros impávidos ojos como la fuente del último y preclarísimo sustento metafísico de la obra de Schopenhauer.

Hasta aquí habíamos presenciado por doquier y con animosa pertinacia el prevailecimiento del rasgo *irracional* frente al *racional* en el sistema pesimista. Y es que en el terreno teórico se lleva acabo una explanación somera e introductoria de la razón en cuanto: *sierva de la voluntad, función del cerebro y sus conexiones, y hontanar de conceptos y principios lógicos de los juicios y razonamientos*.

Pues bien, y para alimento de nuestro asombro, vemos como la cúspide del proyecto hondamente *idealista* de Schopenhauer no asoma hasta el allanamiento de su *estética* y más exactamente hasta el análisis del *genio artista*. Hasta el momento del idealismo schopenhaueriano no se había develado más que en la *idealidad* de las *intuiciones puras* y el *principio de causalidad mecánica* en el campo frenético, sin eludir, ni con un tenue roce, la posibilidad de *entidades eidéticas*, tal cual suele dispensar cualquiera metafísica idealista. Ahora, el *genio artista*, en cuanto muy peculiar, escaso y extraordinario sujeto de conocimiento, posee, - según la concepción pesimista -, como es de esperar, las más notables y extrañas facultades cognitivas. Sólo a *él*, y con similar regularidad al *filósofo*, le es dada la aprehensión racional de las *ideas*, las cuales hallan su perfecta exposición, ya en la *obra artística*, bien en la *obra filosófica*. La divergencia nuclear de ambos modos de exhibición de las ideas puede detectarse en virtud de la mayor o menor universalidad en la exposición de las mismas, carácter reconocible

por la utilización u omisión del uso de los conceptos. Siguiendo los patrones kantianos, el sistema schopenhaueriano nos enseña cómo en *la obra de arte el genio* procura una mostración de las *ideas por medio de hechos particulares* tocantes a la esencia de la existencia humana; mientras que, por su parte, el filósofo saca adelante la tarea de iluminar y explicar esas mismas *ideas de la razón a través de conceptos generales* y de forma sistemática.

A todas luces, Schopenhauer no es el llamado a dispensarnos una concepción enteramente renovada acerca del *genio artista*, razón por la cual se encuentra fuertemente movido, quizá por el efecto del peso de la tradición alemana, a perpetuar el *cariz desinteresado que llena y recubre a la labor creadora del artista*. Esta aclaración no quiere decir otra cosa que tanto para la *obra de arte* como para la *filosófica* vale que la *aprehensión y reposición de las ideas* es plausible, cada vez, en la medida que la *razón* experimenta un *desuncimiento profundo y pleno en relación a la voluntad y sus influjos egoístas*.

Respecto de la noción de *idea* en Schopenhauer cabe señalar la más clara y notoria influencia del pensamiento platónico. Así pues, a diferencia del sistema kantiano, donde encontramos únicamente tres ideas totalmente definidas, el programa pesimista recoge el concepto de *idea* en relación al de *especie*. De esta guisa, a cada *especie* corresponde, al igual que el Platón, una *idea* supramundana (en el sentido de la inteligibilidad pura que comporta). Al tornar ahora nuestra mirada y recordar pasajes previos de esta investigación tomamos conciencia del íntimo sentido que alberga aquella predilección schopenhaueriana por la *especie*, dejando de lado el longevo protagonismo que había tenido hasta entonces, en el idealismo alemán, el sujeto. La *especie*, concebida en la *idea* como efigie de *lo eterno*<sup>92</sup> y, por ende, de la *sustancia*, es la portadora del *télos* y el sentido de la

---

<sup>92</sup> Nota: en un comienzo, y de manera imprudente y sumamente anticipada, hubimos de creer que un tal planteamiento de las *ideas* no podía tener como suelo de arraigo más que el completo desconocimiento de los resultados de la ciencia naturalista que, como la de Darwin, argüían el carácter percedero de las *especies*, queriendo coger flanco, y de modo sorpresivo, al sistema pesimista y sus pregoneros. Sin embargo, una lectura más concienzuda de *El mundo como voluntad y representación* y *Los manuscritos berlineses* terminaron por imponer en nosotros la impresión de que el filósofo alemán del romanticismo habría tenido

*cosa en sí* que, en cuanto *voluntad*, corresponde a la indeterminada permanencia y el inextinguible dolor que inunda a los corazones individuales.

La esperanza metafísica que el maestro de Nietzsche depositó en la *razón*, si bien de modo muy mesurado, la podemos reconocer en esa *felicidad y apacibilidad aparentes* que ligó a aquélla. Así es como se explica que en la niñez, período de la existencia en el que hay una notoria supremacía de las inclinaciones intelectuales por encima de los intereses volitivos, el sujeto experimenta en sí un estado de permanente agrado, o, al menos, la mayor frecuencia y duración de los mismos; y que, por otro lado, ya arribada la madurez sobrevengan al individuo las penas y sinsabores que arrastran las pasiones, entre las cuales las más potentes son las sexuales. He aquí que no por nada anotara Schopenhauer que el *coito* corresponde a la más nítida manifestación de la *cosa en sí*, cuyo télos tiene en la mira, claro está, no el goce de la persona, el cual siempre deviene efímero y, finalmente, contraproducente, sino más bien la *preservación de la especie*.

De ahí el epíteto de ‘pesimista’ para esta monumental obra de la literatura filosófica. En efecto, solamente el *dolor* se extiende enojosamente a lo largo de nuestra monótona existencia, zozobrando en un vaivén que nos arrastra del extremo de la *necesidad* a las nausebundas planicies del *hastío*. El *placer*, en cualesquiera de sus formas, se presenta siempre como algo pasajero y aparente, como ilusión.



Si, por un lado, Schopenhauer se exige brindarnos en gran parte de su filosofía los más determinantes argumentos a favor de su hipótesis, que plantea a la *voluntad irracional* como *cosa en sí*, vale decir, *esencia del mundo y sus seres*; por otro, correspondiendo a una tradicional demanda metafísica, al depurar en su

---

perfecta noticia de tales hallazgos, y de que, por consiguiente, con una lucidez que mostraba su alta soberbia ante ellos, no podemos acusar a Schopenhauer con aquel prematuro fallo, ni pretender echar a bajo su gran construcción filosófica con esos argumentos.

exposición acerca de la *estética y el genio artista* intenta con toda vehemencia, y como una de las postreras y extravagantes piruetas del *idealismo alemán*, la salvación de la *razón* de las redes del empirismo escéptico. A todas luces, el mantenimiento de que la *voluntad* constituye la verdadera esencia del mundo y sus seres se nos cruza aquí como el paso inicial y fundamental para el levantamiento de una metafísica pesimista; sin embargo, tal paso no agota las pretensiones metafísicas de Schopenhauer, quien relega, para una materia en que la *voluntad* no participa, la exhibición y justificación de los posibles servicios de consuelo que su filosofía pudiera prestar a nuestra existencia, en cuanto ésta es esencialmente dolorosa, embuida en la tribulación y sinsabor permanentes.

Quizás tengamos cierta razón al pensar que toda metafísica labrada hasta entonces en occidente ha cargado, a través de la prolongada historia, con el colosal peso de señalar, una y otra vez en diversas formulaciones, el sendero hacia la plausibilidad de la *trascendencia de la existencia humana y la luminosidad anhelada de un consuelo*, dispensando sentido y alto valor a la monotonía y aspereza de la vida diaria. En Platón la liberación del hombre por medio de una sabiduría moral que nos permite, finalmente, contemplar de cara al fulgurante y solar astro del Bien; en Aristóteles la posesión de la máxima felicidad en la contemplación (*theaomai*) de las ideas; en Descartes el conocimiento de Dios y de la divinidad del alma humana; en Kant la realización moral del individuo y la inmortalidad del alma; y ¿cuál es para Schopenhauer el más confortante goce y la plenificación metafísica de la existencia humana, aquel aspecto álgido y superior que viene a imprimir profundo sentido a la vida y, con ello, a justificarla? Si reparamos en los ejemplos presentados descubriremos cómo en cada una de esas cosas la existencia humana alcanza su justificación y alzamiento tanto por la vía moral como por la religión, ambas ramas cuyo entrecruzamiento es tan prolecto como los albores de la civilización. En este sentido, Schopenhauer se hace a un lado, pareciendo marcar un nuevo camino a la labor metafísica de la justificación de la existencia. Ya no el bien moral, ni Dios constituyen el eje central de la plenificación y trascendencia metafísicas abierta para el sujeto, sino la

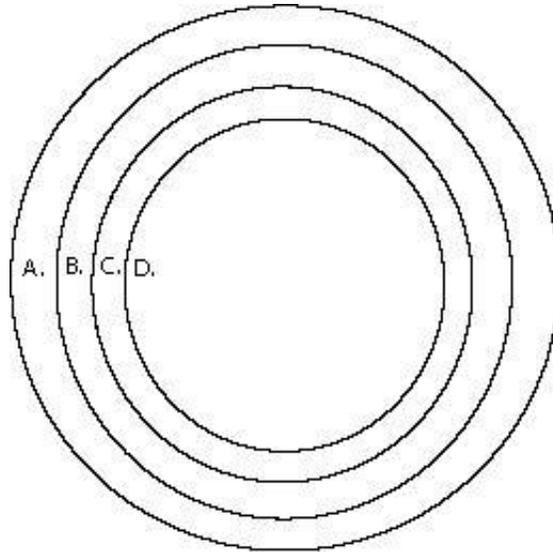
contemplación puramente intelectual de las *ideas* por vía *estética y filosófica*. Esta contemplación no redime, claro está, a la existencia de su acre sabor, ni modifica el esencial carácter doliente de la vida; su satisfacción viene dada, sin embargo, por otra cuestión, a saber: en primer lugar, todo individuo capaz de lograr el conocimiento de las *ideas*, cuyo fugaz prototipo es el *genio*, artista o filósofo, experimenta, en cuanto condicionante cognitiva y anímica, el *primado del funcionamiento cerebral por sobre los potentes impulsos de las voliciones eróticas*, las que, en grado sumo, introducen de manera inexorable en nuestras vidas el *dolor*, así pues, por razones fisiológicas, y al igual que niño, aquel que es capaz de ello vivencia en sí un aflujo muy peculiar de fuerzas y tendencias que lo llevan a apartarse, más de lo ordinario, de las vulgares pasiones y, a la vez, a solazarse en el goce inmediato que implica *el óptimo funcionamiento cerebral*; en segundo lugar, la persona que ha escalado hasta el conocimiento de las *ideas* siente en sí, en cuanto éstas son la representación misma de *lo eterno y sustancial* (esto es, de la *voluntad*), la mayestática *satisfacción* que reporta el obtener, maravillosa y *desinteresadamente*, una aprehensión *puramente intelectual* de la médula del mundo y la existencia humana. Se nos preguntará, empero, ¿cómo es posible que un conocimiento estético-filosófico de la *cosa en sí*, que nos es más que padecer y dolor de *lo Uno sustancial* en el sujeto, reporte tal nivel de satisfacción, cuando conlleva la visión de un panorama tan desolador? Debemos reconocer que nos hallamos, en estos momentos, imperitos para poder dar atajo y llana solución a esta pregunta, que se extiende desde aquí aguardando por su resolución en una futura indagación

Por otro lado, bastante célebre resúltanos aquella *representación metafísica* expuesta por Schopenhauer para la facilidad de la comprensión de su postulado, y por medio de la cual examina, figurativamente, los variopintos *caracteres* posibles de las personas, cuya conformación corresponde a la *proporción más o menos equilibrada de voluntad y razón*. No nos interesa, sin embargo, llevar a cabo un análisis recordatorio de las diversas posibilidades de aquella proporción, ni descubrir, así, las cualidades de los muchos caracteres. Antes bien, nos mueve el

deseo de *examinar con hondura la plausibilidad y la fuerza real del sistema schopenhaueriano a partir de tal imagen figurativa*. Así pues, Schopenhauer plantea que el *individuo* puede ser, metafóricamente hablando, *comparado con un vegetal*, en tanto la *raíz*, como origen y sustento, representa la *voluntad*, mientras que la *floración superior* y que asciende por encima de la tierra puede ser tenida como imagen figurativa de la *razón*, cuya realidad se encuentra en una indisociable dependencia con la *voluntad*. podremos tropezar con vegetales carentes o de muy exigua floración, como, por ejemplo, el caso de los tubérculos, pero jamás la existencia de vegetales floridos desprovistos de raíz. Asimismo, la disposición natural da libre juego a la más extendida gradación de *inteligencia y razón* entre los hombres, mas no a la posibilidad de la carencia de *voluntad*, que en cuanto *cosa en sí* constituye el soporte metafísico de cualquiera realidad corporal, el organismo y, por ende, la *razón*, que no es otra cosa que una función del cerebro humano. En consecuencia, la *razón*, atada desde su fondo metafísico a la *voluntad*, no puede adquirir realidad ni desligarse de ésta.

En esta dirección, y tomando lo recientemente establecido, podemos preguntar con entera propiedad: ¿es plausible, en términos lógicos, pensar, por una parte, *la absoluta dependencia y sujeción de la razón respecto de la voluntad*; y, por otra, la posibilidad de que, en casos excepcionalísimos, *la razón logre*, de manera inexplicada e inexplicable, *desprenderse completamente de la voluntad y sus influjos*; como se afirma acaecer en el genio?, ¿no estamos aquí, quizás, frente a un inmenso error, ante la yaga de la obra schopenhaueriana, dentro de la cual penetramos con nuestro ácido dedo?

Para profundizar debidamente en el tema nos valdremos del siguiente esquema, mediante el cual pretendemos visualizar panorámica y sucintamente algunos elementos esenciales de la filosofía pesimista.



1. téngase el conjunto mayor universal 'A' como representación gráfica de la sustancia del mundo, el hombre, sus sentimientos, percepciones, representaciones ( tanto empíricas como abstractas) y todo cuanto existe o tiene una cierta realidad. Pues bien, esta sustancia y esencia no es otra cosa para Schopenhauer que la voluntad, aquí planteada en su más amplia generalidad y extensión; y, por consiguiente, como substrato del todo. O, mejor aún, considérese a la cosa en sí desprovista de todo carácter representativo, a la voluntad inaprehensible en sí misma como puro nóumeno, esto es, en cuanto sola sustancia y esencia.

2. Piénsese en 'B' el conjunto completo de las manifestaciones de la voluntad, partiendo por los principios del dinamismo físico y fisiológico, pasando por la materialidad de la naturaleza y el organismo, y el total de fenómenos y funciones que acontecen, respectivamente, en aquélla y éste, incluyendo, por supuesto, entre estas últimas (funciones) las representaciones más abstractas de las que es capaz la razón humana, a saber: las ideas. Encontramos, pues, aquí mar, cielo, árboles, animales, sentimientos y cada cosa que acaece, ya en el universo de la materialidad, ya en el de la intelección, con tal de que sea algo determinado (esto es, alguna cosa en general).
  
3. Luego, pensemos en 'C' únicamente el reino animal, entre cuyas filas descubrimos al hombre. Cada especie revela, según lo que hemos venido diciendo, una voluntad irracional como nómeno, el que constituye en último término el principio metafísico explicativo de la movilidad del cuerpo, vale decir, el ánimo<sup>93</sup> del animal, y que es, al mismo tiempo, origen de cada forma y facultad animal como son la intuición (espacio y tiempo) y entendimiento (principio de causalidad mecánica).
  
4. Téngase en 'D' en cuanto la sola realidad y conformación humana como una minúscula parte del conjunto 'A' y 'B', y, a la vez, como una derivación inmediata y completamente legal del conjunto 'C'. Veremos, entonces, surgir la consideración del hombre íntegro, y poniendo especial atención a sus facultades superiores (imaginación, memoria, razón, etc.) a partir de la génesis en la voluntad, apreciando como cada una de aquéllas es una mera función al servicio de ésta.

Ahora bien, ¿qué podemos concluir de esta somera, pero no menos tenaz y honda, revisión del programa schopenhaueriano? Primero, siguiendo el encadenamiento de los argumentos y resultados elaborados, claramente, por el

---

<sup>93</sup> Nota: tomamos este término en la acepción enteramente latina, derivándolo de 'anima' que no explicita otra cosa que ese *flatus infuso en las partes groseras del cuerpo y que es fuente y principio del movimiento vivo y propiamente animal*.

mismo discípulo de Kant cabe destacar la franca e indudable *contradicción* en la que cae su sistema, y que se suscita al considerar con toda gravedad la posibilidad del *desuncimiento* de la *razón* respecto de la *voluntad*, la cual es explanada en la estética. Al pasar revista al esquema que hemos dibujado a favor de una veloz intelección del programa pesimista y al tomar en cuenta las aclaraciones que le suceden, nos convenceremos de que (según el conjunto 'B') es absolutamente enrevesado y contradictorio postular, por un lado, la total *dependencia de cada una de las facultades humanas, respecto de la voluntad*, en cuanto origen y substrato de aquéllas; para luego levantar, por otro, el argumento de que *es posible la entera independencia de la razón en relación a los impulsos volitivos*, y de que sobre aquella independencia se sostiene el conocimiento de las ideas, lo quehaceres artístico y filosófico, y, en último término, el pináculo de la metafísica. Este engañoso proceder lo aborrecemos y lo asumimos como el costoso auxilio que dio Schopenhauer a la *razón*, a fin de continuar y preservar, para desgracia de la filosofía y enfado de los más exigentes, los más antiguos y arraigados malentendidos del pensamiento occidental.

En segundo lugar, ya con la aclaración adjunta al conjunto 'C' podemos atisbar, con translucidez, otro punto, aunque no tal álgido como el anterior, de altísimo precio. El *entendimiento y las intuiciones* en cuanto *facultades animales*, devienen, por el curso de las razones, del conjunto 'A', es decir, de la *esencia volitiva*, en cuya *realidad absoluta y eterna* hemos de suponer, al menos en potencia, toda manifestación posterior suya, como resultado de sí y para sí. En este sentido, huelga reflexionar entorno a la realidad última de las intuiciones y el principio de causalidad y su relación con *la voluntad*, tal como se halla explicitado en 'A', vale decir, ¿es, acaso, menester pensar, verbigracia, que más allá de la *idealidad* que adquieren las intuiciones en el animal, el *tiempo y espacio* han de estar de alguna extraña manera ya en la *cosa en sí?*, y, de ser así, ¿de qué modo lo estaría? Obviamente, las intuiciones tienen en el animal cariz ideal y *una determinación* proveniente del *principio de unidad del 'yo'*, sin la cual cualquiera representación sería imposible. Pues bien, lo que planteamos en este punto es si

es posible pensar, a partir de Schopenhauer, en la *preexistencia*, por así decirlo, *del espacio y el tiempo* en el *nóumeno* y con independencia de cualquier sujeto. Resolver esta cuestión precisaría de una *reflexión entorno a la posibilidad del tiempo y el espacio sin unidad de medida, es decir, sin determinación y como puro caos y flujo*; pero también implicaría una ardua investigación relativa a los *principios fisiológicos de la unidad de determinación de las intuiciones*<sup>94</sup>.

No pretendemos donar respuesta a estas dos cuestiones que recién hemos propuesto como problemáticas que florecen de la misma filosofía schopenhaueriana, sino que únicamente dejar latente su importancia y en la inminencia pendiente su entera solución para una lucubración del porvenir próximo. Hasta aquí baste con lo dicho.

---

<sup>94</sup> Nota: hemos considerado en este respecto tomar, por ejemplo, la frecuencia de los latidos del corazón como principio fisiológico de la unidad del tiempo, atendiendo a las variaciones que las palpitations sufren según el paso del tiempo, y su relación con las diversas percepciones psicológicas del mismo de acuerdo a la edad. Sabemos que durante la niñez los latidos son pausados y su número por minuto está muy por debajo que el de un corazón adulto. Ahora, se trata de ver que relación puede tener, verbigracia, ese fenómeno con el hecho de que en la infancia el tiempo transcurra más lentamente, haciéndose los días más largos que en la adultez posterior, y notar el influjo del funcionamiento orgánico en las intuiciones conforme a etapas. Pero este ambicioso proyecto lo dejaremos para un estudio futuro.

*Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demon; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: "Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo segundo mejor es para ti – morir pronto"*

*Friedrich Nietzsche*

### Capítulo 3: Lo dionisiaco en Nietzsche.

### A. Preámbulo.

“ En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. Obra de su dios sufriente y atormentado me pareció entonces el mundo.

Sueño me parecía entonces el mundo, e invención poética de su dios; humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho.

Bien y mal, y placer y dolor, y yo y tú- humo coloreado me parecía todo ante esos ojos creadores . El creador quiso apartar la vista de sí mismo, - entonces creó el mundo.

Ebrio placer es, para quien sufre, apartar la vista de sus sufrimiento y perderse a sí mismo. Ebrio placer y su perderse- a- sí- mismo me pareció en otros tiempos el mundo

Este mundo, eternamente imperfecto, imagen e imagen imperfecta, de una contradicción eterna- un ebrio placer para mi imperfecto creador:- así me pareció en otro tiempo el mundo.

Y así también yo proyecté en otro tiempo mi ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. ¿Más allá del hombre, en verdad”<sup>95</sup>

De esta manera comprendió, finalmente, el Nietzsche maduro y fúlgido aquella obra locuaz con la que, para enojo del público de su época, el pensador hace su primer acto de presencia en la literatura occidental. *El nacimiento de la tragedia* es, sin lugar a dudas, y al igual que el grueso de la literatura

---

<sup>95</sup> Friederich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* ,De los mundanos; introducción, traducción y notas por Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Pág. 60.

nietzscheana, un resultado intespestivo, un vuelco repentino ante el cual el “ giro copernicano” kantiano no reluce más que como un gesto tibio y conciliador.

Como es célebremente reconocido en los pasillos filosóficos, la ardua y arrojada empresa que Nietzsche se impuso, para la inmortalidad de su obra consistió, principalmente, en el socavamiento dinámico de los cimientos dogmáticos de la metafísica occidental, cuyo núcleo ha sido el mismo desde Platón hasta hoy; evitando, empero caer en el simplismo e ingenuidad positivista, el cual hacía estragos en el mundo intelectual del tiempo de Nietzsche. En este sentido, y tomando en cuenta la significación de la noción” trasmundano” que indica la reunión de inclinaciones y esperanzas metafísicas en una persona, parece menester que nos detengamos en un breve análisis de las influencias que imprimen en la primera obra nietzscheana los blasones metafísicos, reparando en las características de éstos.

El joven Friederich Nietzsche, que contaba a la sazón con tan sólo veinte y seis años, era ya poseedor de un profundo conocimiento de las literaturas griega y latina, tenencia que le impulsó a ganar, muy tempranamente, un puesto como catedrático de filología en la Universidad de Basilea<sup>96</sup>. aquel conocimiento clásico, que ocasionaba con frecuencia los más inusitados devaneos en el pecho del pensador, se vio complementado; por lo demás, con un brioso influjo de la reciente y potentísima producción literaria de Alemania: autores como Kant, Goethe, Schiller, Schopenhauer y Hilderlin venían a agruparse para determinar, de modo crucial, pero no patológica, el albor de la filosofía dionisiaca y su luenga proyección. Con todo, huelga observar que quienes determinan con mayor peso la aparición de la filosofía nietzscheana fueron, por un lado, Schopenhauer, cuyo sistema se deja verter de manera traslúcida e intentar en múltiples pasajes de *El nacimiento de la tragedia*, arrastrando consigo el concurso de consideraciones kantianas fundamentales; y, por otro, el grande Wagner, quien como músico

consumando, pero también en cuanto artista un tanto aborrecido en los círculos académicos, terminó por empujar de manera decisiva la publicación de ese texto inaugural del pensamiento dionisiaco, en cuyos inicios apreciaba él un respaldo y una justificación graníticos para su creación musical. Ahora bien, no nos interesa hondamente aquí traer a colación una exposición lúcida de las minucias acaecidas en la relación entre Wagner y Nietzsche, aun cuando su conocimiento y comprensión pueden prestar una gran ayuda a todo aquel que se involucre en el pensamiento nietzscheano; preferimos, empero, adentrarnos en los aspectos puramente filosóficos que se entrecruzan en la filosofía dionisiaca.

No únicamente la entera adopción del *concepto schopenhaueriano de voluntad*, sino que además la abierta acogida de los elementos básicos de la *estética pesimista*, y por intermedio de ésta el consiguiente traspaso de rudimentos *estéticos kantianos* profundos, es lo que anhelamos develar en la filosofía trágica de Nietzsche, advirtiéndolo cómo se presenta este fenómeno en un comienzo y cuánto llega a mutar ya en un momento tardío de su obra, reparando, finalmente, en las consecuencias axiológicas que conllevó dicha modificación.

#### B. El modelo estético inicial presentado por Nietzsche.

Seguramente estamos capacitados para afirmar que la cuestión prematuramente planteada por Nietzsche, y no tanto los tenues gestos como el trasfondo subterráneo, en *El nacimiento de la tragedia* constituye el tema primordial de su completa bibliografía, meollo que, sin embargo, va tomando a través del grueso de la misma formulaciones y visajes variopintos. De acuerdo a la autorizada voz de Andrés Sánchez Pascual: “Lo que Nietzsche expone en este escrito es su intuición y su experiencia de la vida y de la muerte. Todo es uno, nos dice. La vida es como una fuente eterna que constantemente produce individuaciones y que, produciéndolas, se desgarran a sí misma. Por ello es la vida

---

<sup>96</sup> Nota: este ascenso acaece exactamente el 19 de Abril de 1896, cuando Nietzsche tenía apenas veinte y cuatro años de edad, es decir, alrededor de dos años antes de la publicación de su primer libro.

dolor y sufrimiento: el dolor y sufrimiento de quedar despedazado lo Uno primordial. Pero a la vez tiende a reintegrarse, al salir de su dolor y reintegrarse en su unidad primera. Y esa reunificación se produce con la muerte, con la aniquilación de las individualidades. Por eso es la muerte el placer supremo, en cuanto que significa el reencuentro con el origen. Morir no es, sin embargo, desaparecer, sino sólo sumergirse en el origen, que incansablemente produce nueva vida. la ley eterna de las cosas se cumple en el devenir constante. No hay culpa, ni en consecuencia redención, sino la inocencia del devenir. Darse cuenta de eso es pensar trágicamente. El pensamiento trágico es la intuición de la unidad de todas las cosas y su afirmación consiguiente: afirmación de la vida y de la muerte, de la unidad y la separación. Mas no una afirmación heroica o patética, no una afirmación titánica o divina, sino la afirmación del niño de Heráclito, que juega junto al mar.”<sup>97</sup>

Quizás sea esta una buena interpretación del núcleo que trasunta la entera creación del discípulo de Schopenhauer, empero, creemos menester hacer algunas aclaraciones allí donde la cabeza de Sánchez Pascual parece notar aspectos con lo que el mañoso rabillo de nuestro ojo no concuerda. Primeramente, con toda certeza podemos adjudicar a Nietzsche, ya desde la pronta aparición de su primer libro, una visión que tiende a pensar a partir de la unidad de todas las cosas; esta concepción, sin embargo, no se llega a consumir en el pensador trágico, - según nuestro parecer -, hasta que en su obra destella, cual un nuevo amanecer, el desgarrador rompimiento tanto con la filosofía de Schopenhauer como de la profunda amistad que lo ligaba a Wagner. En ambos casos se trata de un desenlace y la intempestiva huida de aquellas visiones que habían movido al joven Nietzsche a ensayar sus primeros escritos, en los cuales se propugnaba, como médula del asunto que para entonces le ocupaba, una *metafísica no cristiana*, cuya máxima manifestación era *el arte*, y más exactamente *la música*. Efectivamente, quienquiera que haya osado sumergirse seriamente en el pensamiento pesimista schopenhaueriano tendrá completo

---

<sup>97</sup> Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza editorial, Primera edición en ‘Biblioteca de

conocimiento de que aquellos postulados recogidos por Nietzsche tienen aquí su reserva y hontanar originales. Por otra parte, Wagner, hondamente conmovido y animado por el edificio filosófico pesimista, quería aparecer, abruptamente, en el estrado social con la aprobación y el fervoroso aplauso del público más selecto, él anhelaba, ciertamente, ser la representación vívida y creadora de la figura del *genio artista* estipulada por Schopenhauer; así, dentro de esos planes el joven Nietzsche surgía como el propulsor literario que podía ayudar al músico romántico a ganar el afanado cetro bajo la tutela de una apasionada justificación filosófica de su obra artística. No pretendemos, sin embargo, presentar aquí la imagen de un Nietzsche bobo y martirizado por las finas maquinaciones del viejo Wagner. El principiante filósofo tal vez se dejó aludir por aquellas provocaciones wagnerianas, dando curso no tanto a las planificaciones wagnerianas como a las suyas propias bajo los mejores atavíos musicales de la época. De ahí que en varias ocasiones hayamos llegado a pensar que, finalmente, puede que esa amistad, que reunió tan intensamente al músico y al pensador, haya inclinado su balanza en favor de éste, pues ¿quién realmente asaltó el sitial público, para espanto de los académicos y especialistas, sino Nietzsche, ganando la imagen que, quizás, él quería: la de destructor y remansador de nuevos senderos oscuros e ignotos?, en todo caso ¿quién, sino él, tomó, - como lo expresa en su *Ecce homo* -, prestadas las caretas ya de Wagner, ya de Schopenhauer, brincando desde ellas hasta el centro de los presupuestos modernos; quién se escondía detrás de esas máscaras, sino Zaratustra? De todos modos, si por un lado la intuición unitaria de la realidad ya se ve someramente expuesta, aunque espúreamente, en *El nacimiento de la tragedia* y otras obras iniciales de Nietzsche; por otra cabe señalar cómo tal intuición se ve altamente amenazada y desfigurada en un principio por el influjo metafísico que habían impreso en Nietzsche las obras de Wagner y Schopenhauer. En consecuencia, aquella intuición unitaria sólo llega a ser realizada en su plenitud en cuanto Nietzsche pulveriza su concepción metafísica del mundo, en tanto toda concepción metafísica alberga una inextirpable dualidad (apariencia y esencia), y

abraza un naturalismo profundo y ametafísico similar al de los físicos jonios sobre la base de la noción heraclíteica de la *fysis* que fluye azarosamente.

Ahora bien, el discurso pesimista, cuyo halago al arte lo lleva hasta una locación tan alta y suprema como a la ocupada por la filosofía, exhibe una predilección marcada por la exposición *artístico-musical*, entre todas las formas tradicionales del quehacer poético en general. He ahí que Schopenhauer pensaba que la *música*, por no trabajar con conceptos, correspondía a la expresión más pulcra e inmediata de la *voluntad*. Los conceptos, al igual que en la filosofía crítica de Kant, son considerados en el sistema schopenhaueriano como fuente de *interés y objetivación*, que sólo vienen a limitar la fuerza expresiva del *arte*. La poética (y sobre todo ella), la pintura, la escultórica y la arquitectónica son aquí comprendidas como modos más o menos figurativos del arte, que, por ende, guardan una mayor estrechez con el manejo conceptual para la elaboración de sus productos, en ellas, pues, las *ideas* se depositan a partir de representaciones claramente conceptuales, que violentan el carácter noumenal e inefable de la esencia de la existencia y el mundo. En consecuencia, el *arte más prístino y puro*, en cuanto deja fluir la expresión y comunicación de manera inmediata *desde la voluntad creadora a la voluntad oyente, que son una y la misma, es la música*. Precisamente, ésta, en la medida que no hace usos de herramientas conceptuales para alcanzar sus fines, proporciona una comunicabilidad directa a la *voluntad*<sup>98</sup>, y, en este sentido, no es más que la aproximación más sublime entre los hombre y la impoluta exhibición de las fluctuaciones patéticas que sufre nuestra *voluntad*, vale

---

<sup>98</sup> Nota: cabe llamar la atención aquí sobre un hecho empírico que todo sujeto cercano a un niño pequeño puede experimentar: ciertamente, el infante primerizo suele demostrar una impávida apatía ante gran parte de las formas artísticas en tanto éstas se le presentan, sobre todo en la medida que ellas contienen un componente conceptual sofisticado, así mientras más complejo es este elemento en la conformación de la obra (como, por ejemplo, en el caso de la poesía, donde alcanza su umbral) más notoria es dicha apatía; por el contrario, cuando este cariz conceptual va en disminución en niño parece tener alguna respuesta ante la obra (como puede darse, quizá, frente a una representación pictórica). Ahora bien, quienes se hayan percatado de esto, habrán notado con temprana claridad que la música parece ser el elemento más ligero y oportuno para estimular a los individuos más indefensos e incapaces de los primeros días, y que, para asombro del público que lo cuida y protege, las respuestas a tan exclusivo estímulo acaecen de forma casi inmediata.

decir, la expresión *puramente estética de la cosa en sí representada en las ideas*<sup>99</sup>.

En efecto, es esta concepción schopenhaueriana la que guía y determina el curso de las cavilaciones vertidas por Nietzsche en su primer escrito. En éste se nos propone una reflexión estética a partir de *dos instintos* que, desde la cima del desarrollo artístico griego clásico, configuraron las más apreciables producciones artísticas y el porvenir creador de occidente, aunque cada vez con una fuerza más apagada<sup>100</sup>. Esos *dos instintos*, caminando uno al lado del otro, son, justamente, el origen y motor de la elaboración, tan profunda como aparente, de la *tragedia ática griega*. Por un lado, se trata de un *instinto natural tendiente al encubrimiento aparente de los propósitos que guarda la naturaleza* para sus criaturas, los cuales no tienen en cuenta tanto al individuo y su bienestar<sup>101</sup> permanente como la preservación y el levantamiento de la especie. Así, este primer *instinto* toma prestada en el mundo griego antiguo la forma poético-divina de *Apolo*, quien representa las formas *figurativas del arte*, esto es, las tendencias propiamente representacionales de la *belleza* en él, como, verbigracia, lo son, en un sentido puro, la pictórica, la escultórica y la arquitectónica, y, en parte, la poética<sup>102</sup>. Pesan, con toda evidencia, en esta consideración primera aspectos definidos de dos vertientes filosóficas: *primero, la distinción schopenhaueriana entre las artes que utilizan el concepto, por ende, figurativas y representacionales, de aquellas que no lo hacen; segundo, la aleación kantiana entre el arte representacional y la*

---

<sup>99</sup> Nota: puede que podamos aseverar, inclusive, en lo que a este punto se refiere, que la modulación estrictamente *estética de las ideas* la hallamos únicamente en la *música*; mientras que en las otras artes observamos una ruda pendencia entre la razón y la voluntad, en la medida que aquélla se quiere representar de la manera más idónea el contenido que ésta alberga, quedando, sin embargo, siempre corta en sus intensiones. Muy distinto es el caso de la filosofía, - al menos para Schopenhauer -, en la medida que la fuerza que hace la razón sobre la voluntad es de suyo evidente y necesaria para allanar una exposición *sistemática, y no estética, de las ideas*. En este sentido, cabe preguntarse si *las ideas tiene en la música un carácter representativo, o, más bien, un cariz puramente patético-sentimental*.

<sup>100</sup> Nota: claro está, hasta la aparición de la obra wagneriana como expresión postrera de aquella propecta y suprema propuesta estética.

<sup>101</sup> Nota: huelga aquí apuntar cómo esta concepción de *la apariencia y la belleza* vuelve a surgir en un texto tan tardío como la *Genealogía de la moral*, en la cual (tercera parte) se reitera aquel halo esperanzador y arrebol que acompaña a la *belleza*, tomando prestada Nietzsche la definición de *belleza* anotada por Stendhal, a saber: *la belleza es una promesa de felicidad*.

<sup>102</sup> Nota: para ser más exactos su vertiente originariamente *épica e ingenua*, cuyo padre es Homero.

*belleza, en tanto ella, y no lo sublime, es susceptible de exhibición representativa y va acompañada de un sentimiento de entera conformidad y satisfacción.* Así, es el ojo solar de *Apolo* el que se satisface al percibir cada acaecimiento y fenómeno, aun el más terrible y abominable, envuelto en el áureo halo de una *belleza aparente* que todo lo justifica. El *instinto apolíneo* desplegado en las artes figurativas constituye la fuerza humana tendiente a la exaltación de las bondades (aparentes) de la vida, y, en general, a todas las fuerzas vivificantes en el hombre que sustentan el *principium individuationis*, vale decir, la primacía existencial del *sujeto* por encima de la *disolución del mismo en la vivencia del todo*. De esta guisa, a este *instinto* y ese despertar reluciente del *arte apolíneo* corresponde el estado fisiológico<sup>103</sup> de la *ensoñación*: los *estados oníricos* han de ser considerados aquí como la expresión fisiológica de las fuerzas artísticas humanas en general que posibilitan apreciar la existencia a través del caleidoscopio de la *bella apariencia*, y que, a la vez, inauguran el ejercicio creador representacional en cada individuo, en cuanto éste se experimenta en el *sueño* como creador de una realidad a él sobrevenida y en la que tanto lo profundamente desagradable como lo sencillamente gozoso aparecen revestidos de una alba *belleza*. En este respecto nos dice Nietzsche: “En el sueño fue donde, según Lucrecio, por vez primera se presentaron ante las almas de los hombres las espléndidas figuras de los dioses, en el sueño era donde el gran escultor veía la fascinante estructura corporal de seres sobrehumanos, y el poeta helénico, interrogado acerca de los secretos de la procreación poética, habría mencionado asimismo el sueño y habría dado una instrucción similar a la que da Hans Sachs en *Los maestros cantores*:

Amigo mío, esa es precisamente la obra del poeta,  
 el interpretar y observar sus sueños.  
 Creedme, la ilusión más verdadera del hombre  
 se le manifiesta en el sueño;  
 todo arte poético y toda poesía

---

<sup>103</sup> Nota: apréciense aquí la terminología netamente schopenhaueriana escogida por Nietzsche para esgrimir

no es más que interpretación de sueños que dicen la verdad”<sup>104</sup>

Por otro lado, el segundo *instinto* mana de las fuerzas disolutivas y destructivas que arrastra la existencia humana, cuya aparición poética en el mundo griego viene dada en la figura de *Dioniso*: dios de la insuficiencia *dolorida* que padece el epopto al experimentar, en un estado extático y *contradictorio*, la caída del *principium individuationis* y el sumergimiento alterado de su persona en la *indeterminabilidad unitaria del todo*, que luego lo empuja al *placer*. Tal *instinto*, completamente opuesto al anterior, adopta su manifestación *artística*, principalmente, en la *música* y en una parte importante de la *poesía*<sup>105</sup>, en cuanto éstas corresponden (y sobre todo la primera) a la exposición *afigurativa y melódica* de aquello que en la experiencia humana se vivencia como *lo no susceptible de representación* y, al mismo tiempo, *no como la apariencia inmediatamente satisfactoria que guarda la belleza*, sino que más bien como el reverso de ésta: la faz oculta y profunda de la vida, vale decir, *el dolor y la contradicción inefables como sentido más verídico de la existencia humana*. En este sentido, cabe hacer el paralelo, primero, con el sistema schopenhaueriano, en tanto las cavilaciones del joven Nietzsche se condicen con la visión pesimista para la cual hay una larga *primacía del dolor sobre el goce en la existencia*, esto es, en cuanto aquél es su médula y éste una vana apariencia, tan promisorio como ilusorio, y también en la medida de que se aboga por la *música* como expresión artística fidedigna de aquel *dolor y esa contradicción primordiales* en la naturaleza. En segundo lugar, podemos ver con cuanto dominio repercuten en este punto los resultados kantianos relativos a la *estética de lo sublime*, pues, en efecto, *el sentimiento dionisiaco, al igual que el de lo sublime, distínguese de cualquier otro por su irrepresentabilidad, en cuanto se halla ligado a una honda experiencia de la totalidad ontológica, además, por la violencia (dolor) inicial con que él se suscita y su inmediatamente posterior goce, y, lo más importante, porque constituye, en*

---

estos argumentos.

<sup>104</sup> Ibid., sección uno, pág. 42.

<sup>105</sup> Nota: específicamente la *lirica*, cuyo padre es *Arquíloco*, y luego la poética en la canción popular, cuya sonoridad marcada y dominante viene a determinar el elemento propiamente literario.

cuanto contradicción, la profundísima revelación de la esencia de la existencia y el mundo. No está demás advertir ya en este momento cómo también, y principalmente, es esta consideración *contradictoria* y, por qué no decirlo, *irracional*<sup>106</sup>, - puesto que aun para Kant *lo sublime* nos devela la *base irracional de la razón* -, la que servirá a Nietzsche para explicar luenga y mordazmente su *axiología*, gozne de todos sus escritos de madurez, no obstante, la necesaria explicitación de esta ulterior cuestión la postergamos aquí para la siguiente sección. Ahora bien, es la *embriaguez* el paralelo fisiológico de este *sentimiento dionisiaco* por medio del cual parecen romperse las barreras procedentes del *principium individuationis* y que reúne a los hombres en una comunión extasiada, que derroca las determinaciones sociales, haciéndolos iguales, sólo hombres, y que encontró su expresión religiosa en *los misterios eléusicos y las bacanales* celebrados por los antiguos griegos en honor a Dioniso.

Se le reclamará, tal vez, a Nietzsche el enlazar *lo dionisiaco y la música*, haciendo caso omiso al hecho de que fueron los mismos griegos quienes vieron en la figura olímpica de *Apolo* la fuente inspiradora de *la musicalidad de los sonidos*. Empero, este reclamo será siempre huero mientras no se reconozca, - como lo señala el propio Nietzsche -, que el hontanar *apolíneo de la música* corresponde a una mera forma *rítmica y arquitectónica* de la misma, siempre limitada por las luminosidad de las reglas sonoras dispensadas por los artistas servidores de *Apolo* y que se reflejaban, por ejemplo, en la firme y monótona estructura de las obras destinadas a instrumentos como la cítara; en cambio, únicamente *el estro báquico* es capaz de imprimir el verdadero *espíritu de la música en la obra*, espíritu que se deja expresar a través del capricho y la potencia

---

<sup>106</sup> Nota: palmariamente, la fuerza que tiene *lo irracional* en el pensamiento nietzscheano es, con muchísimo, mayor y más evidente que en el sistema crítico de Kant, y esto inclusive en este momento inicial de la filosofía dionisiaca, debido a la profunda influencia que tiene Schopenhauer sobre ésta, quien con antelación se había ocupado rigurosamente de dar ese vuelco trascendental a la filosofía hacia la consideración de *lo irracional como esencia de la voluntad* (instintos), materia de la que Kant nunca quiso hacerse cargo por ceguera o temor a desmoronar el edificio cristiano. Esa concepción *irracionalista de la voluntad* legada por Schopenhauer es, en un comienzo, abiertamente aceptada por Nietzsche y después, si se trata de medir el peso que puede tener el elemento *irracional y contradictorio de las voliciones como principio explicativo filosófico*, ampliamente superada, llevándola quizá a su extremo.

extasiante de la *libre armonía* y los *violentos estruendos*<sup>107</sup> que prorrumpen en la *voluntad*. Por lo demás, puede explicarse el hecho de que los griegos asociaran la *música a la figura solar de Apolo*, y no tan notoriamente a *Dioniso*, al menos en un comienzo, en virtud de la *anterioridad histórica con que apareció en la antigua Grecia el culto al primer dios y su prudencia*, unilateralidad de dicha asociación que *más tarde* se vio removida por las *huestes menádicas que, provenientes de la milenaria Asia, introdujeron en el mundo heleno, para perplejidad de los sirvientes apolíneos y como una telúrica revolución, el desenfreno báquico manifestado en los ditirambos dionisíacos*.

A todas luces, sería una crasa equivocación tomar por definitiva y terminante esta clara distinción que, como una sima, se interpone entre *los instintos de lo dionisíaco y lo apolíneo*. Ambos *instintos*, en cuanto dos polos constitutivos de la existencia humana y la experiencia del mundo, son comprendidos por el joven Nietzsche como las dos caras de una vida unitaria que, como una modalidad más de la ley de los opuesto (frío-calor, pequeñez-grandeza, humedad-sequedad, etc.) que se desenvuelve en la naturaleza, es vivenciada como íntima unificación de ellas. En efecto, *el verdadero sentido y justificación de la existencia no llega a inteligirse, pues, más que por vía de una visión que sea capaz de reunir perfectamente estos dos aspectos fundamentales, y que Nietzsche bautiza bajo el nombre de la concepción trágica de la vida y el mundo*. Con todo, es *la tragedia ática*, cuyos más geniales exponentes los reconocemos en Esquilo y Sófocles, la que exhibió por vez primera en el mundo occidental aquel poderoso conocimiento del cual Nietzsche es el heraldo más célebre en la modernidad filosófica. El origen de la *tragedia ática* viene dado,- según el pensador alemán -, por el irresistible influjo de *las fuerzas dionisíacas en la cultura griega*, cuya exposición artística prístina fue *el ditirambo*, que luego se transformó

---

<sup>107</sup> Nota: es de urgencia indicar aquí cómo justamente el *arte romántico*, especialmente en su modalidad musical, se caracteriza por esa estridencia de la que en este punto se hace alusión y que, generalmente, viene a manifestar *la fuerza y contradicción de las pasiones y los sentimientos humanos*. Así, solemos experimentar en solitarias sesiones de Beethoven, Chopin, o Wagner (por nombrar algunos genios musicales), bien en afanosas lecturas de Byron, Goethe o Baudelaire (y aun el mismo Nietzsche, piénsese, por ejemplo, en su *Zaratustra*), u otras actividades en las que practicamos con delicia nuestro juicio esas supremas zozobras.

en la estructura básica de la *poesía trágica*, a saber: *el coro báquico*. Para disgusto de los peripatéticos, el *coro* no sería la representación artística de el asidero moral y político del pueblo griego, ni tampoco, como lo quiere A.W. Schlegel, el símbolo del espectador ideal<sup>108</sup>; antes bien, - dice Nietzsche -, “Una intuición infinitamente más valiosa sobre el significado del coro nos la había dado a conocer ya, en el famoso prólogo de *La novia de Mesina*, Schiller, el cual considera el coro como un muro viviente y tendido por la tragedia a su alrededor para aislarse nítidamente del mundo real y preservar su suelo ideal y su libertad poética.”<sup>109</sup> En esta dirección, *el coro, conformado por satíricos bailarines que ondean al compás del ditirambo, constituye el mar indefinido de los seguidores embriagados, doloridos y gozosos de Dioniso que proyectan fuera de sí la escena trágica, la cual se alza encendida por el conocimiento pesimista de Sileno que pregona la urgencia de la muerte; pero, al mismo tiempo, aquella proyección obra como elemento figurativo por la cual la representación teatral de la esencia de la existencia adquiere un cariz apolíneo, que viene a justificar, con el velo de la belleza, el mísero curso de la vida*. Esta es, finalmente, no sólo la interpretación que Nietzsche hace de la *tragedia ática*, como máxima expresión del *arte*, sino que también, y esto es lo principal, *la emergencia primera de su pensamiento trágico*, que en un comienzo levanta al quehacer *artístico trágico como la justificación metafísica de la existencia y que se iza muy por encima del valor optimista de la teoría, visión ésta que perdura parcialmente hasta la madurez de la obra nietzscheana, en la medida que mantiene el valor estético de lo trágico como piedra angular de cada lucubración, pero que con el paso del tiempo se despoja enteramente de sus vestiduras metafísicas, que habían ligado en un inicio la*

---

<sup>108</sup> Nota: lo primero por cuanto aquella apreciación de Aristóteles está plagada, - según Nietzsche -, por el fulminante recurso ético y político socrático-platónico, disonante, en cualquier caso, a la concepción global de la existencia propia del *pueblo clásico griego*, el cual hizo notar su disgusto frente a Sócrates ajusticiándolo y de quien encontramos ácido escarnio y profundo desdén en la obra de Aristófanes. Lo segundo es despedido por razones palmariamente kantianas, a saber: Nietzsche alega a Schlegel que el *coro* se hace, a cada instante, partícipe de las pasiones que inundan los corazones de los *personajes trágicos*, sin que pueda ser concebido, por consiguiente, como *público estético ideal, esto es, desinteresado ante la obra de arte*.

<sup>109</sup> Ibid., sección siete, pág. 78.

*filosofía de Nietzsche al pensamiento schopenhaueriano, y a la vez, pero con menos fuerza, al kantiano*<sup>110</sup>.

Por último, es menester apuntar que, en este primer paso como filósofo, Nietzsche nos plantea tempranamente una cuestión sustancial que será sostenida y cada vez más pulida por él hasta su vejez: *la total oposición entre los valores estéticos que sustentan al pensamiento trágico y los valores morales que cimientan el idealismo metafísico fundado por Sócrates*. “Las dos innovaciones decisivas del libro son, por una parte, la comprensión de lo que fue el fenómeno *dionisiaco* entre los griegos. Este libro ofrece el primer estudio psicológico del mismo, ve en él la raíz única de todo el arte griego. Por otra parte, la comprensión del movimiento socrático. Pro primera vez se considera a Sócrates como instrumento de la disolución griega, como un decadente característico. La ‘racionalidad’ *contra* el instinto, la racionalidad a toda costa, como fuerza peligrosa que socava la vida.”<sup>111</sup>

### C. Tránsito de la estética a la axiología nietzscheanas.

*El nacimiento de la tragedia* proporciona, como hemos acabado de mostrar, el gozne sobre el cual gira la completa obra nietzscheana: *la antítesis entre los valores de la visión trágica del mundo y la existencia, concepción florecida como la más bella y sublime de las flores de la cultura griega clásica y, en todo caso, expresión de su tan estimable grandeza; y los valores netamente morales que fueron alzados, para despecho y continuo decaimiento de la antigua Grecia, por Sócrates, quien osó, por vez primera, propalar el primado de la teoría por sobre el arte poético (en general), en cuanto sendero que nos conduce hasta la verdad.*

---

<sup>110</sup> Nota: huelga señalar que, sin embargo, aquella primacía del arte sobre la ciencia se ve levemente removida en algunas obras temporalmente intermedias de Nietzsche, como, por ejemplo, en *La ciencia jovial y Humano demasiado humano*; pero que termina siendo completamente recobrada en su *Así habló Zaratustra*, en el cual el mismo filósofo, presentándose a sí como artista, reconoce el néctar más álgido de sus pensamientos: el ideal del superhombres, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo.

<sup>111</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (cómo se llega a ser lo que se es), editorial Clásicos de siempre, estudio preliminar por Enrique López Castellón, traducción por Francisco Javier Carretero Moreno, España, 1998, Por qué escribo libros tan buenos, pág. 90.

Ahora bien, la primera interpretación nietzscheana de tal cuestión está contaminada, - como el mismo pensador lo reconoce -, por el impetuoso influjo de la metafísica pesimista. De ahí que la lectura inicial del fenómeno axiológico de contraposición absoluta entre la concepción filosófico-teórica de Sócrates y la visión poético-trágica de los artistas clásicos más destacados (Sófocles, Esquilo, Scopas, Praxíteles, entre otros) se establezca como la completa oposición entre *pesimismo y optimismo*. Efectivamente, en esta etapa del albor del pensamiento trágico de Nietzsche se nos postula: por una parte, que la *visión trágica de la existencia y el mundo* proporcionada por los griegos clásicos, en cuanto concepción propiamente poética, está enteramente emparentada con *el pesimismo schopenhaueriano* y, por lo tanto, con *el romanticismo expuesto por Wagner*, en cuyo gozne titila el planteamiento de que solamente el arte, a través del conocimiento que se derrama en sus obras, constituye *la justificación metafísica de la existencia*, en cuanto regazo de *consuelo* para el abatimiento que padece el individuo ante la miseria y la ignominia que trasuntan la vida; y, por otra, se nos enseña por qué hemos de relacionar *el surgimiento de la filosofía socrática* con el *ocaso del período clásico*, y con ello de la visión trágica, con el alzamiento del *racionalismo teórico* y, por último, con la aparición de la *concepción optimista de la existencia humana*, que no descansa más que en *valores morales absolutos*. En consecuencia, nos tropezamos con el sostenimiento de la oposición entre el idealismo pesimista y el idealismo optimista, este último tradicionalmente ligado a la filosofía platónica y al cristianismo.

*La oposición entre Sócrates y la tragedia* viene a exponerse sobre la base de diversos antecedentes: primero, “Con mucha frecuencia se le presentaba en los sueños, como él cuenta en la cárcel a sus amigos, una y la misma aparición, que siempre le decía igual cosa: “¡Sócrates, cultiva la música!”<sup>112</sup>. hasta sus últimos días Sócrates se tranquilizaba con la opinión de que su filosofía es el arte supremo de las musas, y no cree que una divinidad le invite a cultivar aquella

---

<sup>112</sup> Véase Platón, *Fedón*, 60 e.

“música vulgar, popular”<sup>113</sup>. Finalmente, en la cárcel, para descargar del todo su conciencia moral, decídese a cultivar también aquella música tampoco apreciada por él. (...) Aquella frase dicha por la aparición onírica socrática es el único signo de una perplejidad acerca de los límites de la naturaleza lógica: ¿acaso ocurre – así tenía él que preguntarse – que lo incomprensible para mí no es ya también lo ininteligible sin más? ¿Acaso hay un reino de sabiduría del cual está desterrado el lógico? ¿Acaso el arte es un correlato y un suplemento necesarios de la ciencia?”<sup>114</sup> Queda así descrita por el mismo Nietzsche la animadversión que Sócrates sentía en su pecho ante los *irracionales arrebatos de aquella música popular, que no es otra que la dionisiaca*, y que, ciertamente, no es susceptible de sistematizar bajo el estatuto lógico y moral de la filosofía que aquél fundó, que si bien rinde honores a Febo, jamás reúne sus fuerzas para introducirse en la sabiduría báquica enseñada por Sileno.

En segundo lugar, aquella incompreensión absoluta que impidió a Sócrates, y para preocupación de él, el cultivo del *arte musical dionisiaco* significó, a fin de cuentas, su pleno distanciamiento y rauda oposición a la estética y los conocimientos que dimanaban de la *tragedia ática*. Hemos develado con antelación que fue el *coro báquico*, cuyo portavoz es el conjunto *indefinido y danzarín de sátiros*, el *origen primero de la obra trágica poético-musical*, en la medida que introdujo el *ditirambo yámbico a su núcleo*. Ahora bien, *el conocimiento trágico* enseña todo el poderío oculto de una sabiduría acerca de *lo irracional e instintivo*, la cual encontró un frontón colosal y una repulsa mayestática en el pensamiento de Sócrates y en la obra de su amigo y discípulo Eurípides. Esta relación, tan desconocida como obviada por el mundo moderno, queda iluminada por las insinuaciones de Aristófanes, reafirmada por el oráculo pítico<sup>115</sup>, en cuanto cultivaban ambos una misma forma de conocimiento, y demostrada en los gravitantes giros estéticos que el artista imprimió en la poesía a fin de

---

<sup>113</sup> Véase Platón, *Fedón*, 61 a.

<sup>114</sup> Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, sección catorce, págs. 129 y 130.

<sup>115</sup> Nota: recuérdese que el oráculo apolíneo nombra a Sócrates como el hombre más sabio entre los griegos, seguido del gran poeta, Eurípides.

revolucionarla para siempre, y que respondían al profundo disgusto y a una intransigente incompreensión ante la *tragedia ática* elaborada por Sófocles y Esquilo. En esta dirección asegura Nietzsche: “Nosotros sabemos cuál fue el único género que fue comprendido por el – refiriéndose a Sócrates –, la *fábula esópica*<sup>116</sup><sup>117</sup>, y por qué atenta abiertamente contra la *tragedia* considerándola junto al arte de la limpieza y la cocina<sup>118</sup>, en tanto aquella aparecía ante él como una sabiduría vana tejida sobre el *yugo* de los *sentidos* y los instintos.

En tercer y último lugar, habrían sido tales aprensiones las que empujaron a Sócrates a crear un *saber filosófico teórico, abstracto y suprasensible*, como base para toda *metafísica* occidental venidera y *para despecho de lo animal, salvaje, irracional e instintivo que contiene la visión trágico-dionisiaca del mundo y la existencia*. El escarnio de Aristófanes sirve a Nietzsche como prueba de aquella contraposición:

¡Salud a aquel que *no* le gusta  
sentarse junto a Sócrates y hablar con él,  
a quien no condena el arte de las musas  
y no mira desde arriba con desprecio  
lo más elevado de la tragedia!  
Pues vana necesidad es  
aplicar un celo ocioso  
a discursos vacíos  
y quimeras abstractas<sup>119</sup>

Empero, a la sazón el joven Nietzsche, sumamente influenciado por Schopenhauer y Wagner, no es capaz de exponer todavía su radical y definitiva

---

<sup>116</sup> Véase Platón, *Fedón*, 60 d.

<sup>117</sup> Ibid., pág. 125.

<sup>118</sup> Véase Platón, *Las leyes*, 245 a-c.

<sup>119</sup> Nota: extracto sacado de *Las ranas* (versos 1491-1499) de Aristófanes por Nietzsche para su ensayo que lleva por título *Sócrates y la tragedia*, y que encontramos al término de la versión citada de *El nacimiento de la tragedia*.

postura, según la cual *la visión trágica no sólo se opone a la metafísica optimista exhibida por vez primera y con toda claridad en el socratismo de Platón, sino que a todo idealismo metafísico posterior, aun al pesimista.*

Lo que desde la óptica del Nietzsche maduro se viene a indicar, tanto en su tardío prefacio a *El nacimiento de la tragedia*, y que lleva por nombre *Ensayo crítico*, como en su *Ecce homo*, al reflexionar sobre el verdadero valor de su obra primera, es, por un lado, la autocrítica menesterosa a aquella obra suya en que cobra vida la más deleznable salvación de la *metafísica pesimista*, esto es, la pueril susceptibilidad en la que se vio envuelto y que le impulsaron a articular su pensamiento *dionisiaco* con herramientas cada vez equivocadas, inocuas para presentar el íntimo sentido *menádico* de su visión, que no podía deparar más que con una gigantesca risotada ante todo racionalismo metafísico. No por nada él mismo nos dice : “¡Cuánto lamento ahora el que no tuviese yo entonces el valor (¿o la inmodestia?) de permitirme, en todos los sentidos, un *lenguaje propio* para expresar unas intuiciones y osadías tan propias, - el que intentase expresar penosamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, unas valoraciones extrañas y nuevas, que iban radicalmente en contra tanto del espíritu de Kant y de Schopenhauer como de su gusto!”<sup>120</sup> He aquí que Nietzsche reconoce un influjo kantiano, pero que no es, en caso alguno, el postulado por nosotros, pues aquí solamente se trata de un atado conceptual kantiano-schopenhaueriano, siempre desechable, que así como obnubiló la claridad de su pensamiento, también arrastró meras minucias y ornamentos superficiales hasta la médula de su concepción. La relación que nosotros hemos postulado entre Kant y Nietzsche no es esa ciertamente, sino aquella por la cual podemos visualizar un enlace entre *lo sublime kantiano* y *lo dionisiaco nietzscheano*. En efecto, y como más arriba hemos mostrado, en ambas ópticas se enseña la *contradicción como aspecto irracional fundamental del hombre y que surge en cuanto éste aprehende la totalidad y médula del mundo y la existencia*. Así pues, esta relación que proponemos no queda socavada en lo absoluto por las declaraciones

---

<sup>120</sup> Ibid., *Ensayo de crítica*, pág. 34.

nietzscheanas, sino que permanecen intactas en aquella consideración acerca del carácter *psicológico de lo báquico* por el cual es plausible que su manifestación se de en un *grito de júbilo (placer) alimentado por un inmenso dolor, o bien del gemido desgarrador (dolor) nutrido por un altísimo placer, y el rasgo inefable y alógicas que tales vivencias comportan*. Ahora, el blasón propiamente metafísico pesimista que Nietzsche expone en su primer texto viene a revelarse en aquella condición *consoladora* que Schopenhauer había propuesto con anterioridad para comprender la *tragedia*, cuyo único fin es entregar un antídoto narcótico aparente al malestar ocasionado por la adquisición de aquella sabiduría terrible de que la existencia está plagada de *dolor*.

Por otro lado, es en esa autocrítica donde se reconoce el germen de aquello que eclipsó, en parte, la presentación inicial del *pensamiento trágico* de Nietzsche, a saber: la visión pesimista explanada por Schopenhauer, y cuyo gozne era *la sustancialidad de la voluntad*, asienta una *moral* que descansa sobre la interpretación *metafísica del sentimiento de compasión*, por medio de la cual se nos explica cómo tal sentimiento constituye *la superación del principium individuationis* sobre el que se sostiene el edificio teórico. *La compasión*, en cuanto *supresión y traspaso del principium individuationis*, no acontece más que cuando el sujeto es capaz de vislumbrar y sentir, más allá de la experiencia, que *el dolor padecido por otro es también suyo*. Así, *ese padecer con (compasión)* implica el reconocimiento ético por parte de la persona de que ella, en cuanto *cosa en sí (voluntad)*, está no tan sólo en los otros sujetos, sino que en todas las cosas. Ahora bien, dicha concepción pesimista, cuya declaración y proclama se trasluce en *El nacimiento de la tragedia* y otros escritos iniciales, acaba siendo no solamente abandonada, sino que, a la vez, incansablemente castigada por la fúlgida crítica de Nietzsche, que descubre en aquella *moral de la compasión* el tósigo decadente de la filosofía idealista moderna. Es, precisamente, esta consideración la que le hace posible reunir bajo un mismo estatuto tanto a la filosofía cristiana y la sabiduría pesimista, y comprenderlas a la luz de un pensamiento que *enriquece el concepto irracional de la voluntad y que pone a su*

*base los instintos animales como principio explicativo de la conducta y las creaciones humanas. En esta dirección, que corresponde a la visión trágica depurada y definitiva, ambas doctrinas, en cuanto pregoneras de la compasión universal, son juzgadas por Nietzsche como productos de una forma de vida decadente, cuya proyección filosófica no es otra cosa la defensa de ésta a través de la sublimación de las inclinaciones de propia renuncia, violentación espiritual y desapego al cuerpo, la salud y al valor de los instintos naturales, los que corresponden, en su conjunto, al principio de determinación irracional e inconsciente de la voluntad y el propulsor de toda forma rebozante de vida sana.*

En consecuencia, el tránsito efectuado por el pensamiento de Nietzsche que va desde la *forma primigenia de la visión trágica*, allanada en *El nacimiento de la tragedia*, hasta su *modificación y establecimiento definitivos* se consuma en el momento en que el pensador reniega de la filosofía pesimista y de las influencias wagneriana e idealista en general, que hubieron ejercido, en un principio, un entorpecimiento intolerable sobre su más íntima intuición, en la cual pervive incólume *el néctar trágico-dionisíaco* y que lo impulsa a plantearse como el más fiero paladín *del antiidealismo y del anticristianismo*, todo lo cual queda manifiestamente justificado en obras posteriores como: *Aurora, El caminante y su sombra, Humano demasiado humano, El crepúsculo de los ídolos, Más allá del bien y el mal, Así habló Zaratustra, Genealogía de la moral, Ecce homo y La voluntad de poder*, entre otros. El giro más importante introducido por Nietzsche en el quehacer filosófico es, sin lugar a dudas, *poner a la base de su análisis no tanto valores morales cuya validez dimana de la fuerza lógica de la razón*<sup>121</sup>; sino que, por el contrario, *valores estéticos, esto es, criterios de placer y displacer que rechazan la formalidad lógica y que, por ende, contienen un principio contradictorio, que es lo propiamente dionisíaco*. Así pues, Nietzsche desarrolla una *filosofía del desenmascaramiento y el martillo* que las emprende contra toda metafísica, crítica desde la cual emergen los siguientes y nuevos problemas:

- a) *La cuestión sobre la naturaleza y fuente del pesimismo griego, que no sería, en todo caso, un pesimismo idealista, sino aristocrático, y su relación opositiva con el socratismo y toda modalidad posterior de idealismo, vale decir, “¿Qué significa, vista con la óptica de la vida, la moral?”<sup>122</sup>*
- b) *“el problema de la ciencia misma – la ciencia concebida por vez primera como problemática, como discutible. (...) Construido nada más que a base de vivencias propias prematuras y demasiado verdes, todas las cuales estaban junto al umbral de lo comunicable, colocado en el terreno del arte – pues el problema de la ciencia no puede ser conocido en el terreno de la ciencia...”<sup>123</sup>*
- c) *E problema psicológico, cultural e histórico de lo dionisiaco, “el problema de que aquí hay un problema, - y de que, ahora y antes, mientras no tengamos una respuesta a la pregunta ‘¿qué es lo dionisiaco?’, los griegos continúan siendo completamente desconocidos e inimaginables...”<sup>124</sup>*

En todo caso, se trata de aquella innovadora, pero discutible tesis, - por lo que tiene de adulator frente al hombre griego, levantándolo casi más allá del hombre mismo<sup>125</sup> -, esgrimida en su *Genealogía de la moral* y que nos propone la total oposición entre – como el filósofo las llama – *una moral aristocrática y una moral de esclavos*, donde la una nace de la *autoafirmación*, - o, para utilizar una terminología kantiana, el contento con el propio estado, esto es, felicidad personal – de los individuos poderosos (esto es, físicamente bien constituidos y de alto rango social), mientras que la otra tiene su génesis en *sentimiento negativo y*

---

<sup>121</sup> Nota: tal y como lo intento hacer por primera vez el socratismo expuesto por Platón, y de ahí en adelante reinaugurado innumeradas veces por la metafísica idealista.

<sup>122</sup> Ibid., *Ensayo de crítica*, pág. 31 (la cursiva es, en su mayoría, nuestra).

<sup>123</sup> Ibid., *Ensayo de crítica*, pág. 27 (la cursiva es, en su mayoría, nuestra).

<sup>124</sup> Ibid., *Ensayo de crítica*, pág. 29 (la cursiva es, en su mayoría, nuestra).

<sup>125</sup> Nota: nos referimos a aquella tesis nietzscheana en la que se plantea como origen psicológico del fenómeno cultural de la tragedia ática una forma de vida extraordinaria, tan saludable como boyante, que experimentó la *carencia más extraña: la carencia de dolor*, por la cual los hombres griegos se vieron movidos a crearse un espectáculo atroz y bello a la vez, para alimentar su más alto *goce*. Ahora, tildamos de discutible tal tesis por el sólo hecho de que solemos asimilar de manera directa *el dolor a la carencia*, con lo cual una *carencia de dolor* viene a ser absurdo, y, por otra parte, porque no logramos imaginar una persona, y menos un pueblo completo, que no se vea profundamente afectada por la vívida experiencia del *dolor*.

*pasivo de la inversión de los valores aristocráticos, para propio consuelo de un estado deplorable.* No nos inmiscuiremos aquí, empero, en las vicisitudes que aquellas dos formas de valorar, supuestas por Nietzsche, sufrieron a lo largo de la historia del mundo occidental, pues únicamente pretendemos evidenciar el nexo entre la estética y la axiología nietzscheanas, labor enteramente realizada, hasta aquí baste con lo dicho.

### Observaciones generales

#### ♣1

“De hecho el libro entero no conoce, detrás de todo acontecer, más que un sentido y un ultra-sentido de artista, - un ‘dios’, si se quiere, pero, desde luego, tan sólo un dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía idénticos, un dios-artista que, creando mundos, se desembaraza de la *necesidad* implicada en la plenitud y la *sobre plenitud*, del *sufrimiento* de las antítesis en él acumuladas.”<sup>126</sup> La comprensión de esta reflexión brindada por Nietzsche requiere de una meditación que atraviese por terrenos estéticos y axiológicos que aquí nos disponemos a hacer con brevedad. La caracterización, tan antigua como compartida, del dios artista la podemos encontrar también, y con toda claridad, dentro de los postulados kantianos presentes en la *Crítica del Juicio*. Sin embargo, esa presentación kantiana, que tiene bajo sus pies el *concepto fundamental de una voluntad racional*, se prende del idealismo trascendental como una premisa más a favor de la *moral*: efectivamente, y de acuerdo a aquella obra de Kant, se nos aparece la figura divina como *un artista que ha insuflado en su creación el orden y la finalidad*

---

<sup>126</sup> Ibid., *Ensayo de crítica*, pág. 32.

*suprema – o, si se quieren utilizar términos kantianos, el fin final - de la moralidad. Como sabemos, es esta condición moral de la existencia y el mundo la que busca socavar Nietzsche, anteponiendo a aquella noción racional de la voluntad, que previamente había sido remecida por Schopenhauer, una concepción enteramente irracional de la voluntad, que no es más que la expresión de instintos inconscientes de origen animal, instintos que constituyen el principio motor de toda doctrina moral y por medio de la cual aquéllos pretenden reafirmar, solapadamente, su valor. En consecuencia, el valor racional y lógico que nos dispensa cualquiera doctrina moral es para Nietzsche el sucedáneo superficial y retórico de un valor estético, natural e instintivo que anhela imponerse.*



Cabe destacar cuán diferentemente vemos aproximarse tanto a Kant como Nietzsche a la *sentimiento de respeto*, en cuanto *noción y vivencia clave para la moral*. Hemos señalado con cuanta pericia y astucia evitó Kant, por todos los medios, asociar directamente *el sentimiento de respeto al temor*, en aras de preservar *la autonomía racional del sujeto*. En efecto, *relacionar directamente el sentimiento de respeto al temor, - y, por qué no decirlo, a una cierta violencia ejercida contra la persona que alberga tal sentimiento -, implica, en la medida que nos movemos entorno a la moral, despedazar el carácter autónomo de los imperativos morales, empujándonos a pensarlos como imperativos que son impuestos al individuo por una exterioridad social*. Esta interpretación nietzscheana de la cuestión guarda, pues, una relación belicosa frente a los postulados morales esgrimidos por Kant. De acuerdo a lo expuesto por Nietzsche en su *Genealogía de la moral*, aquellos sentimientos morales, tales como *la culpa y el respeto*, que son característicos de una cultura occidental moderna modelada largamente por imperativos morales (principalmente los cristianos), tienen su génesis en el necesario y paulatino *moldeamiento que ha venido ejerciendo, desde los tiempos más remotos, la vida civilizada*, que requiere de normas que salvaguarden el orden social, *sobre el primitivo hombre salvaje y la barbaridad de*

*sus inclinaciones.* La tesis nietzscheana nos advierte que dicho *moldeamiento*, indicado por el filósofo por medio de los términos '*espiritualización*' e '*interiorización*', ha constituido uno de los más prolongados y lentos sucesos históricos sufridos por la humanidad y cuyo resultado actual se debe a un *cruel y violento aleccionamiento mnemotécnico a través del cual los individuos han aprendido a reprimir, inconsciente y gradualmente, los más diversos apetitos naturales e incivilizados (salvajes)*. Estas inclinaciones salvajes responden, de acuerdo a la tesis de Nietzsche, *al hecho psicológico de que los actos de crueldad, esto es, de provocar en otros violentamente un dolor para la satisfacción de un placer natural*, razón por la cual tales inclinaciones suelen asociarse con prácticas violentas incongruentes con la disciplina civilizada.

Ahora bien, *la moralización del hombre*, vale decir, el proceso histórico en el que *el animal humano salvaje fue domesticado hasta conseguir la civilización de su conducta*, corresponde a la *modificación del sentido del principio de placer en la crueldad* recién expuesto. De esta manera, *la moralización humana*, en cuanto represión de la *exteriorización* de los instintos salvajes, corresponde a *la acción de violencia interior (espiritual)* a través de la cual viene a reforzarse aquella vieja represión de la más pura animalidad humana y que, en cuanto herramienta mnemotécnica que aplica el principio de crueldad, *proporciona placer en el acto psicológico de infligirse a sí mismo dolor*, produciendo y petrificando *los sentimientos de placer y dolor*. Baste para argumentar a favor de la tesis de Nietzsche poner como antecedente de esto aquellas prácticas ascéticas, cuales la autoflagelación, la castidad, el ayuno y los castigos físicos y espirituales diarios, que tiene por objetivo realzar el carácter *moral del individuo* con arreglo a un desapego, cuando no desprecio absoluto, por el cuerpo y sus inclinaciones más naturales.

Es plausible quizá sostener, tal como lo hace Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, que, a pesar del intento nuestro de establecer una relación entre Nietzsche y Kant por vía estética, al interior del *pensamiento trágico el sujeto kantiano parece periclitar*. La lectura de Foucault entorno al breve texto nietzscheano titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, nos lleva a pensar hasta qué punto Nietzsche avanzó con su hondísima crítica de la filosofía moderna. En efecto, es posible interpretar el comienzo de aquel ensayo de Nietzsche como *la negación del apriorismo de las intuiciones puras*, en tanto allí se nos plantea *la inalterada e impávida pervivencia de la realidad con posteridad a la existencia de la especie humana*. Asimismo, y como encontramos expuesto en el párrafo 333 de *La ciencia jovial*, Nietzsche nos entrega su *concepción de la razón como efecto superficial y producto de la depuración de los instintos*. Toda razón, todo argumento viene a ser, pues, meramente *la primacía que ha ejercido, inconscientemente, un instinto sobre otros*, y que aparece como aquella floración superficial y *racional* evidente, pero por debajo de la cual hallamos, como su *causa, el enfrentamiento incesante entre diversos instintos* que se alzan en lid para predominar en la dirección de la *voluntad*. Así pues, asistimos en la filosofía de Nietzsche a una radical anteposición de una *voluntad irracional*, como médula de lo humano, frente a *la superficialidad de la razón*.

### Epílogo.

Sin lugar a dudas, este largo trayecto ha revelado cuánta claridad y resplandeciente razón albergó esa intuición nuestra, desde la cual rescatamos la hipótesis nuclear de esta investigación. Se nos alegrará quizá, sin embargo, cuán poco exacta y poco científica ha sido el modo de formular tal hipótesis, y, en consecuencia, cuán antojadiza pueda ser. Mas, es menester tener en cuenta que el asunto central que aquí nos ocupó no fue en caso alguno analizar el fundamento filosófico de toda especulación, sino que, en todo caso, se trataba de una cuestión completamente desigual y que se movía, alternadamente, tanto por las laderas de la *estética* como por los senderos de la *axiología*. En consecuencia, nos la habíamos desde un comienzo con un problema que, por su propia naturaleza, tiende a escapar de las cadenas lógicas de la razón y que, por ende, nos obligaba, una y otra vez, a sumergirnos en los abismos *inefables*, - tal como lo declaran Kant y Nietzsche -, del ser humano y de los *criterios estéticos de placer y dolor que sustentan a la axiología y a la moral*. En esta dirección, y habiendo hecho las aclaraciones pertinentes, vemos con satisfacción moderada cómo la empresa desarrollada nos ha permitido demostrar con largueza aquello que tempranamente advertíamos en nuestra hipótesis. Así pues, si, por un lado, queda con este trabajo patentizado el influjo que imprimió el pensamiento kantiano en la filosofía de Nietzsche, influjo que, por cierto, no se agota en la mera exposición inicial de la visión trágica explanada en *El nacimiento de la tragedia*, sino que se

extiende, a través de variopintas formulaciones y reformulaciones, en la entera bibliografía nietzscheana, en tanto en ella ocupa un lugar principal el problema fundamental relativo a *qué es lo dionisíaco*; por otro, esta investigación deja abierta la discusión acerca del estatuto de validez que podemos otorgar a los *criterios morales*, en cuanto éstos se nos suelen presentar ligados a la *razón*, y, a la vez, nos empuja a reflexionar entorno al carácter fundamental del *juicios estéticos*, en cuanto nos brindan *criterios de placer y dolor como sostén de toda valoración*. Por consiguiente, la pregunta que trasunta esta lucubración es: ¿es posible, acaso, reconocer en tales criterios estéticos de la valoración un carácter *apriorístico*, esto es, tienen o no los valores morales un cariz eminentemente *suprasensible*, o, si se prefiere, *metafísico*; o bien corresponden a un complejo producto de la *sensibilidad*, o, si se prefiere, del *cuerpo*?

Esperamos, por lo demás, que haya causado perplejidad la osadía nuestra de permitimos establecer la asociación entre Kant y Nietzsche en un punto tan extravagante, a saber: *lo dionisíaco*. Nadie, - ni siquiera nosotros -, habría pretendido anteriormente enlazar la filosofía kantiana a un elemento tan contrario, tan atentatorio contra el sistema trascendental como lo es el carácter dionisíaco del pensamiento trágico, más todavía cuando el mismo Nietzsche lo levanta como el estandarte contra todo idealismo. Esta asociación no se debe entender, sin embargo, como si quisiéramos demostrar que ya en Kant estaba vívida la visión dionisíaca de la existencia y el mundo, intento que, de seguro, violentaría toda sensatez; antes bien, con tal anexión señalamos únicamente *cómo Kant había develado con antelación a Nietzsche el íntimo rasgo contradictorio del ser humano y cómo, a su vez, tal consideración se imprimió en la corriente romántica posterior, de la cual Nietzsche, quiéralo o no, es partícipe en gran medida*.

Ahora bien, lo que viene a explicar y dilucidar enteramente aquel enrevesado trayecto que nos lleva a afirmar esa, aparentemente, misteriosa y casi imposible relación entre *lo sublime trascendental* y *lo dionisíaco* es, precisamente, el aporte de Schopenhauer a la filosofía occidental moderna y la influencia

gravitante de éste en el pensamiento de Nietzsche. El reconocimiento parcelado de la validez del sistema crítico de Kant por parte de Schopenhauer es, sin duda, una parte importante del puente que tendemos para llevar aquella asociación de la que venimos hablando, reconocimiento correspondiente a la adopción *de la idealidad de las intuiciones y de la ley de causalidad mecánica* efectuada por el programa pesimista, y que no repercute más que en la sección especulativa del mismo. Pero, por otra parte, es, justamente, la mayor innovación filosófica de Schopenhauer, aquella que lo libera de la doctrina kantiana, la otra mitad del puente que nos posibilita estrechar las filosofías de Kant y Nietzsche, a saber: *el reconocimiento de la cosa en sí no ya en la razón, sino en una voluntad irracional*. En efecto, es este giro el que nos dona luz para comprender cómo, a fin de cuentas, es plausible atisbar tanto una vecindad como una contraposición entre *lo sublime kantiano y lo dionisíaco nietzscheano*.

El removimiento que vino a ocasionar Schopenhauer en la filosofía occidental moderna, por medio de su identificación de *la cosa en sí con la voluntad irracional*, puede ser tenido como el principio motor de la extrema *inversión axiológica* planificada por Nietzsche. Si bien éste observa todavía en el pesimismo schopenhaueriano el espíritu decadente compartido por toda doctrina de *la compasión*; es menester, empero, reparar en el hondo influjo que produjo aquella innovación schopenhaueriana en el proyecto nietzscheano. Kant había intentado tanto hallar en *lo bello un asidero trascendental para las formas lógicas*, como proporcionara a través de *lo sublime un fundamento a priori a la moral*, resguardando por ambas vías la validez y primacía de la razón; luego, Schopenhauer buscó replantear *la concepción de la cosa en sí*, pero *salvaguardando el poder suprasensible de la razón*, para contento y permanencia de la metafísica. Ahora bien, lo que habría hecho Nietzsche es recoger, en buena parte, *la noción schopenhaueriana de la voluntad* (esto es, su carácter irracional) y ligar a ésta la consideración *estética tanto de la belleza como de lo dionisíaco*, que camina paralelamente a los postulados kantianos relativos a *lo bello y lo sublime*, pero cuyo derrotero no va encaminado a la justificación de *la razón y su aspecto*

*suprasensible*, sino que más bien va enderezado a su socavación y negación, en tanto concibe *la belleza como mera apariencia e ilusión que la naturaleza utiliza para encubrir sus propósitos*<sup>127</sup>, indicando, así, los límites de la lógica y la insuficiencia de ésta para capturar el trasfondo más íntimo y profundo de la vida y el mundo, agregando a ello el elemento dionisiaco eminentemente contradictorio e indecible.

De esta manera, parece concluida nuestra labor y tendida la meta de llevar a cabo un sinnúmero de investigaciones futuras presentadas por vez primera y tentativamente en este texto. Cabe señalar que la multiplicidad de indagaciones que en este libro se vierten no buscan, por cierto, despertar la confusión en el lector, sino que éste comprenda plenamente el recorrido, teniendo en cuenta siempre el primado de la cuestión tocante a la relación entre Kant y Nietzsche, cuyo carácter es, por sobre todo, estético-axiológico, a pesar de las largas y exigentes lucubraciones realizadas en otras direcciones, tan diferentes como complementarias a la naturaleza de nuestro propósito fundamental.

---

<sup>127</sup> Nota: desde la perspectiva de Nietzsche tales propósitos no se condicen, desde luego, con un fin moral tocante a la existencia del individuo o de la especie, o, por lo menos, no con el fin moral proporcionado por el cristianismo y otras doctrinas basadas en el sentimiento de la compasión; sino que más bien son propósitos que arrastran consigo el sufrimiento del individuo, a pesar de la felicidad aparente que conllevan.

## Bibliografía.

### A. Bibliografía fundamental.

- Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, editorial Espasa Calpe, sexta edición de 1995, traducción por Manuel García Morente, Madrid.
- Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, editorial Ariel S.A., primera edición 1996, edición bilingüe, traducción por José Mardomingo, Barcelona.
- Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, editorial Alfaguara, segunda edición 1983, traducción por Pedro Ribas, Madrid.
- Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza editorial, primera edición en 'Biblioteca de autor': 2000, traducción, por Andrés Sánchez Pascual, Madrid.
- Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Alianza editorial, primera edición en 'El libro de bolsillo': 1972, Madrid.
- Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, editorial Biblioteca nueva, traducción por Eduardo Ovejero, Buenos Aires.

### B. Bibliografía secundaria.

- Charles Baudelaire, *Flores del mal*, Alianza editorial, 1982, Madrid.
- René Descartes, *Obras escogidas*, editorial Sudamericana, primera edición 1967, Buenos Aires.
- Michel Foucault, *Nietzsche, genealogía, historia*; editorial Pre-textos, segunda edición 1992, Valencia.
- Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, editorial Gedisa, quinta edición 1998, Barcelona.
- J. W. Goethe, *Fausto*, editorial sol 90, primera edición 2002, Barcelona.

- Immanuel Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, editorial Tecnos, estudio preliminar y traducción por José Aleu Benítez, primera edición 1991, Madrid.
- Jacobo Kogan, *La estética de Kant*, editorial Universitaria de Buenos Aires, edición de 1965, Buenos Aires.
- Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, editorial Monte Ávila, estudio preliminar y traducción por José Jara, primera edición 1990, Caracas.
- Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, editorial Alianza, estudio preliminar y traducción por Andrés Sánchez Pascual, quinta edición 2002, Madrid.
- Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, editorial Alianza, traducción y estudio preliminar por Andrés Sánchez Pascual, decimocuarta reimpresión 1994, Madrid.
- Arthur Schopenhauer, *Manuscritos berlineses*, editorial Pre-textos, selección estudio introductorio, traducción y notas por Roberto Aramayo, primera edición 1996, Valencia.

Índice.

	<u>Págs.</u>
Prólogo.....	1
Capítulo 1: Kant, la contradicción y el primado de la razón en la naturaleza humana.....	6
Capítulo 2: Tránsito de Kant a Nietzsche: aspectos relevantes de la filosofía de Arthur Schopenhauer.....	74
Capítulo 3: Lo dionisiaco en Nietzsche.....	111
Epílogo.....	136
Bibliografía.....	140

