

CORPORALIDAD Y VIDA EN LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT

Corporality and Life in Kant's Critical Philosophy

ÓSCAR CUBO UGARTE*

Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid, España

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es investigar el importante papel que cumplen el sentimiento de placer y el sentimiento de la vida (*Lebensgefühl*) en la *Crítica del juicio*. Lo que se defiende en este trabajo es que el tratamiento de estas cuestiones amplía el estudio que realiza Kant en las dos primeras *Críticas* acerca del sujeto teórico y práctico, y permite entender el trasfondo vital en el que habita fácticamente la subjetividad trascendental. Se muestra, finalmente, que, en el caso del hombre, su subjetividad no se puede entender sin su íntima conexión con el cuerpo.

Palabras clave: Kant, juicios de gusto, sentimiento, vida, cuerpo.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to examine the paramount role played by the feeling of pleasure and the feeling of life (*Lebensgefühl*) in the *Critique of Judgement*. It argues that dealing with these issues furthers the study conducted by Kant in his first two Critiques on the theoretical and the practical subject, and allows us to understand the vital background in which transcendental subjectivity exists factually. Finally, it shows that in the case of the human being, subjectivity cannot be understood in isolation from its intimate connection to the body.

Key words: Judgement of taste, feeling, life, body.

Una de las tendencias más interesantes y novedosas de las investigaciones que actualmente se realizan sobre la filosofía de Kant, es aquella que se centra en explorar el importante papel que cumplen la afectividad, la sensibilidad y la corporalidad en su filosofía trascendental. Toda esta serie de cuestiones remiten a lo que podemos denominar la contrapartida *fáctica* del sujeto trascendental, y tienen en el sentimiento de la vida (*Lebensgefühl*) uno de sus más importantes centros de gravedad. Este sentimiento es nombrado y tematizado explícitamente en la primera parte de la *Crítica del juicio*, a saber, en la “Crítica del juicio estético”, donde el sentimiento de la vida es abordado no sólo en relación con el fomento de la vida que promueve lo agradable de los

Artículo recibido: 20 de septiembre de 2009; aceptado: 21 de febrero de 2010

* oscarcug@hotmail.com

objetos de los sentidos, sino también en relación con el peculiar sentimiento de placer que despierta lo bello en el ánimo del sujeto.

Tomando como hilo conductor de nuestra investigación las escasas y dispersas alusiones que realiza Kant en sus dos primeras *Críticas* acerca del sentimiento de la vida y de la corporalidad del sujeto, vamos a explorar en nuestro trabajo la mencionada contrapartida *fáctica* del sujeto trascendental. Esta dispersión y escasez, al igual que la ausencia de un tratamiento explícito y sistemático de dichos problemas por parte de Kant, hacen especialmente difícil nuestra tarea. Sin embargo, pensamos que reuniendo algunas de estas alusiones se pueden extraer importantes conclusiones al respecto, si se toma como hilo conductor de la investigación la relación que mantienen el sujeto teórico, práctico y estético con el sentimiento de la existencia, en general, y con el sentimiento de la vida, en particular.

Con este propósito, vamos a rastrear estos sentimientos en las tres *Críticas* de Kant; el sentimiento de la existencia en relación con el sujeto teórico y práctico, y el sentimiento de la vida en relación con el sentimiento estético que despierta lo bello en el ánimo del sujeto. Tras este proceso analítico, defenderemos que la vida y la corporalidad del sujeto han de interpretarse como la condición *subjetiva y material* de toda experiencia posible, *al menos entre nosotros los hombres*. En todo caso, mostraremos que a partir de todas estas reflexiones dispersas acerca del sentimiento de placer y del sentimiento de la vida, se pueden obtener elementos muy importantes para comprender la peculiar finitud en la que habita la subjetividad trascendental en Kant.

1. Sentimiento y apercepción trascendental en la *Crítica de la razón pura*

Por lo que respecta a la *Crítica de la razón pura*, la temática del sentimiento del placer nos conduce a la conocida distinción kantiana entre el sujeto empírico del sentido interno y el sujeto lógico-trascendental de la “Analítica trascendental”. El sujeto lógico-trascendental es “el punto supremo de todo uso del entendimiento y de la entera lógica del que pende la filosofía trascendental, y no es otra cosa que el entendimiento mismo” (*KrV* B 133 nota)¹. En virtud de este sujeto lógico-trascendental es posible la identidad del sujeto cognoscitivo, puesto que las distintas representaciones, para ser representaciones de una única conciencia, presuponen este punto supremo de todo posible uso del entendimiento. En relación con este punto supremo de todo

1 La citación corresponde a la *Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: 1902; excepto la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) que como es habitual es citada por la edición de Wilhelm Weischedel: *Werke in zwölf Bänden*, en Suhrkamp.

posible uso del entendimiento parece casi imposible rastrear, empero, cualquier tipo de sentimiento de placer y displacer.

Sin embargo, en el caso del sujeto empírico del sentido interno, la presencia del sentimiento de placer y displacer resulta más notable, si tenemos en cuenta las palabras de Kant en la *Crítica del juicio*, según las cuales:

Todas las representaciones en nosotros, ya sean, desde un punto de vista objetivo, solamente sensibles, o totalmente intelectuales, pueden ir subjetivamente unidas con deleite (*Vergnügen*) o con dolor (*Schmerz*), por muy poco que se noten ambos (ya que dichas representaciones afectan en conjunto al sentimiento de la vida), y ninguna de ellas, en la medida en que son una modificación del sujeto, puede ser indiferente a este. (*KU, Ak-Ausg. V, 277*)

Estas modificaciones son, sobre todo, modificaciones del sujeto empírico del sentido interno. Es decir, el sentido interno se caracteriza por un transcurrir, en principio indefinido, de representaciones que provocan en el nivel subjetivo un cierto *deleite* y *dolor* asociados a las mismas. Dentro de este *continuum* de representaciones se pueden distinguir las representaciones *claras* de las representaciones *confusas*, según el grado de conciencia que se pueda adscribir a cada una de ellas. Pero con independencia del carácter más o menos consciente del fluir de dichas representaciones, todas ellas están unidas a un cierto sentimiento de deleite o de dolor, porque afectan al sentimiento de la vida del sujeto particular en cada caso.

Ahora bien, para que todas estas representaciones del sentido interno puedan ser *mías*, y el deleite y dolor lo sean de un único sujeto, es necesario que todas esas representaciones se puedan reconducir a lo que Kant denomina la *unidad sintética de la apercepción*. Sin esta unidad sintética de la apercepción resulta imposible diferenciar una secuencia *objetiva* y una secuencia *subjetiva* del tiempo (*KrV A 193/B 238*), así como diferenciar la *experiencia interna* y la *experiencia externa* por lo que respecta a las representaciones de los sentidos. En efecto, el yo de la *apercepción trascendental* no es el yo *psicológico* que aparece en el transcurso subjetivo del tiempo, sino que es una X vacía, o como dice Kant, el mero pensamiento que ha de acompañar a todas las representaciones para que sean *mías* (*KrV B 132*).

Además, esta doctrina del doble-yo ha de completarse con lo que se ha venido llamando, dentro del campo de la investigación de la filosofía crítica de Kant, el problema de la *auto-afección*. Como señala con enorme claridad Claudia Jáuregui en el capítulo III de su libro *Sentido y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, los lugares más destacados para

investigar esta teoría de la *auto-afección* son el § 8 y el § 24 de la “segunda edición” de la *Crítica de la razón pura*. Lo que a nosotros nos interesa retener de todo ello es que en esta teoría de la *auto-afección*, Kant parece afirmar que la capacidad afectiva del sujeto no se limita a la impresión de los fenómenos de los sentidos *externos*, sino que también es posible en relación con los fenómenos del sentido interno en cuanto lugar de paso de todas nuestras posibles representaciones.

A diferencia del “yo pienso” que debe poder acompañar todas nuestras representaciones, sin ser empero objeto de ninguna experiencia posible, el yo empírico del sentido interno puede tener noticias de sí mismo a través de las representaciones que transcurren en el tiempo, es decir, puede ser objeto de una experiencia posible para sí mismo y sentir las huellas que van dejando en el ánimo del sujeto las representaciones en el nivel sensitivo-subjetivo. El “yo” remite, por tanto, a una especial duplicidad en cuanto pura actividad y espontaneidad, y en cuanto mera pasividad y receptividad. Este “doble yo” es, por un lado, un sujeto empírico del que tenemos noticias por medio de la experiencia del sentido interno (en cuanto sujeto afectado por la sensibilidad) y también a través del sentido externo (en cuanto se presenta corporalmente en un determinado espacio-tiempo), y por otro, un sujeto lógico-trascendental que no es ningún fenómeno posible de intuición (ni de la intuición interna, ni de la intuición externa), y que es el encargado de unir todas las representaciones empíricas en un única conciencia. Entre ambos yoes parece no haber ningún tipo de tránsito posible, debido a su diferente estatuto. El yo trascendental está en la base del yo empírico, puesto que sin él es imposible la unidad de la experiencia, pero sólo gracias al yo empírico podemos tener alguna noticia del estado del ánimo del sujeto, y es a esto precisamente a lo que Kant denomina *autoafección*.

Kant acepta la posibilidad de la descripción empírica del estado subjetivo del sujeto por parte de sí mismo, es decir, la exploración o indagación de sí mismo (*Anthropologie* § 4), así como de la descripción fisiológica y corporal del cuerpo propio, aunque por medio de esta observación y autoobservación empíricas no se pueda conocer ni intuir al sujeto trascendental. El tratamiento de la *apercepción trascendental* en el “cuarto paralogismo” de la *Crítica de la razón pura*, en el contexto de la crítica del concepto de alma y de la crítica a la psicología racional, lo que viene a confirmar es, precisamente, este carácter no objetual del sujeto trascendental que impide “cosificar la subjetividad” (Rivera de Rosales 1998 42) como una cosa más en el espacio y en el tiempo. El “yo” de la *apercepción trascendental* no se identifica con el alma de la psicología racional, pero tampoco con el aspecto externo que presenta el cuerpo del sujeto, ya que dicho cuerpo ha de

ser considerado como una “cosa fuera de mí” (*KrV* B 409), es decir, como un fenómeno más del sentido externo, que puede ser conocido y objetivado como cualquier otro. En ningún caso, pues, la unidad lógica del sujeto trascendental se funda en la identidad numérica del cuerpo, en cuanto objeto físico percibido por un observador externo.

Sin embargo, y a pesar de esta radical diferencia entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental de la apercepción pura, Kant realiza una sorprendente afirmación sobre el “yo” de la apercepción pura en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, a saber, que dicho “yo” lleva consigo un sentimiento muy peculiar: “el sentimiento de una existencia, sin el más mínimo concepto” (*Prol.* Ak-Ausg, IV, 334 nota).² Kant vuelve a hacer referencia a este sentimiento en la famosa “Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes” de la *Crítica del juicio*, donde de una manera negativa dice que si se prescinde del órgano corporal del sujeto, aquello a lo que todo pensar está relacionado no va más allá de la “mera conciencia de la propia existencia” (*KU.* Ak-Ausg. v, 278). Es decir, no sólo el sujeto empírico, sino también el sujeto trascendental llevan consigo un peculiar sentimiento: “el sentimiento de una existencia”. Pero en este último caso, al mencionado sentimiento no le puede corresponder ninguna intuición, ni ningún concepto determinado del entendimiento, ya que se trata de un sentimiento apegado “a la espontaneidad del entendimiento (al *actus* del Yo pienso)” (Makkreel 138).

2. Placer y teleología en la *Crítica de la razón práctica*

Por lo que respecta al Yo práctico, el mencionado sentimiento de la existencia también puede rastrearse en algunas breves anotaciones que Kant realiza a propósito del efecto subjetivo que trae consigo la realización del deber en el ánimo del sujeto. El Yo práctico tiene la capacidad de ser por medio de conceptos, la causa de los objetos de dichos conceptos. A esta capacidad Kant la denomina *voluntad*, y sólo en relación con ella cabe hablar propiamente de fines y de intereses “prácticos”. En el § 10 de la *Crítica del juicio* encontramos la siguiente definición de fin:

Fin es el objeto de un concepto en la medida en que el concepto es considerado como la causa del objeto, esto es, como el fundamento real de su posibilidad; y a la causalidad de un concepto en relación con su

2 Sobre este punto ha llamado mucho la atención Rudolf Makkreel en el capítulo cinco de su libro *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, que es uno de los trabajos que mejor ha rastreado en la actualidad el problema del sentimiento y de la subjetividad como contrapartida subjetiva del sujeto trascendental (véase a este respecto, Makkreel 138).

objeto se la llama finalidad (*forma finalis*). De tal modo que, allí donde se piensa [...] el objeto mismo (su forma o su existencia) como efecto posible tan sólo por medio de un concepto (de dicho objeto), allí se piensa un fin. (KU. Ak-Ausg. v, 220)

Conceptos y fines comparten una misma función por lo que respecta a la causalidad *teleológica* de la voluntad. Los conceptos remiten ciertamente al entendimiento, pero en cuanto representaciones que orientan la acción están al servicio de la razón práctica. *Fin* es el objeto del *concepto* en cuestión. Los conceptos, en la medida en que son manejados por la voluntad, obtienen una cierta causalidad, y, en la medida en que su objeto se convierte en un fin para la acción, “tienen una clara relación con la razón” (*Teleol. Prinz.* Ak-Ausg. VIII, 182). Kant ejemplifica esto en la *Crítica del juicio* del siguiente modo: la representación, por ejemplo, del dinero del alquiler o de la venta de una casa puede ser el móvil para su construcción. En este caso, señala Kant:

La casa es, desde luego, la causa de los dineros que se cobran por el alquiler, pero también, al revés, fue la representación de ese cobro posible la ‘causa’ de la edificación de la casa. Semejante enlace causal es llamado enlace de las ‘causas finales’ (*nexus finalis*). (KU Ak-Ausg. v, 372)

La facultad de desear se activa teleológicamente a través de conceptos y representaciones, y el placer o displacer que consigue por medio de su actividad está siempre condicionado por la consecución exitosa del fin en cuestión. El sentimiento de placer y displacer, o si se quiere, la *felicidad* del sujeto de la acción, dependen del éxito o del fracaso de dicha empresa. En el caso de la facultad de desear, la acción está teñida siempre de una cierta expectativa de placer y dolor, es decir, de una cierta expectativa de felicidad, que constituye, por así decirlo, el *fin subjetivo* de la acción. Dicha felicidad expresa una idea, a saber, la realización exitosa de todos los fines propuestos o, dicho en palabras de Kant, “la suma de todas las inclinaciones” (KU Ak-Ausg. v, 434 nota). La felicidad es interpretada así como la idea de una totalidad que nunca puede ser plenamente alcanzada, puesto que es la idea de un estado de perfecta adecuación de lo deseado con lo querido bajo condiciones empíricas de una existencia finita.

Sin embargo, esta idea de felicidad encuentra una realización parcial cada vez que se cumplen las perspectivas teleológicas de la acción. En realidad, bajo esta perspectiva teleológica del placer y de la felicidad están todos aquellos seres que por medio de conceptos pueden ser la causa de los objetos de los conceptos en cuestión. El placer en su relación con la voluntad descansa en “la representación de la coincidencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la

vida, esto es, con la facultad de la causalidad de una representación en consideración de la realidad de su objeto” (*KpV*. Ak-Ausg. v, 9 nota). Ahora bien, esta perspectiva del placer condiciona siempre de algún modo la voluntad, y la hace inclinarse o decantarse por lo que a ella privadamente más le place o le interesa. No sólo el placer, sino también el interés, son algo que está indisolublemente unido al deseo y a la facultad de desear. Desde esta perspectiva puramente teleológica de la acción y del placer, el *fin último* de toda acción es la felicidad de cada cual en cuanto *objeto indeterminado* de cualesquiera fines. *Indeterminado*, porque no se puede decidir de antemano el contenido que cada cual dará a esta idea, y *último*, porque constituye el fundamento subjetivo de toda actividad teleológica del sujeto.

Lo máximo que cabe esperar bajo esta perspectiva es una gestión *prudente* del placer y displacer asociados a la consecución de ciertos fines. Esta gestión de los placeres y de los displaceres complica la consecución de lo que en cada caso se considere como *provechoso* (*Wohl*) o *perjudicial* (*Übel*) para cada uno. De este modo, como señala claramente Epicuro, la *prudencia* (*phrónesis*) es esencial para gestionar adecuadamente el placer y los displaceres que llevan asociados consigo ciertos objetos, ya que algunas veces el placer se torna en displacer, y viceversa. Desde esta perspectiva, el *fin último* de todas las acciones es alcanzar el placer y evitar el dolor, ya sea de un modo inmediato o de un modo mediato. De tal modo que la *apreciación* de todas las cosas se limita al “placer y al deleite que ellas prometen” (*KU* Ak-Ausg. v, 206).

Sin embargo, la entera *Crítica de la razón práctica* está dedicada a indagar otro tipo de sentimiento como *móvil subjetivo* para la acción. Se trata, dice Kant, del *sentimiento moral* de *respeto*, que tiene como único origen la ley moral de la razón. Sólo la ley moral de la razón está en la base del *sentimiento moral* de *respeto*, “que no es de origen empírico y que es conocido *a priori*” (*KpV* Ak-Ausg. v, 73). La ley moral “tiene un influjo sobre la sensibilidad del sujeto y produce un sentimiento que fomenta el influjo de la ley sobre la voluntad” (*Id.* 75), de tal modo que dicho sentimiento nunca precede a la ley moral como *móvil* de la acción.

Es muy importante a este respecto no alterar el orden de las causas y de los efectos, porque el *sentimiento moral* no es la *causa*, sino el *efecto* de la determinación moral de la voluntad. De hecho, dice Kant:

No tendríamos en nosotros la más mínima percepción de él, si aquella obligación (incondicional de la ley moral) no le precediera en nosotros. De ahí que pertenezca a la esfera de las frivolidades sutiles aquella objeción según la cual este sentimiento moral –por tanto, un placer que instituímos en fin nuestro– constituye la causa primera de determinación de la voluntad, haciendo de la felicidad (que contiene ese

placer como ingrediente elemental) el fundamento de toda necesidad objetiva en el obrar. (*Gemeinspruch* Ak-Ausg. VIII, 283-284)

El *sentimiento moral* no precede a la determinación *moral* de la voluntad porque, o bien se sigue inmediatamente de la determinación de la voluntad por la razón misma, o no es moral. Lo cual es *indirectamente* confirmado también en la “Antinomia” de la *Crítica de la razón pura práctica*, donde se vuelve a poner de relieve el peculiar estatuto del mencionado *sentimiento moral* de *respeto*, cuya génesis en ningún caso puede ser empírica. Este sentimiento moral no es causa de placer ni de felicidad en el sujeto, aunque ocasiona en el ánimo del mismo algo *análogo* a la felicidad tras el cumplimiento del deber.

Pero esta *analogía* lo que hace es precisamente confirmar la heterogeneidad manifiesta entre el mencionado *sentimiento moral* de *respeto* y el sentimiento de placer o displacer condicionado empíricamente en la consecución de un determinado fin. En este sentido, y para terminar con esta cartografía del sentimiento del placer en la *Crítica de la razón práctica*, conviene insistir en que la complacencia asociada al sentimiento moral es caracterizada por Kant como “un análogo del sentimiento de placer, [...] o un análogo de la felicidad” (*KpV* Ak-Ausg. v, 117), como “una complacencia negativa en la propia existencia” (*Ibid.*), que no se deja identificar sin más con el sentimiento de bienestar y malestar al que remite la realización efectiva de nuestros fines empíricos.

3. Sensación, placer y corporalidad en la *Crítica del juicio*

A modo de resumen, cabe señalar lo siguiente: el Yo de la apercepción de la *Crítica de la razón pura*, a pesar de su trascendencia, lleva consigo el indeterminado “sentimiento de una existencia” (*Prol.* Ak-Ausg. IV, 334 nota), y el Yo práctico, a pesar de la pureza del deber, descubre tras su cumplimiento “una complacencia negativa en la propia existencia” (*KpV* Ak-Ausg. v, 117). Ahora bien, Kant va más allá en la *Crítica del juicio*, al hablar de un sentimiento y de una complacencia positiva en la propia existencia en relación con el placer y displacer que despierta el enjuiciamiento estético de lo bello en el ánimo del sujeto. Sin embargo, su planteamiento trascendental le hace tratar de dos maneras diferentes la mencionada complacencia en la *Crítica del juicio*, según se trate del enjuiciamiento estético de lo bello o de lo agradable.

Antes de abordar esta cuestión, es preciso aclarar lo que entiende Kant por “sentimiento”. Para ello es muy ilustrativo analizar el modo como Kant distingue entre los “sentimientos” y las “sensaciones” en general. El sentimiento es para Kant “la capacidad de experimentar placer

o displacer en virtud de una representación” (MS. Ak-Ausg. VI, 211). Los sentimientos no ofrecen materia alguna con la que poder ampliar el conocimiento en general. Por ejemplo, el sentimiento de placer y displacer en relación con un determinado color o sabor, sólo expresa la relación que estos tienen con el sujeto, pero nada acerca de sí mismos, de modo que no amplía en nada nuestro conocimiento de dichos objetos. Por el contrario, las *sensaciones* constituyen la base *material* de todo posible conocimiento, *al menos entre nosotros los hombres*, y, a diferencia de los sentimientos, nos permiten representarnos una cosa por medio del contenido que nos ofrecen los sentidos (cf. KrV B 270/A 223).

Sin embargo, a pesar de la heterogeneidad de las sensaciones y de los sentimientos, también las sensaciones pueden provocar un cierto sentimiento de placer o de displacer en el ánimo del sujeto. Para Kant, las sensaciones que constituyen la *materia* de todo conocimiento posible tienen un reflejo subjetivo en el ánimo del sujeto, porque suscitan siempre un determinado placer o displacer en el mismo. Pero no sólo las sensaciones, sino que también todas las representaciones en general “afectan al sentimiento de la vida, y ninguna de ellas, en la medida en que son una modificación del sujeto, puede ser indiferente a este” (KU Ak-Ausg. v, 277). De modo que todas las representaciones, ya sean sensaciones de los sentidos o representaciones del entendimiento, afectan al sentimiento de la vida del sujeto y llevan consigo un cierto sentimiento de placer y displacer.

Esto se hace especialmente patente en el caso del enjuiciamiento estético de lo bello y de lo agradable. En ambos casos el sentimiento de placer y displacer lleva consigo un aumento o disminución de las fuerzas vitales (*Lebenskräfte*) del sujeto. Pero esto sucede de manera distinta, según se trate de lo bello o de lo agradable. Como señala Kant en la “Crítica del juicio estético”, en el caso de lo agradable el sentimiento de placer y displacer está estrechamente unido a la constitución fisiológica del sujeto, por lo que no puede ser enjuiciado de otro modo que como un estado privado en el que se encuentra el sujeto empírico en un determinado momento. Se puede decir que este estado de placer fomenta el sentimiento de la vida del sujeto desde un punto de vista biológico.

Un claro ejemplo de todo ello lo suministran lo que Kant denomina las artes del *agrado*, y en especial las *artes del juego de las sensaciones*, entre las que se encuentran los juegos de azar (*Glücksspiel*), los juegos de sonidos (*Tonspiel*) y los juegos de pensamientos (*Gedankenspiel*). En todas estas artes, “el negocio de la vida parece ser favorecido en el cuerpo, como lo demuestra la vivacidad del ánimo producida por ellos, aunque no se haya ganado ni aprendido nada” (KU Ak-Ausg. v, 332).

Estos juegos inciden directamente en la salud del cuerpo y favorecen con su entretenimiento el entero negocio de la vida. En ellos la conexión del cuerpo y la vida se hace absolutamente patente. Por medio de semejantes juegos se favorece la vitalidad del cuerpo y se estimula “el sentimiento de la salud, que sin semejantes ocasiones, por lo demás, no se deja sentir” (*Ibid.*) y pasa en numerosas ocasiones desapercibido. Por este motivo, estos juegos pueden ser usados en numerosas ocasiones como terapia medicinal, ya que fomentan la vida por medio de sus efectos inmediatos sobre el cuerpo.

Esta función terapéutico-medicinal es sobresaliente en el caso del *humor* y de la *risa*, donde se accede directamente al cuerpo por medio del juego de pensamientos. El humor y la risa son el resultado de un juego que emerge cuando se rompen las expectativas de sentido del entendimiento e irrumpe algo del todo inesperado; entonces surge la posibilidad de la risa por medio de algo absurdo (*Widersinniges*). Con esta súbita aparición de lo absurdo, el cuerpo se relaja “mediante una vibración de los órganos, que favorece el restablecimiento de su equilibrio y tiene sobre la salud un efecto bienhechor” (KU Ak-Ausg. v, 332). La risa tiene una importante repercusión en los órganos corporales del sujeto e “intensifica el sentimiento de su fuerza vital gracias a un saludable movimiento del diafragma” (*Anthropologie* Ak-Ausg. VII, 262). Este movimiento tiene importantes efectos en los *órganos corporales* del sujeto, ya que a la risa:

Le corresponde una tensión y un relajamiento sucesivo de las partes elásticas de las vísceras (semejantes a los que sienten las personas sensibles a las cosquillas), que se comunica al diafragma, y en los que los pulmones expelen el aire con rápidos y sucesivos golpes, produciendo así un movimiento beneficioso para la salud. (KU Ak-Ausg. v, 334)

Lo cual es realmente la causa del *deleite* ante un pensamiento que en el fondo no representa nada.

Pues bien, lo que diferencia fundamentalmente a todas estas artes del agrado, del enjuiciamiento estético de lo bello, es que el fomento de la vida que ellas producen descansa en los efectos fisiológicos que provocan en los órganos corporales del sujeto. Es decir, estas artes ponen en juego procesos corporales que vivifican al cuerpo, y en ello reside su peculiar complacencia. Pero es precisamente en este punto donde más se diferencia el fomento de la vida que llevan consigo las *artes del juego*, de las sensaciones del fomento del sentimiento de la vida que lleva consigo *el fenómeno de la belleza* en general, independientemente de que se trate de la belleza natural o de la belleza del arte. La diferencia fundamental reside en que mientras que las *artes del agrado* fomentan el sentimiento de la vida por medio de un

sentimiento de bienestar que depende del efecto que las sensaciones tienen en el cuerpo del sujeto, *la complacencia en lo bello* tiene como fundamento el *libre juego* de las facultades de conocer del ánimo del sujeto. Esto explica que las *artes del juego de las sensaciones* puedan fomentar inmediatamente la *salud* del cuerpo, y también que las posibles funciones terapéuticas de lo bello sean más limitadas por lo que respecta a la salud corporal.

Kant nunca explica la belleza a través de fundamentos fisiológicos del tipo: relajamiento o tensión de las fibras elásticas de las vísceras, etc. Pero el propio placer del enjuiciamiento estético de lo bello nos obliga a pensar o a tener que postular una conexión entre las facultades de conocer del sujeto y su cuerpo. Ciertamente, el placer en el caso de lo bello es despertado en el ánimo del sujeto por medio del *libre juego* de la imaginación con el entendimiento. Lo que caracteriza de una manera específica a los juicios de gusto es que “la forma del objeto para la reflexión en general, y no la sensación del objeto ni su referencia a concepto alguno” (KU Ak-Ausg. v, 190), es lo que promueve el sentimiento de placer y displacer en el ánimo del sujeto. En este caso, es:

La forma de dicho objeto (y no lo material de su representación, en cuanto que sensación) lo que es enjuiciado en la mera reflexión sobre la misma [...] como el fundamento de un placer unido necesariamente a la forma de dicha representación. (KU Ak-Ausg. v, 190)

Sólo entonces hablamos de *belleza*. Hay, pues, una enorme diferencia entre los juicios *puros* de gusto y los juicios *empíricos* de gusto, que se hace también patente en el hecho de que sólo en el primer caso el placer puede pretender legítimamente ir más allá del *sujeto empírico* y exigir una aprobación universal a todos los demás.

Únicamente este tipo de objetos pueden denominarse *bellos*, y la facultad por medio de la cual se los enjuicia es el gusto. El *gusto* es, pues, la facultad de enjuiciar lo bello. Ahora bien, la relación que guarda el gusto con el cuerpo es tan compleja como la relación que mantienen las facultades de conocer con la sensibilidad del sujeto. Si bien el fomento de la vida que lleva consigo lo que agrada y desagrada al sujeto empírico es indisoluble de la constitución fisiológica del cuerpo de cada uno, el fomento del sentimiento de la vida que lleva consigo la contemplación de la belleza remite, empero, al *efecto* del *libre juego* de la imaginación y del entendimiento en el ánimo del sujeto, que se puede y debe presuponer en todo hombre con independencia de la constitución empírica de su gusto.

Este *libre juego* de nuestras facultades de conocer fortalece las *fuerzas del ánimo* y tiene como efecto un sentimiento de placer que, de

manera análoga al placer de lo agradable, es descrito también por Kant como “un sentimiento de la promoción de la vida” (*KU Ak-Ausg.* v, 244). Pero esta promoción de la vida se diferencia de la promoción de la vida de lo agradable en que tiene como fundamento de determinación el *libre juego* de la imaginación y del entendimiento. Es decir, el fomento del sentimiento de la vida en el caso de lo bello no remite a la relación de las representaciones con lo que resulta agradable o desagradable para un determinado sujeto, sino a la constitución trascendental del ánimo humano, que tiene que presuponerse idéntica en todos los hombres como fundamento de determinación de los juicios puros de gusto.

En ambos casos el sujeto “siente el modo como es afectado por la representación” (*KU Ak-Ausg.* v, 204), pero la relación de la representación con el *sentido interno* no es la misma en cada caso. En el primer caso, la referencia al *sentido interno* es el fundamento inmediato de determinación de los juicios empíricos de gusto, mientras que en el segundo caso esta referencia al sentido interno está mediada por el libre juego de las facultades de conocer del ánimo humano. Ahora bien, a pesar de esta mediación, podría objetarse que en realidad no hay ninguna diferencia esencial entre la complacencia estética en lo bello y la complacencia sensible en lo agradable, porque en último término las dos producen una modificación de la sensibilidad del sujeto.

Ciertamente, tanto en un caso como en otro, el placer siempre lleva consigo el sentimiento del fomento de la vida, y el displacer, el sentimiento de la disminución de la vida, y “esto es válido no sólo para el placer sensible, sino también para el placer estético” (Makkreel 121), que descansa en lo bello. Pero la promoción de la vida que lleva consigo lo bello no es reducible a la promoción de la vida que lleva consigo lo agradable, porque, a diferencia de esta última, ella no descansa en la mera complacencia de los sentidos, sino en el libre juego de la imaginación y el entendimiento. A pesar de su referencia a la sensibilidad del sujeto, el placer estético no descansa inmediatamente en la constitución empírica del sujeto, sino en el libre juego de las facultades de conocer del ánimo humano, lo cual introduce una cierta mediación en la prosecución del placer en el caso del enjuiciamiento estético de lo bello.

Además, como señala Helga Mertens en su comentario a la primera edición de la “Introducción” de la *Crítica del juicio*, no hay que olvidar que el fundamento del placer de lo bello es “en último término la forma del objeto” (Maertens 131) y no la materia que suministran las sensaciones de los sentidos. Este placer en la forma del objeto, a diferencia de lo que ocurre con las sensaciones de los sentidos, intensifica el sentimiento de la vida del sujeto a partir de la armonía de sus facultades de conocer. Este placer estético constituye la forma más

pura del sentimiento de la vida, ya que no es provocado sin más por las sensaciones de los sentidos. Por este motivo, Kant caracteriza el placer de lo bello a través de la demora estética en el objeto. El placer que pone en juego lo bello tiene la peculiaridad de “conservar sin ulterior intención el estado de la representación misma y la ocupación de nuestras facultades de conocer” (*KU Ak-Ausg.* v, 222). Es decir, se trata de un placer que se refuerza y reproduce a sí mismo en la contemplación estética de lo bello.

La analogía entre este placer estético y el placer de los sentidos es ciertamente posible, porque cada uno de ellos remite a la corporalidad del sujeto. Pero sus diferencias son claras, ya que la complacencia estética en lo bello tiende a perpetuarse y permite aumentar nuestra capacidad de deleitarnos en la contemplación y en la consideración estética de un objeto, mientras que los placeres de los sentidos embotan e impiden a la larga seguir gozando. Kant es muy claro al respecto: el encanto y el deleite de los placeres de los sentidos llevan consigo un desgaste “que nos hace cada vez menos capaces de seguir gozando” (*Anthropologie Ak-Ausg.* VII, 237), y por eso reclaman frecuentemente cambios, porque la repetición de los mismos embota los sentidos. Por el contrario, la belleza fomenta el sentimiento de la vida por medio de una demora estética que se corrobora y reproduce a sí misma a lo largo del tiempo.

Sin embargo, y a pesar de sus importantes diferencias, el fomento de la vida en ambos casos afecta a la sensibilidad del sujeto en su totalidad, “con independencia de que las fuentes del placer sean lo agradable, lo bello o lo bueno” (Makkreel 121). Sobre ello ha llamado la atención Ross Wilson en el capítulo cuarto de su libro *Subjective Universality in Kant's Aesthetics*, a saber, que el fomento de la vida concierne al sujeto en su totalidad (*cf.* Wilson 131), con independencia de que se trate de un placer de origen reflexionante o empírico. En ambos casos el placer remite, en última instancia, a la corporalidad del sujeto. Sin la presencia de esta dimensión corporal, sólo se puede hablar del sentimiento indeterminado de una existencia, en el caso del sujeto teórico, o de una complacencia negativa en la propia existencia, en el caso del sujeto práctico. Pero una complacencia positiva en la propia existencia implica un aumento o disminución de las fuerzas vitales del sujeto, y ello sólo es posible en la unión con el cuerpo.

Por este motivo, pensamos que tal facticidad puede interpretarse como la condición *material* del sujeto teórico y práctico, así como el trasfondo de la vida del sujeto trascendental en Kant. La presencia de la corporalidad constituye la condición subjetiva de toda nuestra experiencia posible, y tiñe de placer y displacer todas las representaciones del hombre. Todas estas representaciones afectan al sentimiento de

la vida del sujeto en su conjunto, y sólo son posibles bajo una incarnación corporal del sujeto que no hace sino confirmar la específica finitud de la subjetividad dentro de la filosofía trascendental de Kant.

Bibliografía

- Epicuro. *Epicurus philosophus*. Torino: Arrighetti, 1973.
- Jáuregui, C. *Sentido y subjetividad. Un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- Kant, I. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: 1902.
- Makkreel, R. *Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft*. Paderborn: Schöningh, 1997.
- Merstens, H. *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft: zur Systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*. München: Johannes Berchman, 1975.
- Quintana Porras, L. *Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Rivera de Rosales, J. *Kant: la "Crítica del Juicio teleológico" y la corporalidad del sujeto*. Madrid: UNED, 1998.
- Rivera de Rosales, J. "La reflexión trascendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling". *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Rivera de Rosales, J. y López Sáenz, M., (eds.). Madrid: UNED, 2002. 33-75.
- Wilson, R. *Subjective Universality in Kant's Aesthetics*. New York: Peter Lang, 2007.