

PENSAR LA MORAL DESDE LA BELLEZA: UNA LECTURA  
DEL PARÁGRAFO CINCUENTA Y NUEVE DE LA *Kritik  
der Urteilkraft*

Eduardo Charpenel Elorduy  
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn  
s5edchar@uni-bonn.de

**Abstract**

My aim in this article is to study the role of beauty as symbol of morality within Kant's *Kritik der Urteilkraft*. First, I draw a comparison between the schematism of concepts and the process of analogous reasoning. I sustain that analogous and symbolic reasoning leads in Kant to a consideration of the objects under the conditions set by the reflective agent himself: the thesis that I will prove thereby is that symbolic objects serve one's own purposes of reflection on a given topic. I proceed then to explain why Kant considers that beauty is an adequate symbol of morality on account of the existence of an interesting number of similarities between the aesthetical and the moral realms. Lastly, I clarify why only freedom can be exhibited by means of a symbol in Kantian aesthetics, and why the other two ideas of reason—namely God and the soul—are much more associated with the experience of the sublime.

*Key words:* Kant, *Kritik der Urteilkraft*, aesthetics, symbol, beauty.

---

Recibido: 17 - 03 - 2011. Aceptado: 13 - 09 - 2011.

## Resumen

Mi objetivo en este artículo es estudiar el papel de la belleza como símbolo de la moralidad en la *Kritik der Urteils-kraft*. En primer lugar, realizo una comparación entre el esquematismo de los conceptos y el proceso del razonamiento analógico. Lo que sostengo es que el razonamiento analógico y simbólico conduce en Kant a una consideración sobre los objetos bajo las condiciones establecidas por el agente reflexivo mismo: la tesis que mostraré con ello es que los objetos simbólicos contribuyen a los propios propósitos de reflexión de uno sobre una temática particular. Posteriormente, explico por qué Kant considera que la belleza es un símbolo adecuado de la moralidad en vistas de la existencia de un interesante número de similitudes entre el ámbito de lo estético y de lo moral. Finalmente, discuto por qué únicamente la libertad puede exhibirse por medio de un símbolo según la estética kantiana, y por qué las otras ideas de la razón —Dios y el alma— están mucho más asociadas con la experiencia de lo sublime.

*Palabras clave:* Kant, *Kritik der Urteils-kraft*, estética, símbolo, belleza.

## I. Introducción

Cualquier lector que hoy se aproxima a Kant se enfrenta necesariamente a dos problemas. Por un lado, la imposibilidad material de ocuparse de la descomunal cantidad de literatura secundaria que se ha elaborado en torno a su filosofía y, por otro lado, los prejuicios que se han arraigado en la tradición y que en gran medida han caricaturizado núcleos esenciales de su pensamiento. Con toda certeza, el segundo de estos problemas es el más grave de todos, pues uno en primera instancia se tiende a sentir extrañado por el hecho de que se repita con insistencia que una de las figuras cumbres en la historia del pensamiento occidental haya creado

una teoría llena de graves equívocos, desaciertos y confusiones conceptuales<sup>1</sup>. La tarea del intérprete de Kant, en muy buena medida, se ha convertido en mostrar lo impropio que resultan semejantes lecturas y en señalar cómo han de entenderse las principales tesis que el filósofo defendió de cara a una interpretación sistemática hoy en día.

Estos prejuicios de los que hablo tienen tan variadas causas de origen que, en su conjunto, parecen casi imposibles de rastrear. No obstante, considero que una de las razones más evidentes de estas interpretaciones parciales es un estudio sesgado del *corpus* kantiano que, entre muchas otras cosas, relega a un plano secundario la tercera *Crítica*. Como menciona Alejandro Vigo, la “*Kritik der Urteilskraft (KU)* ha sido entre las tres *Críticas* kantianas la que ha tenido destino más azaroso desde el punto de vista de su influencia y recepción así como también, posteriormente, desde el punto de vista de su papel en la investigación especializada del pensamiento kantiano”<sup>2</sup>. En palabras de Birgit Recki, “desde el punto de vista de varios intérpretes, la tercera crítica es un libro que se divide en dos partes dispares y un número de preguntas particulares que no encuentran solución alguna”<sup>3</sup>. Como sugiere esta misma autora, el estudio de esta obra se ha caracterizado por llegar a posturas inflexibles, pues sin más se le clasifica taxativamente como una “estética”, una “teleología”, una “solución a un problema epistémico” o un “añadido de la filosofía práctica”<sup>4</sup>.

A mi juicio, ninguna de las lecturas univocistas que con acierto detecta y critica Recki hace justicia al proyecto crítico kantiano. La reconstrucción argumentativa que emprendo en este artículo tiene como propósito contribuir a delinear un contexto adecuado en el cual la tercera

---

<sup>1</sup>Esta perplejidad ha sido rastreada de forma muy atinente, en el contexto moderno y contemporáneo por Dulce María Granja. Cfr. Dulce María GRANJA: “Las críticas de Hegel y Bernard Williams a la ética de Kant”, *De acciones, deseos y razón práctica*, México: Juan Pablós 2006.

<sup>2</sup>Alejandro VIGO: “Determinación y reflexión”, *Anuario de filosofía XXXVII* (2004), p. 749.

<sup>3</sup>Birgit RECKI: *Ästhetik der Sitten*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001, p. 73.

<sup>4</sup>Birgit RECKI: *Ästhetik...*, p. 74.

*Crítica* pueda ser valorada desde una perspectiva más amplia y comprensiva. Es una tarea de gran relevancia, a mi parecer, el mostrar cómo para Kant la reflexión en materia estética incide en nuestras apreciaciones morales y viceversa. Semejante labor de reconstrucción, a su vez, tiene que ser cuidadosa, pues al establecer un puente entre ambos ámbitos se corre el peligro de “estetizar la moral” o de “moralizar la estética”, con lo cual podría llegar a ponerse en duda la autonomía misma de uno y otro terreno<sup>5</sup>. Considero que un estudio de la relación entre el sentimiento de lo bello y la reflexión moral puede ser de gran ayuda en aras de ir eliminando esa falsa imagen de abierta hostilidad entre razón y afectividad en el kantismo que se ha perpetuado en ciertos discursos filosóficos<sup>6</sup>. Como se ve claramente en la *KU*, pensar la ética conlleva necesariamente

---

<sup>5</sup>Esta observación se la debo a Carlos Pereda y a un dictaminador anónimo de este artículo. He procurado, en vistas a sus comentarios, lograr una mayor claridad en los puntos donde podría parecer que no existe una diferencia entre uno y otro ámbito, o donde hay un serio riesgo de entremezclarlos. Espero haber alcanzado la claridad necesaria en esa diferenciación. Por otra parte, es de resaltar que Kant mismo entrevió ese riesgo, y explícitamente buscó distanciarse de semejante posición en la réplica que hace a Schiller en la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, VI, 23. A lo largo de este artículo, citaré a Kant conforme a la edición clásica de la Real Academia Prusiana de las Ciencias, actualmente Academia Alemana de las Ciencias, refiriendo el volumen y la página correspondientes. La única excepción a esto será la *Kritik der reinen Vernunft*, de la cual no mencionaré el volumen sino sólo la paginación de la primera y la segunda edición, como suele ser lo habitual.

<sup>6</sup>Karl-Otto APEL: *La transformación de la filosofía*, vol. I, trad. José Antonio Capelo de Sousa Amaral, Madrid: Taurus 1985, pp. 149-168 (*Transformation der Philosophie*, Band I, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973) y Bernard WILLIAMS: “La moral y las emociones”, *Problemas del yo*, trad. José M.G. Holguera, México: UNAM 1986 pp. 271-299 (*Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press 1973). Véase también, por ejemplo, la síntesis que presenta Habermas de las críticas hegelianas a Kant. Los puntos fundamentales que aborda son el formalismo, el universalismo abstracto, la impotencia del simple deber y la insuficiencia de la intención. Cfr. Jürgen HABERMAS: “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, *Escritos sobre moralidad y ciudadanía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Barcelona: Paidós 1991, pp. 97-99 (*Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986).

las similitudes y vínculos que existen, por una parte, entre las capacidades teóricas y prácticas del hombre, y, por otra parte, entre los juicios estéticos y morales.

Con este estudio pretendo esclarecer la aparentemente misteriosa tesis kantiana de la “belleza como símbolo de la moralidad”, toda vez que esto nos permitirá ahondar, con mayor profundidad, en esta importante vinculación en el pensamiento de Kant entre estética y moralidad a la que he hecho alusión.

## II. La exhibición de los conceptos y de las ideas

El párrafo cincuenta y nueve de la *KU* es el lugar clave donde Kant aborda esta temática. A pesar de que se trata de un párrafo particularmente breve en su extensión, no es del todo fácil comprenderlo debido a la gran cantidad de elementos que presupone. En el comienzo del mismo, Kant hace la afirmación de que los conceptos del entendimiento pueden ser “exhibidos” de modo directo. En otros términos, uno puede trasladar éstos a un plano de representación empírica, dentro del cual es posible establecer la vinculación entre intuiciones y conceptos. Este desarrollo contrasta con la imposibilidad, en el plano de la razón, de efectuar semejante tránsito, ya que no hay nada más opuesto a lo sensible que las ideas regulativas —ideas que, como Kant ha señalado con gran énfasis en sus obras previas, constituyen un recurso y un soporte para el agente en su desempeño práctico—. El carácter innovador en este respecto, como bien lo ha advertido Zammito, es que en la tercera de sus *Críticas* Kant desarrolló la posibilidad de que semejantes ideas fueran exhibidas indi-

---

Por supuesto, no pretendo en este artículo confrontarme directamente con estas interpretaciones sumamente críticas del kantismo, ni mucho menos agotar toda la compleja temática de la relación entre sensibilidad y razón en el pensamiento de Kant. Creo, sin embargo, que ciertos elementos de nuestra presente investigación pueden devenir en un aporte significativo para semejante proyecto.

rectamente mediante *símbolos*<sup>7</sup>. El término “símbolo”, en este contexto, funciona bajo la forma de una analogía, la cual permite al entendimiento pensar una realidad sensible como algo que apunta hacia el contenido de las ideas de la razón. La inteligibilidad de la propuesta kantiana radica, en buena medida, en la comprensión de esta particular concepción de la noción de símbolo<sup>8</sup>.

Por supuesto, en la primera *Crítica* se había hecho patente la necesidad de que el contenido de ciertas ideas o principios de razón fueran exhibidos. El desarrollo novedoso que encontramos en estas páginas radica en que a la capacidad de representación indirecta que poseen las

---

<sup>7</sup>John H. ZAMMITO: *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago: Chicago University Press 1991, p. 273. Lo que dice Zammito en esa misma página confirma también la hipótesis de la cual se desprende la siguiente parte de nuestra investigación: “Eighteenth-century aesthetics fundamentally sought to liberate the realm of aesthetics from its submission to ethics, or, in another formulation, to distinguish a kind of feeling in which no desire was implicated, but with this phrase [Of Beauty as Symbol of Morality] Kant dramatically reintroduced the bond between the aesthetic and the ethical. Yet he wished to restore the linkage not discursively, not cognitively, but only symbolically.” Lo que Menzer apunta sobre este punto también será relevante de cara al papel clave que atribuiré al concepto de *libertad* para vincular en Kant los dominios de lo estético y de lo moral: “Der Satz von der Schönheit als einem Symbol der Sittlichkeit kann als die klassische Formel bezeichnet werden, durch die der Charakter der Kantischen Ästhetik ausgesprochen wird. Dass die Schönheit nur ein Symbol der Sittlichkeit genannt wird, sichert ihr Autonomie. Die Lust an der Form der Gegenstände verfällt nicht der sittlichen Beurteilung. Diese Lust ist aber andererseits nicht ein passives Aufnehmen, vielmehr das Gefühl von der Spontaneität der Erkenntniskräfte. Hier ist der Punkt, wo das ästhetische Gefühl sich mit dem moralischen berührt, da beide ihren Grund im Bewusstsein einer Freiheit haben.” Paul MENZER: *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, Berlin: Akademie Verlag 1952, p. 187.

<sup>8</sup>El que pueda hablarse de una teoría del símbolo en otros ámbitos distintos al estético dentro del pensamiento kantiano es una posibilidad que no exploraré en este artículo. Sin embargo, me parece que el uso de Kant de esta noción, en obras distintas a la tercera *Crítica*, es en lo esencial consistente con la caracterización que hace de ella en dicha obra. Véase por ejemplo *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV*), V, 125.

ideas se le caracteriza como una exhibición simbólica. Más aún, esto lo encontramos dentro de un contexto en el que se ha venido señalando la importancia del juicio reflexionante en distintos terrenos del pensamiento y la praxis. Traigo esto a colación porque la capacidad del ser humano de realizar juicios reflexionantes será, como veremos, la condición de posibilidad misma de que uno reconozca en sí a un símbolo. La capacidad de reflexión que posee el hombre le permite a éste comprender que ciertas manifestaciones sensibles no se agotan en sí mismas sino que remiten o apuntan hacia contenidos racionales de una naturaleza más elevada.

Veamos ahora con mayor detalle cuál es la base de este proceder analógico. En términos de Kant lo que se representa mediante una exhibición indirecta o una “hipótesis simbólica” no es en sí misma la idea de razón que trata de ser expresada, sino otro contenido o concepto que es semejante, en un aspecto particular, a la idea de razón en cuestión. Como se puede apreciar, se trata de un procedimiento un tanto distinto al de la esquematización de los conceptos en el plano epistemológico —el cual es también, según el propio filósofo, otra forma de representación o exhibición de conceptos—, pues ahí vemos que los esquemas operan como reglas o procedimientos de la imaginación mediante los cuales, en el caso de los objetos empíricos, asociamos cierto concepto con una imagen particular. Reconstruir la visión kantiana del esquematismo es una tarea que excede por mucho los márgenes de este trabajo. Creo, sin embargo, que una tesis comúnmente aceptada de dicho apartado de la *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) es que la misma regla de asociación que funge como mediadora entre un concepto y una intuición es un esquema: es decir, un modelo o patrón de representación mediante el cual podemos fijar la correspondencia entre conceptos e intuiciones<sup>9</sup>. Es

---

<sup>9</sup>Me parece que, a pesar de el tema, éste es al menos un punto en el cual coincidirían: Peter KRAUSSER: “Kant’s Schematism of the Categories and the Problem of Pattern Recognition”, *Synthese*, 33 (1976) pp.175-92; Claudio Rocca: “Schematismus und Anwendung”, *Kant-Studien*, 80 (1989), pp.129-154; Michael PENDLEBURY: “Making Sense of Kant’s Schematism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995), pp. 777-797.

una correspondencia que parece ser bidireccional en el caso del conocimiento empírico: por un lado, el esquema hace posible que uno se forme un concepto de ciertos objetos empíricos —por ejemplo, la formación del concepto de casa después de apreciar la casa particular en la que uno vive—; por otro lado, el esquema posibilita un "descenso" del concepto a la intuición mediada, de manera que la próxima vez que uno ve esa casa ya no se construye nuevamente el concepto, sino que a través del mismo esquema uno reconoce que la diversidad de esa intuición se corresponde con el concepto que uno ya se formó previamente<sup>10</sup>.

Kant dirá incluso que el esquema de un concepto es “la representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto [...]”<sup>11</sup>. En otras palabras, cuando estamos refiriéndonos a objetos empíricos, el esquema apunta hacia una imagen —el esquema no es, en estricto sentido, la imagen misma— que tiene un valor cognitivo bastante particular: por un lado, la imagen concreta nos hace ver lo general y, por otro lado, la condición de inteligibilidad de algo “general” para nosotros es que podamos asociar eso mismo que llamamos general con un objeto particular. El esquematismo es, en suma, el proceso de universalización por el cual uno puede representarse imaginativamente cierto objeto. Por supuesto, como se puede apreciar a primera vista, a Kant lo que más le interesa abordar en ese apartado de la *KrV* no son tanto los esquemas referidos a ciertos objetos sensibles sino los esquemas trascendentales. Con los conceptos puros del entendimiento o categorías, en efecto, no existe la posibilidad de llevarlos hacia ninguna imagen en lo absoluto. Solucionar este problema es de crucial importancia dentro del sistema crítico, pues lo que ahí está en juego es que los

---

<sup>10</sup>En esta línea de investigación, me parece que la autora que con mayor claridad ha abordado este punto es Béatrice Longuenesse. Esta intérprete francesa ha mostrado la compatibilidad del origen de los conceptos empíricos con la función que desempeñan los conceptos a priori en la intelección. Béatrice LONGUENESSE: *Kant and the Capacity to Judge*, New Jersey: Princeton University Press 1998, p.12.

<sup>11</sup>Diese Vorstellung nun von einem algemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe. A 140, B 180.

conceptos puros del entendimiento puedan ser efectivamente referidos a los objetos sensibles manifestados por la intuición. Lo único a lo que una categoría puede ser remitida es a la misma forma de la sensibilidad interna: el tiempo. Los esquemas de las categorías no son otra cosa más que los múltiples aspectos que tiene el tiempo como forma pura de nuestra sensibilidad. La materia de esta discusión parecería estar agotada en la primera crítica, pero como se puede apreciar, los términos en los que Kant la retoma posteriormente sitúan a la misma dentro de un espectro conceptual mucho más amplio.

### III. Carácter determinante y reflexionante de la exhibición

La esquematización se trata de un procedimiento que, dentro del lenguaje de las dos introducciones a la *KU*, podemos calificar en la mayoría de sus aspectos como *determinante*, en la medida en que, una vez que ya poseemos un concepto, nosotros tenemos la capacidad de descender desde el plano de la universalidad y referirlo o exhibirlo en instancias particulares<sup>12</sup>. Sin embargo, Kant llega a afirmar, en un tono tajante, que las reglas de asociación del esquematismo trascendental constituyen un misterio que difícilmente lograremos desentrañar<sup>13</sup>. A pesar de que el carác-

---

<sup>12</sup>La síntesis de lo que son los juicios determinantes y reflexionantes que hace Dulce María Granja me parece bastante acertada: “El juicio determinante: va de lo general a lo particular. Lo universal (regla, principio o ley) es dado y el juicio hace entrar a un individuo o caso particular en una clase. Esta subsunción o inclusión de lo especial en lo general se hace en función de una regla, principio o ley. Por ello el juicio determinante parte de lo general como lo dado y va a lo particular. El juicio reflexivo o reflexionante: va de lo particular a lo general. Lo particular es dado y sobre él se debe encontrar lo universal. Busca lo general en lo especial. El juicio reflexivo logra, mediante la espontaneidad o actividad mental del sujeto, otorgar un alcance general e independiente de la experiencia a algo que aparece dado a la sensibilidad.” Dulce María GRANJA: “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, *Diánoia*, XLII, no. 42 (1996).

<sup>13</sup>Dieser Schematismus unseres Verstand in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschl-

ter particular de estas reglas de asociación no nos resulta manifiesto, para Kant es un hecho innegable que operamos todo el tiempo con ellas y que constantemente realizamos el tránsito intelectual entre estas esferas. Lo interesante de esto, en el caso de los objetos sensibles, es que parece que no todos los seres humanos tenemos la misma capacidad de formarnos conceptos sobre un objeto y de referirlo posteriormente a una diversidad de instancias mayor, por más ordinario y común que resulte dicho objeto dentro de la vida cotidiana. Por ordinario y sencillo que resulte ser este ejemplo, me parece que podría ser ilustrativo: una persona occidental y una oriental pueden poseer el concepto de “cubierto”, entendiendo por éste un utensilio que resulta útil para llevarnos alimentos a la boca, pero si son personas particularmente poco imaginativas y tremendamente apegadas a su tradición, cuando traten de “exhibirlo” o de llevarlo al plano de las imágenes —sea esto un simple ejercicio mental— lo identificarán sin más con objetos físicos muy particulares y completamente distintos entre sí. Es más: pensarán que el concepto se agota enteramente en ese objeto que su contexto cultural les ha mostrado como cubiertos. Pero no habría que descartar, por ejemplo, la capacidad de una persona de ver más allá del objeto usualmente asociado con ese concepto y, concebir la idea de un cubierto abstracto, de modo que esa persona podría utilizar ingeniosamente cualquier otro artefacto para llevarse comida a la boca, en caso de estar varado en una isla desierta donde no hubiera cubiertos occidentales ni orientales. Esta exhibición es directa, como bien dice Kant, porque termina remitiendo el concepto a cierta realidad puntual y concreta, y lo misterioso de la misma parece ser el genio o ingenio de la persona en cuestión —una capacidad, en los términos que esto deja a relucir, prácticamente innata— de saber utilizar y emplear de manera más creativa sus capacidades conceptuales. Claro que todo lo anterior se referiría, de modo particular, al conocimiento empírico: semejante diversidad de aplicación no ocurre con los esquemas de las categorías puras, donde el proceder de la imaginación no puede generar ninguna imagen empírica adecuada para las mismas. La objetividad de la experiencia no

---

chen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden. A 141, B 181.

estaría garantizada si el esquema de cada concepto trascendental no fuera el mismo para todos. El tiempo mismo, como ilación sucesiva de las distintas representaciones, es en última instancia a lo que terminamos remitiéndonos cuando queremos imaginarnos en abstracto lo que serían la causalidad o la substancia, por sólo mencionar las categorías que empleamos con mayor asiduidad.

Ahora bien, en el proceso reflexionante de simbolización en la *KU* vemos que existen tanto elementos determinantes como reflexivos. En un primer momento, llevamos a cabo un juicio mediante el cual aplicamos cierto concepto a un objeto sensible, para después pensar, mediante el concepto empírico, tal idea o concepto al que nos referimos en un primer momento, en lo que sería un proceso de índole *reflexionante*. Dicho esto en otros términos, nosotros *elegimos* cierto objeto con el cual representar un contenido intelectual. Ahí, en ese momento, realizamos una operación cognitiva de naturaleza determinante, en tanto que vamos desde un concepto que posee cierta generalidad hacia cierto objeto empírico singular. Una vez que esto se lleva a cabo, el agente tiene la capacidad de tomar el objeto empírico *como si* en verdad fuera la idea en cuestión. Las reglas de reflexión simbólica, a diferencia de las reglas del esquematismo de la imaginación trascendental, son elegidas de forma deliberada por los individuos mediante la facultad de juzgar: por decirlo de una forma más ilustrativa, nosotros *escogemos* las reglas por las cuales pensaremos acerca de algo. De este modo, somos capaces de discutir o de abordar un tema de naturaleza sumamente abstracta remitiéndonos a una instancia sensible que hace posible delimitar el objeto de estudio. Asimismo, permite a quienes discurren sobre el mismo, imaginarlo de mejor forma y tratar de alcanzar cierto grado de intersubjetividad<sup>14</sup>. Parece in-

---

<sup>14</sup> Así lo apunta, entre otros intérpretes destacados, Wolfgang Wieland, en su profundo estudio del juicio y el sentimiento en la *KU*: „Kant hat sich durch den Mangel der Urteilskraft an einem objektiven Prinzip nicht daran hindern lassen, nach einem subjektivem Prinzip zu suchen. Zunächst sieht es zwar so aus, als würde sich auch hier die aus einem unendlichen Regress folgende Aporie ergeben. Wenn aber lediglich ein subjektives Prinzip verlangt wird, lässt sich diese Aporie mit einer überraschenden Wendung dadurch unterlaufen, dass sie

cluso que el éxito de cierto símbolo consiste justo en que, para aquellos que se refieren al mismo, éste sea un objeto fácil de evocar y que a su vez permita trazar continuamente los paralelismos y los vínculos teóricos que los interlocutores consideren pertinentes. Cuando uno quiere introducir un símbolo a un plano discursivo, lo que procura precisamente es escoger un objeto que sea adecuado para abordar la complejidad conceptual del tema a tratar.

Lejos de ser un procedimiento complicado y abstruso, Kant señala que en la vida diaria la gente emplea este recurso, con gran frecuencia y soltura, en su lenguaje cotidiano. Sobra decir que en el terreno de la filosofía hay innumerables símiles que han servido prolíficamente para explicitar ciertas teorías o ahondar en las características de determinados conceptos. El caso más sobresaliente, a este respecto, es sin duda el de Platón: una lectura que se puede hacer del tema de los mitos de su filosofía es la que considera a los mismos como símbolos de representación y discurso que facilitan abordar ciertos temas, toda vez que contar con caracterizaciones tan detalladas y literariamente abundantes nos ayuda a visualizar de mejor forma realidades que quizás en un primer momento no resultan tan próximas. Por otro lado, hay imágenes u objetos sensibles que, dentro de ciertos horizontes culturales, son ampliamente difundidos, de modo que cualquiera que contemple una representación gráfica de cierto objeto u oiga una alusión lingüística al mismo, sabrá que éste

---

ipsoflexiv als ihr eigenes Prinzip in Anspruch genommen wird, nachdem ihre Fähigkeit entdeckt worden ist, „sich selbst subjektiv Gegenstand sowohl als Gesetz“ in dem Sinn zu sein, dass sie sich ihr Gesetz selbst gibt. Mangels eines objektiven Prinzips kann und muss sie dann „ihr selbst zum Prinzip dienen“. Der ihr Gesetz in sich selbst findenden Urteilskraft wird damit Autonomie zugesprochen, freilich nicht im Sinn einer Lizenz, sich selbst Gesetze auf Grund von freier Willkür zu geben." Wolfgang WIELAND: *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, pp. 335-336. En efecto, el hecho de que la facultad de juzgar no alcance un principio de semejante objetividad como lo es, en el caso de la moral, el imperativo categórico, no es un motivo que le impida buscar ciertas instancias mediante las cuales pueda procurarse un principio de reflexión que aspire a la objetividad.

opera en realidad como un símbolo y que la red de significados a la que conduce es amplia y diversa.

Esto es lo que apreciamos en los famosos ejemplos que proporciona Kant para ilustrar este tema. La manera en cómo una realidad sensible es susceptible de convertirse en un objeto de pensamiento por analogía resulta aquí bastante clara:

De este modo, un Estado monárquico, cuando se rige por leyes populares internas, se representa por un cuerpo animado, pero cuando lo rige una única voluntad absoluta se representa mediante una máquina (como, por ejemplo, un molino de mano), mas en ambos casos sólo se representa simbólicamente. Pues entre un Estado despótico y un molino de mano no hay, ciertamente, ninguna similitud, pero sí la hay entre las reglas para reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad<sup>15</sup>.

Como se ha resaltado previamente, el razonamiento que Kant nos sugiere en esta instancia es de naturaleza típicamente analógica. Por supuesto, no existe un rasgo físico determinante que nos induzca a homologar conceptos tales como los de Estado monárquico y despótico con una máquina. Lo que quiero decir con esto es que no existe una necesidad epistémica que nos obligue indefectiblemente a ligar tal concepto con tal o cual objeto —necesidad que sí existe en el plano epistemológico de la correspondencia asociativa entre conceptos e intuiciones—. Lo que sí podemos encontrar, en cambio, es una similitud en nuestra forma de razonar entre un Estado con tales características y una máquina. Así pues, nosotros podemos asumir que tal objeto tiene un *modus operandi*

---

<sup>15</sup>So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine blosse Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur symbolisch vorgestellt. Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen den Regeln, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren. *KU*, V, 256-257.

parecido en varios aspectos al de una organización humana compleja y sofisticada.

#### IV. Ejemplos del pensamiento simbólico: Platón y Hobbes

Aunque Kant en ningún momento señala que tales símbolos fueron pensados por otros filósofos anteriormente, es de resaltar el buen tino en la elección que hace de estos ejemplos, toda vez que representan posturas políticas paradigmáticas de la tradición filosófica occidental. En concreto, es a todas luces claro que Platón y Hobbes adoptan el símbolo del cuerpo —aunque en un sentido bastante distinto— para ejemplificar el tipo de Estado ideal por el cual ellos abogan. Para ilustrar este punto —sin que esto tenga, en ningún sentido, el propósito de ser una exégesis detallada de estos filósofos—, presento en extenso dos citas de Platón y una de Hobbes. La primera cita de Platón que introduzco habla de cómo el continuo contraste entre un hombre y un Estado resulta esclarecedor para una investigación sobre la justicia —ahí todavía no se menciona explícitamente que el Estado sea como un hombre, pero el método comparativo que emplea Sócrates al menos así lo sugiere—, mientras que la segunda abiertamente sostiene, en el marco de una discusión sobre la propiedad privada, que el Estado bien ordenado experimenta las alegrías y las desgracias de modo unitario tal como si fueran los placeres y los dolores de un cuerpo. La cita de Hobbes describe, por su parte, el nacimiento mismo de una organización política.

Te lo diré —contesté—. Hay una justicia propia del individuo; ¿y no hay también una justicia propia del Estado?

—Claro que sí —respondió.

—¿Y no es el Estado más grande que un individuo?

—Por cierto que más grande.

—Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente

cómo es ella en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño<sup>16</sup>.

—Por lo tanto, el Estado mejor gobernado es aquel en que más gente dice lo ‘mío’ y lo ‘no mío’ referidas a las mismas cosas y del mismo modo.

—Y con mucho.

—¿Y no será éste el que posea mayor similitud con el hombre individual? Por ejemplo, cuando uno de nosotros se golpea un dedo, toda la comunidad del cuerpo se vuelve hacia el alma en busca de la organización unitaria de lo que manda en ella, y toda ella siente y sufre a un tiempo, aunque sea una parte la que padece, y es así como decimos que ‘al hombre le duele el dedo’. Y el mismo argumento cabe respecto a cualquier otra parte del hombre, en cuanto al dolor por la parte que padece y el placer por el alivio de su dolor.

—El mismo efecto —repuso Glaucón—. En cuanto a lo que preguntas, el Estado mejor organizado políticamente es el más similar a un hombre<sup>17</sup>.

La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos, ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes

---

<sup>16</sup>República 368e-369a.

<sup>17</sup>República 462d.

y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte*; y los *nervios* qué son, sino diversas *fibras*; y las *articulaciones* sino varias *ruedas* que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero [...] <sup>18</sup>.

Como he mencionado con anterioridad, no pretendo de modo alguno con estas citas entrar en una discusión pormenorizada de la filosofía política de estos dos pensadores. Más bien, lo que quisiera resaltar con tales pasajes es, en primer lugar, cómo un mismo objeto del pensamiento como lo es el Estado puede asociarse de formas tan diversas con una misma realidad física, la cual sería en este caso el cuerpo humano representado como un complejo orgánico o como un autómeta. El nexo que se forma entre uno y otro símbolo tiene, en principio de cuentas, motivaciones heterogéneas: Platón y Hobbes poseen concepciones antropológicas que los conducen a plantear, de modo cuasi antagónico, los términos en los que ha de cifrarse toda convivencia social. La concepción que tienen del mundo físico y, más puntualmente, de la interacción entre el cuerpo y el alma son también opuestas, en la medida que el primero entiende a la persona humana como un compuesto hilemórfico, mientras que el segundo sostiene una teoría con una tendencia marcada hacia el materialismo y el mecanicismo. Aunado a lo anterior, estos dos filósofos poseen nociones muy diferentes sobre cómo ha de ejercerse en la práctica el mando y el dominio políticos.

---

<sup>18</sup>THOMAS HOBBS: *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press 2009 (1651), p. 7. La traducción es mía.

A pesar de la absoluta divergencia que puede existir entre los seres humanos sobre la organización y la función del Estado, lo que tendríamos que decir con Kant es que somos igualmente capaces de representarnos símbolos adecuados para propuestas teóricas tan divergentes. Por un lado, es un ejercicio voluntario el vincular una realidad conceptual con un determinado objeto físico: el símbolo del primero bien pudo ser una planta u otro animal, mientras que el segundo bien pudo utilizar para estos efectos un aparato tan mundano como un reloj, tal como lo hace Descartes, por ejemplo, para ilustrar la diferencia entre una persona viva y una muerta<sup>19</sup>. Otro ejercicio igual de voluntario es seguir determinadas reglas de reflexión —y no otras— para establecer paralelismos entre diversas realidades. En la cita de Platón, esto es muy evidente, ya que Sócrates afirma ahí que el continuo contraste y vaivén entre lo particular (el individuo) y lo general (el Estado) conducirá a un entendimiento cabal de la virtud de la justicia en cualquiera de sus múltiples manifestaciones. El ejercicio dialéctico que sugiere Sócrates para una investigación de este tipo es, en última instancia, una metodología que él considera conveniente para abordar semejante temática. A tal punto esto resulta un ejercicio libre que no todos los pensadores que han hecho filosofía política posteriormente han decidido establecer estos paralelismos sobre los fundamentos teóricos de esta analogía. En otros términos, la naturaleza de esta clase de cuestiones no obliga a uno a seguir necesariamente un único camino de investigación. El objeto mismo permite un pluralismo metódico para su estudio y su reflexión y, por ende, da pie a distintas y variadas caracterizaciones simbólicas. Desde una perspectiva kantiana,

---

<sup>19</sup>“Con el objeto de evitar este error, debemos pensar que la muerte no se verifica jamás por culpa del alma, sino únicamente porque se corrompe alguna de las partes principales del cuerpo; y que entre el cuerpo de un hombre vivo y el de uno muerto hay la misma diferencia que entre un reloj (*u otro automática cualquiera, es decir, una máquina que se mueve por sí misma*) cuando está andando y lleva en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales está destinado con todo lo que se requiere para su acción, y el mismo *reloj (u otra máquina)* cuando está solo y cesa de obrar el principio de su movimiento.” René DESCARTES: *Las pasiones del alma*: trad. Alberto Palcos, México: Ediciones Coyoacán 2000 p. 28 (*Les Passions de l'âme* 1649). El subrayado es mío.

lo que se podría decir es que, habiendo fijado cierto objeto como símbolo, nosotros podemos determinar libremente cuáles serían las pautas más adecuadas para pensar y reflexionar sobre el mismo.

Lo que también resulta interesante de los ejemplos ya mencionados es que, dentro de esas reglas de reflexión, algo que podemos establecer es el tipo de causalidad subyacente a los símbolos. En el caso del cuerpo del Estado platónico —el cual es un cuerpo vivo que actúa con espontaneidad y con la capacidad de ser autárquico— utilizamos para su reflexión un modelo que hace énfasis en la conexión orgánica entre sus distintos miembros. Este modelo, como se puede apreciar, es una instancia típicamente teleológica en la cual pretendemos vincular las partes con el todo, y donde incluso podemos suponer que la *libertad* opera como un modo peculiar de causalidad. Cuando la analogía permite establecer una regla o un principio de organización que guíe la reflexión sobre objetos sensibles e intelectuales, nosotros podemos considerar a un objeto simbólico ya sea como parte del reino de la naturaleza o ya sea como parte del reino de la libertad<sup>20</sup>. La comprensión adecuada de símbolos de esta índole parece exigir que uno tenga presente la importante distinción crítica según la cual los objetos pueden ser considerados tanto en su aspecto nou-

---

<sup>20</sup>La analogía, como bien apunta Recki, no consiste en la analogía entre belleza y moralidad, sino en el modo o la forma de reflexionar sobre ambos: „Nicht die Ähnlichkeit zwischen dem Schönen und dem Guten ist mit Kants Analogieformel also behauptet, sondern die Ähnlichkeit in den Weisen, über beide zu reflektieren.“ Birgit RECKI: „Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks“, *Kritik der Urteilskraft. Kommentar.*, Berlin: Akademie Verlag 2008, p. 196. Si se tiene presente esta consideración, no resulta problemático la atribución de libertad a una realidad de reflexión, siempre y cuando no se pierda el carácter simbólico de este ejercicio. No es el caso que se afirme *de facto* la libertad de una realidad —que, en este caso, como se ha dicho, no pasa de ser una realidad puramente mental—, sino que únicamente se supone, que una realidad así podría autolegislarse, tal como nosotros lo hacemos al evaluar nuestras máximas mediante el imperativo categórico. En suma, no pasa de ser un supuesto que sirve a los propios propósitos de la reflexión ya antes especificados. Por eso, no podría a Kant reprochársele que con este ejercicio es inconsecuente con las distinciones establecidas en la primera parte de su sistema crítico.

ménico como fenoménico. Esto, dado el propósito explícito que Kant pretende alcanzar con esta obra, no debe parecernos de ninguna forma extraño. En efecto, como se menciona en ambas introducciones a la obra, la *KU* presenta varios escenarios donde el tránsito entre estos terrenos aparentemente irreconciliables de la naturaleza y de la libertad se efectúa de modo palpable. Así pues, el símbolo estético se muestra como una instancia particularmente favorable para apreciar la unidad de las facultades humanas como pertenecientes a un mismo intelecto y para ilustrar cómo, continuamente, podemos oscilar en la consideración de un mismo objeto, en tanto que lo pensemos en relación con la naturaleza o bien, de un modo más analógico, con la propia libertad humana.

## V. La dimensión simbólica de la belleza

Ahora bien, cuando después de este esbozo general de lo que es un símbolo Kant aclara a continuación que la belleza es un símbolo de la moral, lo que en realidad pretende decir es, como apunta Henry Allison, que existe un isomorfismo lo suficientemente significativo entre la reflexión sobre lo bello y lo moral, de modo que la primera actividad puede ser considerada como un analogado sensible del segundo<sup>21</sup>. Este punto resulta crucial para todo el sistema crítico y, en concreto, para las pretensiones del juicio del gusto, ya que la universalidad legítima a la que aspiran los juicios estéticos depende de esta singular condición:

Ahora bien, afirmo que lo bello es el símbolo del bien moral; y que sólo bajo esta consideración (una relación que le es natural a todo el mundo y que también se exige de todos los demás como deber) gusta con una pretensión a la adhesión de todos los demás, donde el ánimo se hace al mismo tiempo consciente de un cierto ennoblecimiento y elevación sobre la mera receptividad de un placer por medio de las impresiones

---

<sup>21</sup>Cfr. Henry ALLISON: *A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, p. 255.

de los sentidos, y también aprecia el valor de otros según una máxima similar de su facultad de juzgar<sup>22</sup>.

La contemplación tiene como consecuencia un ennoblecimiento por parte del intelecto de quien lo juzga en tanto que éste opera libremente sin remitirse a esquemas o conceptos que determinen el curso de la contemplación placentera que se está llevando a cabo. La experiencia estética abre de modo único las puertas a un libre juego de la imaginación: una actividad intelectual que, por su condición peculiarísima, enaltece la condición y el estado de nuestra propia mente. Este ennoblecimiento tiene como contrapartida los apetitos fisiológicos y las necesidades de índole pragmática que posee el hombre. No quiero sugerir de modo alguno que Kant pensara que el hombre no deba gozar de estos últimos; sin embargo, es notorio a juicio del filósofo que existe una diferencia cualitativa importante entre unos y otros: la utilidad o el placer corpóreo son cosas de las que yo puedo gozar pero cuyo fundamento mismo excede los márgenes de mi propia capacidad de autodeterminación. En otras palabras, uno se mantiene en estos placeres, en mayor o menor medida, como un espectador inerte que aprecia cómo ciertos requerimientos materiales se ven satisfechos. Por otro lado, el espectador de la experiencia estética, de acuerdo con Kant, se involucra completamente con sus facultades en la contemplación de lo bello, de modo que puede terminar reconociéndose como el coautor mismo de su delectación. Si bien este rasgo no se hace del todo explícito dentro de este breve párrafo, considero que esta interpretación resulta coherente con el resto de la exposición de Kant, pues permite elucidar uno de los varios motivos que explican por qué la contemplación estética sigue pautas verdaderamente análogas a las de la reflexión moral. En estas dos instancias privilegiadas, más que

---

<sup>22</sup>Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten; und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die Jedermann natürlich ist, und die auch Jedermann, andern als Pflicht zumutet) gefällt es mit einem Ansprüche auf jedes andern Beistimmung, wobei sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist und anderer Wert auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urteilskraft schätzt. *KU*; V, 258.

en cualquier otra, el ser humano es capaz de saberse y asumirse como un ser libre. Esto explica por qué la estética tiene un vínculo más próximo con la filosofía práctica que con la filosofía teórica. Es claro que el ser humano también echa mano de la libertad en sus distintas prácticas epistémicas. Los ejemplos que podemos encontrar a este respecto son varios: me limito a mencionar la capacidad libre que tiene el hombre de expresar juicios de modalidad en términos problemáticos, asertóricos o apodícticos<sup>23</sup>; la opción que posee el individuo de formular juicios de experiencia o juicios de percepción tal y como lo indica Kant en los *Prolegomena*<sup>24</sup>; y la adopción de las máximas de reflexión y de pensamiento que animan al *sensus communis*<sup>25</sup>. Estos casos dejan en claro que hay espacios donde la libertad interviene decisivamente en nuestros pronunciamientos teóricos. Sin embargo, el principal analogado de la libertad en el pensamiento kantiano es el individuo que se determina a sí mismo por la ley moral. Más aún: la *ratio congoscendi* misma de la libertad consiste en esta capacidad humana de actuar bajo la representación del deber<sup>26</sup>. La proximidad de los procesos judicativos estéticos y morales estriba, entre otras cosas, en esta cualidad de autodeterminación que uno ejercita de manera paradigmática dentro de estos dos dominios.

Hay otros aspectos que también refuerzan la idea de que la belleza es un símbolo de la moralidad. Kant no pretende ahondar en este breve párrafo en los otros elementos que permiten establecer esta analogía de reflexión. Por supuesto, uno echa de menos un tratamiento más detallado en esta parte de la discusión del filósofo, pero pienso que los elementos que proporciona en ésta y otras obras suyas son suficientes para reconstruir su posición y entender lo que se encuentra detrás de estas semejanzas que enuncia. Presento ahora ese importante pasaje para detenerme en la siguiente sección en uno de los puntos más significativos a los que hace alusión:

---

<sup>23</sup>KrV, A 70, B 95.

<sup>24</sup>*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, IV, 299.

<sup>25</sup>KU, V, 294.

<sup>26</sup>*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, IV, 387.

1. Lo bello gusta *inmediatamente* (pero sólo en la intuición reflexionante, no en el concepto como la moralidad).
2. Gusta *sin interés* alguno (el bien moral está ligado necesariamente con un interés, pero no con uno que preceda al juicio sobre la satisfacción, sino con uno primeramente producido por él).
3. *La libertad* de la imaginación (así pues, de la sensibilidad de nuestra capacidad) se representa en el enjuiciamiento de lo bello como concordante con la legalidad del entendimiento (en el juicio moral la libertad de la voluntad se piensa como coincidencia de esta última consigo misma según leyes universales de razón).
4. El principio subjetivo de enjuiciamiento de lo bello se representa como *universal*, esto es, como válido para todo el mundo, pero no como cognoscible mediante concepto universal alguno [...]<sup>27</sup>.

Sabemos, pues, que lo bello atiende a su objeto sin recurrir a un concepto, y que la reflexión moral necesariamente remite a un denominador común que es, en el caso de las creaturas racionales, el imperativo categórico. La expresión “inmediatamente”, en este caso, es hasta cierto punto desafortunada, porque podría dar a entender que la delectación estética —al no estar ligada a un concepto previo de belleza de la manera en que sugerían ciertos filósofos británicos de la época— atiende principal y directamente a la sensibilidad, dejando de lado la importante contribución de las facultades racionales que, de acuerdo con Kant, contribuyen a la

---

<sup>27</sup>1) Das Schöne gefällt *unmittelbar* (aber nur in der reflektierenden Anschauung, nicht wie Sittlichkeit im Begriffe). 2) Es gefällt *ohne alles Interesse* (das Sittlich-Gute zwar notwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, was vor dem Urteile über das Wohlgefallen vorhergeht, verbunden, sondern was dadurch allerererst bewirkt wird). 3) Die *Freiheit* der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit unseres Vermögens) wird in der Beurteilung des Schönen mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt (im moralischen Urteile wird die Freiheit des Willens als Zusammenstimmung des letzteren mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht). 4) Das subjektive Prinzip der Beurteilung des Schönen wird als *allgemein*, d.i. für jederman gültig, aber doch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgestellt [...]. *KU*, V, 354.

génesis y formación misma de esa experiencia. Por otro lado, la libertad de la imaginación, como ya hemos apuntado en el tercer apartado de este estudio, se hace manifiesta por la legislación mediante la que ella misma se proporciona un principio subjetivo que le permite derivar placer de la contemplación de un objeto. Esto, como el mismo Kant señala, nos remite por asociación con el quehacer práctico del agente moral que estima una concordancia entre el dictado de su razón y su voluntad, entendida esta última como la capacidad de obrar en conformidad con lo que prescribe la ley moral y haciendo de esta última su motivación. De igual forma, los juicios en ambos terrenos tienden a la universalidad, si bien, claro está, semejante pretensión tiene bases bastante distintas en cada uno de los casos.

Me parece que estos tres puntos de la semejanza entre lo estético y lo moral han sido abordados ya en un importante número de estudios dedicados a la temática a la que nos hemos ocupado. Además, nosotros mismos hemos dedicado cierto espacio en el apartado cuarto del presente artículo a precisar ciertos aspectos del concepto de libertad en Kant que permiten pensar semejante vinculación. Lo que ahora toca es elucidar el concepto de “desinterés”, el cual, me parece, admite una reconstrucción que permite comprender con mayor claridad por qué el filósofo lo considera un puente de reflexión analógico entre ambos dominios.

## **VI. El concepto de desinterés como ilustración de la relación simbólica entre estética y moralidad**

Para entender de modo adecuado este tema del desinterés como un puente analógico entre estética y moralidad debemos remitirnos a los párrafos donde Kant discute la diferencia entre lo bello y lo bueno. Ahí dice el filósofo: “Para encontrar algo bueno siempre debo saber qué cosa es el objeto, esto es, debo tener un concepto de él. Esto no es necesario en el caso de la belleza”<sup>28</sup>. Estas breves líneas sintetizan el pensamiento según el cual, en el terreno de la praxis, el hombre prescribe a priori qué

---

<sup>28</sup>KU, V, 207.

pautas de conductas son racionales y, por ende, cuáles son dignas de ordenar la propia existencia. Este procedimiento en el obrar práctico tiene como fundamento el imperativo categórico, el cual dicta que el hombre instaure con su conducta un reino de los fines donde los principios morales sean valederos y permitan la cooperación y la autorrealización colectiva de los seres humanos como especie. La persona moral tiene este interés porque los mismos preceptos morales parecen fundamentar su misma consecución, pero como se puede apreciar, un interés de semejante índole se puede calificar de todo menos sensible o inmediato. Más aún, se trata de un interés racional en la medida que posee un carácter incondicionado: tal como sucede con el caso de la buena voluntad, la búsqueda de un reino de los fines es un objetivo último de la razón humana porque se percibe a éste como algo cuyo valor no puede depender de otra cosa más que el que la misma razón humana le otorga. En otras palabras, no pretendemos con este reino de los fines obtener otra cosa más que el desarrollo pleno de las facultades morales, lo cual consideramos como algo intrínsecamente valioso y digno de ser alcanzado mediante nuestras acciones. Me parece que de una lectura global de la filosofía kantiana podemos concluir que, en realidad, existen limitados casos donde el hombre puede obrar en pos de algo incondicionado. En este sentido, las prescripciones morales tienen un carácter único, debido a que los seres racionales aspiran, en un proceso que permanece siempre abierto para ser cristalizado de forma cada vez más plena, a lograr el perfeccionamiento moral mediante principios y prácticas que posean coherencia, racionalidad interna, universalidad, respeto a la humanidad de los demás e intersubjetividad.

Pues bien, lo que Kant pone de relieve es que hay otro ámbito donde aquello que hacemos también tiene un valor por sí mismo. Ese ámbito, como es lógico de suponer, no es otro que el de la estética. En los juicios de gusto puros, el placer que obtenemos no colma una carencia material de la cual padezcamos. Por lo mismo, no es un placer que busquemos obtener con el propósito de satisfacer tal o cual necesidad de nuestra parte. Es más: lo que se da ahí es una delectación libre que se estima valiosa

en sus propios términos y no por otro tipo de consecución ulterior<sup>29</sup>. Este punto no debe malinterpretarse: es evidente que uno puede aspirar legítimamente a tener un gran cúmulo de experiencias estéticas durante su vida. De igual forma, es obvio que el ser humano tiene un interés por la belleza. Pero eso que designamos ahí es, a mi parecer, un interés en un sentido más bien coloquial, y no el “interés práctico” —un término, más bien, técnico dentro del sistema filosófico del idealismo trascendental— con el que Kant habla de los objetivos morales que somos capaces de plantearnos<sup>30</sup>, ni tampoco el interés propiamente pragmático, entendiendo por este último una actitud que llevaría a uno a considerar un determinado objeto como medio para otro fin. De ahí se sigue que el carácter desinteresado de la contemplación se asemeja notablemente al interés práctico de nuestros principios morales en tanto que ambas instancias apuntan hacia realidades que, si bien por motivos distintos, tienen

---

<sup>29</sup>Me parece que este punto es el que pierde de vista Hannah Ginsborg en su análisis del tema: ella percibe muchas dificultades en la noción kantiana de placer desinteresado (*Interesseloses Wohlgefallen*) porque detecta, sobra decir que con acierto, que nosotros procuramos constantemente tener experiencias estéticas y preservarlas de modo tal que éstas tengan una extensión prolongada: “Wesentlich für die Lust ist [...] dass sie dazu tendiert, im Subjekt aufrechterhalten zu werden, aber wie ist das möglich, wenn die Lust nicht wesentlich einen Wunsch, und damit ein Interesse, an ihrer eigenen Fortdauer einschliesst?” Hannah GINSBORG: „Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe“, *Kritik der Urteilskraft. Kommentar.*, Berlin: Akademie Verlag 2008, p. 63. Eso sería a su juicio una prueba indudable del interés que generarían los mismos juicios estéticos. Creo que esta observación es acertada pero no es de ninguna forma un argumento que permita desarticular la posición kantiana. Me parece que la interpretación del tema del desinterés como algo relacionado con experiencias valiosas y benéficas por sí mismas permite salvar este tipo de dificultades en la hermenéutica del texto.

<sup>30</sup>Del concepto de un móvil deriva el de un *interés* (*Interesse*), el cual nunca es atribuido sino a un ser dotado de razón, y significa un *móvil* de la voluntad *en cuanto es representado mediante la razón* (*durch Vernunft vorgestellt wird*). Como la ley misma debe ser el móvil de una voluntad moralmente buena, resulta que el *interés moral*, es un interés puro y libre de los sentidos que pertenece a la mera razón práctica. *KpV*, V, 79.

al final de cuentas un auténtico valor por sí mismas, como es el caso de una sociedad justa o de un paisaje bello<sup>31</sup>. El hecho de que en ámbitos tan bien demarcados uno con respecto del otro podamos encontrar fines que se busquen por mor de sí mismos nos permite establecer una regla analógica de reflexión lo suficientemente estable para pensar que, mediante un objeto bello, nosotros podemos llevar a cabo un vaivén reflexivo de naturaleza simbólica que termine, por momentos, remitiéndonos asociativamente a los fines morales que un agente práctico busca alcanzar.

En términos generales, podemos decir que la estrategia de Kant a lo largo de la *KU* para fundamentar el carácter análogo de la belleza y de la moral es el descubrimiento de un buen número de semejanzas significativas que permite a la primera, en cualquiera de sus múltiples manifestaciones, fungir como símbolo de reflexión de la segunda. Tal como hemos mencionado antes, el descubrimiento de pocas semejanzas o coincidencias entre un contenido intelectual y un objeto empírico dificulta sobremanera que este último funcione como símbolo. Los puntos que menciona Kant son para él suficientes como para dejar por sentado que los objetos bellos son símbolos con los que nuestro intelecto *puede* sentirse motivado para pensar una realidad bella con relación a principios morales. Utilizo aquí de forma deliberada el término “puede” porque si dijera “debe” estaría implicando con ello una necesidad determinante en un proceso que es claramente de cuño reflexionante. Esto quiere decir, en otras palabras, que no siempre que se da la contemplación estética y desinteresada de un objeto bello éste es considerado como un símbolo por parte del espectador que está ante él. Lo que deja entrever el tono de conjunto de la tercera *Crítica* y, en particular, de este párrafo —digo esto de modo conjetural porque no he encontrado un pasaje que taxati-

---

<sup>31</sup>No está de más hacer hincapié en el hecho de que tal semejanza *no* supone, en ningún momento, una homologación entre estos dos tipos de interés. Lo único que esta afirmación busca poner de manifiesto es que el sujeto que emite juicios morales y estéticos atribuye en su praxis judicial valor intrínseco tanto al objeto al cual remite su actuar práctico como al objeto que desencadena el libre juego de sus facultades.

vamente confirme lo que mencionaré a continuación— es que nosotros realizaríamos una reflexión estética más “acabada” o “completa” si nos aventuramos a dar este último paso y consideramos al objeto bello como un símbolo de la moral. La confirmación indirecta que tengo de esta hipótesis radica en otro pasaje del mismo parágrafo cincuenta y nueve:

La consideración de esta analogía también es habitual para el entendimiento común; y es habitual denominar a objetos bellos de la naturaleza o del arte con nombres que parecen poner como fundamento un enjuiciamiento moral. A los edificios o a los árboles les llamamos majestuosos y suntuosos; a los paisajes, sonrientes y alegres; incluso los colores se denominan discretos, porque suscitan sensaciones que contienen algo análogo a la conciencia de un estado de ánimo provocado por los juicios morales<sup>32</sup>.

El que la reflexión estética apunte, en muchos casos, hacia una reflexión moral hace pensar que el libre juego de las facultadas explore más posibilidades y, por lo mismo, atrape con mayor firmeza la atención del espectador. Con esto último no quiero implicar que la impresión de la belleza, cuando se le considera a ésta como símbolo de la moralidad, tenga necesariamente una intensidad mayor en su gradación —una po-

---

<sup>32</sup>Die Rücksicht auf diese Analogie ist auch dem gemeinen Verstande gewöhnlich; und wir benennen schöne Gegenstände der Natur oder Kunst oft mit Namen, die eine sittliche Beurteilung zum Grunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich; selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich gennant, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewusstsein eines durch moralische Urtheile bewirkten Gemüthzustandes Analogisches enthalten. *KU*, V, 354. Quedaría por revisar si esta clase de juicios son, en el sentido kantiano del término, “juicios de gusto puros”. Por los límites propios de la presente investigación, no entraré en esa discusión a detalle. Me parece importante resaltar, no obstante, que Kant se refiere en este pasaje a objetos de la naturaleza, los cuales típicamente son el objeto de los juicios de gusto puros, como todo el tratamiento de la *KU* deja en claro. Por consiguiente, parece que el desplazamiento semántico aun en ese caso podría ser posible.

sibilidad que tampoco, me parece, es explorada con gran detalle dentro de la obra— ni tampoco que un proceso reflexivo simbólico nos proporcione un conocimiento conceptual: cosa que Kant sistemáticamente niega sobre el juicio estético.

Lo que me parece, más bien, es que cuando un objeto excita el ánimo a tal punto que éste que le resulta plausible y significativo considerarlo como un símbolo, dicho objeto es capaz de apoderarse de su imaginación con mayor firmeza y, en consecuencia, propiciar un deleite más prolongado —si bien no necesariamente más intenso—. Esto se deja explicar con relativa facilidad: si yo no tengo cierto referente, puede ser que algo me parezca bello, pero no lo suficientemente bello como para capturar mi atención de un modo duradero. La contemplación sobre la belleza que logra descubrir estos nuevos referentes se enriquece por ese mismo motivo y termina por disiparse en la actividad de establecer vínculos y conexiones poco antes sospechadas. No es de extrañar, por tanto, que terminemos trasladando el lenguaje moral a las realidades estéticas. Este desplazamiento semántico entre uno y otro dominio es la confirmación cotidiana más fehaciente de que, en realidad, en nuestras reflexiones estéticas buscamos hacer consideraciones de valor, por lo cual se deja entrever que nosotros obramos de un modo semejante a como lo hacemos en el terreno práctico, aunque guardando, por supuesto, las diferencias ya antes apuntadas.

## **VII. Imposibilidad de la exhibición de las ideas sublimes: Dios y el alma**

La discusión anterior explica por qué varios principios del juicio moral terminan introduciéndose en estas reflexiones de una manera u otra. Ahora bien, a este respecto, no hay que olvidarse de la tesis de la cual partimos: el símbolo es capaz de exhibir indirectamente las ideas de la razón. Es curioso notar, sobre este punto, que los ejemplos de símbolos que Kant introduce sólo terminan haciendo alusión a la idea de libertad, y no tanto así a las ideas de alma o Dios. De hecho, el lenguaje moral que traslada al ámbito de la estética hace únicamente referencia a acti-

tudes libres o a manifestaciones del carácter de una persona. Me parece que, en este aspecto, Kant sólo esbozó la posibilidad de que el símbolo pudiera significar realidades tan elevadas, y que al final de cuentas, terminó asociando ideas de razón como la de inmortalidad y la de un Ser Supremo con la experiencia de lo sublime, tal y como la siguiente cita de la “Análítica de lo sublime” nos lo deja ver:

Así pues, la sublimidad no está en ninguna cosa de la naturaleza, sino sólo en nuestro ánimo, en tanto que podemos ser conscientes de nuestra superioridad sobre la naturaleza en nosotros y, por ello, también sobre la naturaleza fuera de nosotros (en la medida en que influye en nosotros). Todo lo que suscita en nosotros este sentimiento, incluido el poder de la naturaleza que desafía nuestras capacidades, se llama entonces sublime (si bien impropriamente). Sólo bajo la presuposición de esta idea en nosotros y en relación con ella, somos capaces de llegar a la idea de la sublimidad de aquel Ser que no provoca nuestro respeto interno meramente por su poder que se pone de manifiesto en la naturaleza, sino mucho más por la capacidad, puesta en nosotros, de enjuiciarla sin temor, pensando así nuestra determinación como sublime por encima de la naturaleza<sup>33</sup>.

Lo sublime es más bien un sentimiento de respeto por nuestra propia determinación práctica: un espectáculo de la superioridad de nuestras ca-

---

<sup>33</sup>Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte erhalten, sofern wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfließt) ausser uns überlegen zu sein uns bewusst werden können. Alles, was dieses Gefühl in uns erregt, wozu die Macht der Natur gehört, welche unsere Kräfte auffordert, heisst alsdann (obzwar uneigentlich) erhaben; und nur unter der Voraussetzung dieser Idee in uns und in Beziehung auf sind wir fähig, zur Idee der Erhabenheit desjenigen Wesens zu gelangen, welches nicht bloss durch seine Macht, die es in der Natur beweist, innige Achtung in uns wirkt, sondern noch mehr durch das Vermögen, welches in uns gelegt ist, jene ohne Furcht zu beurteilen und unsere Bestimmung als über dieselbe erhabenen zu denken. *KU*, V, 264.

pacidades morales sobre las condicionantes físicas y naturales de nuestra persona y de nuestro entorno. Lo sublime, en el caso de esta cita, no es tanto la contemplación en la naturaleza del poder del Creador, sino, más bien, la capacidad puesta en nosotros de reconocer nuestra superioridad moral con respecto a los escenarios más terribles de la naturaleza. A la luz de esto, podemos decir que, en términos de una comparación histórica, un pensador como Burke no se liberó de la ilusión trascendental de considerar a los objetos como sublimes en sí mismos, sin estudiar a fondo el estado anímico particular del sujeto de dicha contemplación<sup>34</sup>. El famoso giro copernicano de la filosofía kantiana se haría todavía más patente en el ámbito de lo sublime, toda vez que enfatiza con mayor radicalidad la participación del sujeto para generar este tipo de experiencia.

En este sentido, si bien todavía es propio hablar de la belleza y de los objetos bellos como símbolos de la moralidad, lo sublime nos revela

---

<sup>34</sup>Cosa que sugiere la identificación un tanto apresurada que realiza este autor de lo sublime con lo grande, lo inabarcable para la vista, o incluso la contemplación de ciertos colores. Cfr. Edmund BURKE: *A Philosophical Enquiry into our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford: Oxford University 2009 (1757), pp. 85-87. Por supuesto, en continuidad con Burke, Kant también asocia este tipo de características con los escenarios que pueden suscitar la experiencia de lo sublime en el hombre: la diferencia estriba en que Kant hará un énfasis radical en el estado anímico del sujeto que dicha contemplación desencadena. Burke, en cambio, parece en muchas ocasiones calificar lo sublime como una propiedad empírica de los objetos.

Ahora bien, por otro lado, esa lectura de Kant tampoco conduce al extremo caricaturesco de pensar que no existe algo así como el objeto de la experiencia estética. El observador y la realidad en cuestión generan la experiencia estética como tal: uno es impensable sin el otro. Por eso, la crítica que la filósofa del arte Juliane Rebentisch le hace a Kant dentro del contexto de una estética de la instalación me parece bastante desencaminada: „In Korrespondenz zu und in Auseinandersetzung mit einigen der bereits vorliegenden Theorien ästhetischer Erfahrung soll ästhetische Erfahrung hier nicht kantisch verstanden werden als Lust des Subjekts an sich selbst (beziehungsweise seinem Vermögen), sondern als ein Prozess, der sich wesentlich *zwischen* Subjekt und Objekt abspielt.“ Juliane REBENTISCH: *Ästhetik der Installation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, p. 12.

algo sobre la persona humana y las ideas de razón que ésta posee y no tanto así sobre una cualidad intrínseca a los objetos. Por ese motivo considero que, si bien Kant también proporciona elementos muy ilustrativos en la *KU* que complementan puntos de su filosofía moral en relación a la inmortalidad y a Dios, esto ocurre más en el plano de lo sublime y no tanto en relación con el de lo bello: por este punto, habría que entender el tema del símbolo en Kant de una forma más estrechamente vinculada con la idea de libertad. Me parece que esta lectura puede arrojar una luz mayor sobre la correcta interpretación de la belleza y lo sublime en la *KU*. Hay varios puntos de discusión donde las ventajas de esta lectura salen a relucir. Ya hemos mencionado dos muy importantes: en primer lugar, los mismos ejemplos que introduce el filósofo para hablar de la belleza y, en segundo lugar, la impropiedad de clasificar un objeto como sublime, tal y como lo apunta explícitamente la cita anterior. Si hubiera como tal un objeto sublime en la naturaleza, no habría duda de que éste exhibiría indirectamente ideas como el alma o Dios. Pero esto no parece ser el caso: por lo que sugiere la obra de kantiana, uno parece tentado a decir que no hay objeto empírico alguno que nosotros podamos considerar verdaderamente analógico con Dios o con el alma<sup>35</sup>. La comparación en esos casos siempre se quedará corta y será tremendamente desproporcionada, lo cual no es el caso con los objetos bellos y su posible relación con la libertad. Asimismo, en esta misma línea, Kant nos dice que para lo bello uno no necesita una educación particularmente desarrollada, mientras que la contemplación de lo sublime, en cambio, exige una educación moral superior<sup>36</sup>. Me parece bastante claro el motivo por el cual se dice esto: todas las personas, incluso en el nivel del albedrío

---

<sup>35</sup>Este es un punto de crucial importancia que, por ejemplo, Guyer no distingue en su tratamiento del tema, y sin más llega a hablar de varios símbolos en el ámbito de lo sublime, sin ningún apoyo textual sólido en el texto kantiano. Cfr. Paul GUYER: "The Symbols of Freedom in Kant's Aesthetics", *Kants Ästhetik-Kant's Aesthetics-L'esthétique de Kant*, New York: Walter de Gruyter 1998.

<sup>36</sup>"De hecho, sin el desarrollo de las ideas morales, aquello que preparados por la cultura llamamos sublime sería para el ser humano tosco algo meramente espantoso." *KU*, V, 265.

*simpliciter*, estamos familiarizadas con la capacidad de la autodeterminación<sup>37</sup>. El conducirse de tal o cual forma no sólo es una experiencia característica de nuestro obrar moral sino que se trata de una constante incluso en los aspectos más cotidianos de nuestra vida. En cambio, ideas tan complejas como las de inmortalidad o Dios sólo pueden incidir en el ánimo que haya reparado con detalle en su tremenda significación para la existencia humana. Esta educación moral es la condición misma de posibilidad para que, en la contemplación de un espectáculo natural majestuoso, las ideas de la razón puedan ejercer una influencia de exaltación en el ánimo del individuo —un estado anímico donde también se hace patente el ennoblecimiento de la mente que lo contempla, pero por motivos distintos a los que propician esto en la experiencia de la belleza. Esta incidencia en el ánimo, cabe resaltar, no hay que apreciarla en términos de analogía —como ocurre con las instancias simbólicas — sino en términos de desproporción: la desproporción que existe entre las ideas de la razón y la incapacidad que poseemos de verlas empatadas con objetos empíricos. Esta simple pero importante distinción es, a mi juicio, lo que permite entender los verdaderos alcances de la noción kantiana de símbolo y su diferencia con respecto a otras experiencias estéticas que, si bien pueden ser muy favorables para la moralidad, cada una de ellas tiene una incidencia particular en el ánimo del agente práctico.

## VIII. Conclusiones

En lo que toca a las siguientes consideraciones, más que intentar realizar un nuevo desarrollo a partir de lo que antes se ha dicho, únicamente me gustaría indicar qué líneas de investigación se derivan a partir de la discusión que he llevado a cabo. Así pues, primeramente me gustaría señalar que la noción de símbolo ha sido constantemente reinterpretada a lo largo de la historia del pensamiento occidental. En el caso de nuestra atención, Kant parece otorgarle un sentido bastante específico y definido a la misma: por la capacidad de reflexión simbólica entiende la capacidad de exhibir indirectamente conceptos e ideas. El hecho mismo de que

---

<sup>37</sup>Cfr. *Metaphysik der Sitten*, VI, 213.

este proceso sea libre, es decir, que nosotros dispongamos a voluntad qué objeto nos servirá para la reflexión de tal o cual realidad nos muestra, ya de entrada, que se trata de otra de las múltiples veredas a partir de las cuales se puede pensar un tránsito entre naturaleza y libertad. Esto, por su parte, me parece que conduce a una consideración importante: siempre se menciona como un lugar común que la *KU* busca establecer un tránsito entre libertad y naturaleza. Pero, ¿dónde hemos de ubicar ese tránsito? ¿Hemos de situar el mismo única y exclusivamente en el libre juego de las facultades, en el ideal de la belleza, en el sentimiento de lo sublime, en la belleza como símbolo de la moralidad, o en la actividad creativa del genio? Como uno de los resultados de lo que he argumentado anteriormente, pienso que el siguiente punto se vuelve manifiesto: el flexible tratamiento que Kant le da al tema del símbolo sugiere que el filósofo no buscó situar de modo unívoco o exclusivo semejante tránsito en ninguna de estas instancias particulares. Ahora bien, eso no impide decir que el caso específico del símbolo es quizás el lugar donde se vuelve mucho más apreciable esta vinculación entre naturaleza y libertad, pues el símbolo nos permite reflexionar de un modo muy particular sobre la libertad, en tanto que teleológicamente somos capaces de adscribirla a ciertas realidades y reflexionar sobre éstas como si de hecho fueran capaces de autodeterminarse. En tanto que este ejercicio reflexivo supone a su vez un juicio característicamente teleológico, considero que este párrafo —desatendido, por sorprendente que parezca, en muchas de las interpretaciones más influyentes— es un elemento que ayuda a criticar las posturas que interpretan a la *KU* como un tratado compuesto de dos partes inconexas entre sí<sup>38</sup>. Por razones de espacio, no he podido ahondar más en el tema de la unidad de la tercera *Crítica*, pero espero poder ahondar en ese tópico en una investigación posterior.

Por otro lado, me gustaría reparar en el hecho de que este análisis me condujo a estudiar el motivo por el que un objeto bello en su contemplación puede servir como símbolo de reflexión de la moral. Ahí

---

<sup>38</sup>Tal es, por ejemplo, la interpretación de Jens Kulenkampff. Cfr. JENS KULENKAMPFF: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman 1994, pp. 11-14.

se mencionó que un símbolo sólo es pertinente si el objeto en cuestión presenta un número significativo de semejanzas que permitan una reflexión analógica: ahondar en el tema del desinterés nos permitió entender el fundamento subyacente a una de estas semejanzas y a entender por qué, debido a esta capacidad antes aludida de trazar vinculaciones con otro tipo de lenguajes, utilizamos continuamente un vocabulario moral para describir la experiencia estética. El que nosotros procedamos así incluso dentro un terreno de deleite contemplativo me parece que es un signo inequívoco de que Kant sí busca establecer una cierta normatividad —mínima, si se quiere— y ciertos criterios de valoración a este ámbito. Pienso que este punto sería determinante para entender, por ejemplo, por qué Kant no puede ser enmarcado sin más como un precursor de la famosa postura de *l'art pour l'art* como ciertos críticos e historiadores del arte han llegado a sugerir, me parece, por una franca incompreensión del tema de la “contemplación desinteresada”<sup>39</sup>. En otros términos: la contemplación desinteresada de la que habla Kant no se remite a la idea de que la experiencia de lo bello escape a un posible enjuiciamiento moral —un esteticismo que no encuentra ningún fundamento en su obra—, sino que hace alusión al valor que el sujeto en cuestión le otorga a dicha experiencia estética, por la misma estructura de su sensibilidad y de sus capacidades de enjuiciamiento.

Por último, me gustaría sólo hacer mención de que, a pesar de la caracterización de Kant del símbolo como exhibición indirecta de las ideas de razón, en realidad éste únicamente aludiría —según lo que el propio desarrollo argumentativo del filósofo sugiere— a la idea de libertad y no tanto así a la de alma o a la de Dios, las cuales sí encuentran un tratamiento pero sólo en relación con el tema de lo sublime. El vincular ciertas ideas de razón con una u otra experiencia permite un discernimiento preliminar pero significativo de las características particulares de lo bello y lo sublime respectivamente.

---

<sup>39</sup>Cfr. John WILCOX: “The beginnings of *l'Art pour l'Art*”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 11 (1952). También ver: Frederick BURWICK: *Art for Art's Sake' and the Politics of Prescinding: 1790's, 1890's, 1990's*. *Pacific Coast Philology* XXXIV, 2 (1999).

## Bibliografía

### Fuentes originales

KANT, Immanuel: *Werkausgabe in zwölf Bänden*, ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968.

KANT, Immanuel [1790]: *Kritik der Urteilskraft*, eds. Manfred Frank y Véronique Zanetti, Frankfurt am Main: Deutscher Klassischer Verlag 2009.

### Traducciones

KANT, Emmanuel [1790]: *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. Pablo Oyarzún, Caracas: Monte Ávila 1991.

KANT, Immanuel [1788]: *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja, México: FCE, 2005.

KANT, Immanuel [1781-1787]: *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, México: FCE 2009.

### Bibliografía crítica y secundaria

ALLISON, Henry: *A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

APEL, Karl Otto: *La transformación de la filosofía*, vol. I, trad. José Antonio Capelo de Sousa Amaral, Madrid: Taurus 1985 (*Transformation der Philosophie*, Band I, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973).

BURKE, Edmund [1757]: *A Philosophical Enquiry into our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford: Oxford University 2009.

BURWICK, Frederick: "Art for Art's Sake' and the Politics of Prescinding: 1790's, 1890's, 1990's." *Pacific Coast Philology* XXXIV, 2, 1999.

DESCARTES, René [1649]: *Las pasiones del alma*: trad. Alberto Palcos, México: Ediciones Coyoacán 2000 (*Les Passions de l'âme*).

GINSBORG, Hannah: "Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe", *Kritik der Urteilskraft. Kommentar*. Berlin: Akademie Verlag 2008.

GRANJA, Dulce María: “Las críticas de Hegel y Bernard Williams a la ética de Kant”, *De acciones, deseos y razón práctica*, México: Juan Pablós 2006.

GRANJA, Dulce María: “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, *Diánoia*, XLII, no. 42, 1996.

GUYER, Paul: “The Symbols of Freedom in Kant’s Aesthetics”, *Kants Ästhetik-Kant’s Aesthetics-L’esthétique de Kant*, New York: Walter de Gruyter 1998.

HABERMAS, Jürgen: “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Barcelona: Paidós 1991 (*Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986).

HOBBS, Thomas [1651]: *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press 2009.

KRAUSSER, Peter: “Kant’s Schematism of the Categories and the Problem of Pattern Recognition”, *Synthese*, 33, 1976.

KULENKAMPFF, Jens: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman 1994.

LONGUENESSE, Béatrice: *Kant and the Capacity to Judge*, New Jersey: Princeton University Press 1998.

MENZER, Paul: *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, Berlin: Akademie Verlag 1952.

PENDLEBURY, Michael: “Making Sense of Kant’s Schematism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 1995.

PLATÓN: *Diálogos*, IV, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos 1986.

REBENTISCH, Juliane: *Ästhetik der Installation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

RECKI, Birgit: *Ästhetik der Sitten*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001.

RECKI, Birgit: “Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks”, *Kritik der Urteilskraft. Kommentar*. Berlin: Akademie Verlag 2008.

ROCCA, Claudio: "Schematismus und Anwendung", *Kant-Studien*, 80, 1989.

VIGO, Alejandro: "Determinación y reflexión", *Anuario de filosofía* XXXVII, 3, 2004.

WIELAND, Wolfgang: *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.

WILCOX, John: "The beginnings of l'Art pour l'Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 11, 1952.

WILLIAMS, Bernard: "La moral y las emociones", *Problemas del yo*, trad. José M.G. Holguera, México: UNAM ("Morality and the emotions", *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press 1973) 1986.

ZAMMITO, John H.: *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago: Chicago University Press 1991.