

KANT Y LA LIBERTAD DE LA IMAGINACIÓN

Gustavo J. Fondevila
Universidad de Buenos Aires

Introducción

El problema de la verdad

RE La cuestión de la verdad, en el pensamiento kantiano, presenta una triple articulación, según ha sido expuesto por Jorge Dotti, a quien seguimos en este punto¹. El primer nivel es el de la lógica formal, en donde la verdad es comprendida como la coherencia formal de la representación, y el *criterio* correspondiente es el respeto al principio de no contradicción: una representación no puede ser verdadera si no respeta dicho principio. El criterio, tradicional a la filosofía moderna, es negativo, a saber, el hecho de que la proposición no sea contradictoria no garantiza su verdad, pero que lo sea, garantiza su falsedad.

Sin embargo, para Kant, preguntar por la verdad de una representación tiene que significar, también, algo más concreto que su mera no contradicción, y con esto entramos en la segunda articulación del asunto. Verdadera es una representación “adecuada” a lo representado, en una apropiación de la idea clásica de la verdad como adecuación, donde, a la vez, va a aparecer la novedad específicamente kantiana. Pues el *criterio* de la adecuación es, en Kant, la síntesis trascendental.

De esta forma, en el segundo nivel, no ya formal, sino trascendental, se desciende a un plano de mayor contenido; si bien es cierto que este contenido que entra en juego es un contenido puro, *a priori*. Hay, así, un descenso de nivel respecto a la generalidad abstracta de la lógica formal, pero no un descenso tal que entremos en los rasgos particulares del objeto representado. Por el contrario, los contenidos en cuestión no son sino la intuición pura, espacio-temporal, ordenada por las funciones categoriales.

¹ Cfr. DOTTI, Jorge E.: “La razón en su uso regulativo y el *a priori* del «sistema» en la primera Crítica”, *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, 3ª época, vol. I (1987-88), pp. 83-103, p. 83 y ss. La tesis de este trabajo ha sido fundamentalmente inspirada a través de las clases y conversaciones, en las que tomamos parte, con el Prof. Jorge Dotti.

Una representación, entonces, será verdadera cuando sea objetiva, y una representación es objetiva cuando resulta de una síntesis trascendental, esto es, cuando resulta de una función categorial aplicada al espacio-tiempo puros. El aspecto de la noción de representación verdadera que queda asegurado en el segundo nivel es, justamente, el de la objetividad, pero se trata de una objetividad en general.

Como es sabido, el núcleo fuerte del razonamiento kantiano es la deducción trascendental. La revolución copernicana implica este desplazamiento, este descentramiento particular por el cual, no ya el objeto, sino el sujeto es el actor principal en el proceso de conocimiento. La idea básica consiste en que las funciones categoriales confieren objetividad, porque son condiciones de posibilidad, simultáneamente, del objeto y de la experiencia, es decir, experiencia y objeto empírico son constituidos a la vez.

No es que existan los objetos y más tarde se agrega la experiencia. No es que tengamos representaciones atómicas de los objetos individuales y, posteriormente, el modo como los asociamos, o el modo como asociamos las representaciones. Es un único proceso el de configurar objetos empíricos y la experiencia en tanto conjunto sistemático de los objetos empíricos.

Con la noción de sistema se anticipa el que la objetividad en general, el segundo nivel de la verdad de una representación, no agota la cuestión. El respeto al principio de no contradicción y al criterio de síntesis trascendental, por el cual se produce dicha objetividad, no cubren la totalidad del significado de una representación verdadera.

La astronomía de Ptolomeo, por ejemplo, respeta el principio y la síntesis y, sin embargo, en un momento determinado de la historia de la ciencia, pasó a ser considerada una teoría falsa.

Evidentemente, la importancia que Kant concede en la *Crítica de la razón pura* al aspecto de la objetividad en general, está dada por su urgencia en delinear claramente el límite entre conocimiento y no conocimiento, esto es, en separar el conocimiento de la metafísica, porque es el criterio de la objetividad en general, la herramienta que permite a Kant delinear ese límite. Lo que el criterio establece es que donde no hay experiencia sensible, no puede haber conocimiento. Crucial divisoria de aguas entre lo que sería el conocimiento y otro tipo de ejercicio de la actividad discursiva, el más famoso de los cuales es la metafísica. Así, todas las disciplinas que se presentan informándonos acerca de objetos o presuntos objetos suprasensibles, en realidad, no nos brindan ninguna información.

La metafísica, ocupándose del cosmos, del alma, de dios, no nos está informando de nada, porque al referirse a objetos que por definición escapan a las condiciones espacio-temporales, no puede producir conocimiento, en la medida que la noción de conocimiento lleva consigo la noción de objetividad, la intuición espacio-temporal. Aquello que no está, o sea, que no es susceptible de someterse a la intuición espacio-temporal, no puede ser objeto de conocimiento.

Aquí, es manifiesto que Kant no sólo intenta dividir aguas entre conocimiento y metafísica, sino también entre conocimiento y moral, conocimiento y religión, y lo

de mayor interés para nuestro trabajo, entre conocimiento y estética. Los discursos propios de cada una de estas esferas, la esfera propia de la moral, la esfera propia de la religión y la de la estética, resultan armados en función de una lógica que no es la del conocimiento. La lógica del conocimiento, es decir, la estructura en base a la cual se conforman los discursos que llamamos gnoseológicos, es específicamente distinta de las otras.

1. Conocimiento y libertad

1.a. La verdad como coherencia trascendental

Esta primera parte de nuestro trabajo tiene por finalidad estudiar el tercer nivel de articulación que Kant trabaja respecto al problema de la verdad, el cual había quedado pendiente hasta ahora. Porque cuando alguien pregunta por la verdad de una representación, quiere ir más allá de la coherencia formal, pero quiere ir también más allá de la adecuación trascendental en el sentido de la objetividad en general. Es decir, que no quiere solamente estar informado acerca de la objetividad en general de la representación, sino que quiere ir aún más abajo e informarse sobre los rasgos particulares de la representación, que respetan tanto la coherencia formal como la objetividad en general.

Este aspecto tiene que ver con lo particular que hay en una representación y que no resulta cubierta por el criterio dado en la lógica trascendental; porque el problema a resolver ahora es quién se ocupa de justificar trascendentalmente; quién se ocupa de dar el respaldo crítico a aquel aspecto del conocimiento que tiene que ver, no ya con la objetividad en general, sino con lo que llamamos objetividad en particular.

La objetividad en general, cuyo respaldo trascendental es la síntesis categorial, no cubre el significado puesto en movimiento por los rasgos particulares de la representación. Con el respaldo trascendental de la producción de objetividad, no tengo el respaldo de la producción de objetividad en particular. Y no lo puedo tener porque el hombre no es Dios. Si también del hombre dependieran los rasgos de la objetividad en particular, la razón humana sería arquetípica.

Precisamente, el matiz por el cual la producción de objetividad en Kant es una producción de objetividad formal, es porque necesita de una materia que le viene dada desde “afuera”. La objetividad que produce el hombre es una objetividad sólo formal. Es una función objetivizante que actúa sobre una materia que el hombre no produce, porque el hombre tiene una razón típica, es decir, impone su forma como en un bajo relieve, impone su forma a una materia dada.

Esta finitud del hombre hace que los aspectos particulares de la representación no puedan estar determinados por la objetividad trascendental. Lo que hace a la

particularidad de la representación, lo que hace a lo que de particular hay en la representación, no puede depender del “yo pienso”, o de lo contrario, ese “yo pienso” sería mi idea.

Tiene que haber un lazo de unión entre la producción de objetividad en general y el funcionamiento del espíritu humano al nivel de la objetividad en particular, con la salvedad de que esa función del espíritu humano al nivel de la objetividad debe ser asimismo trascendental, si es que ha de solidificarse el carácter universal y necesario de la ciencia. Para que haya una continuidad entre los dos aspectos de la objetividad, general y particular, tiene que haber un único respaldo crítico para toda la objetividad. Sin embargo, en el nivel de la objetividad en particular, la acción trascendental no puede ser equivalente a la de la síntesis categorial, porque el espíritu humano no es infinito.

Tiene que ser una síntesis, una función de unidad, pero no determinante, para no atentar contra la finitud humana. En la *Crítica de la razón pura*, el problema aparece tratado, con no demasiada claridad, en un capítulo relativamente breve que lleva el significativo título de “Apéndice”² (Anhang). Recurre aquí Kant, como se verá, a dos líneas de argumentación que no alcanzan a justificar, plenamente, el tercer aspecto de la verdad, desde el punto de vista de un funcionamiento trascendental de las facultades humanas.

Por un lado, apela a la tradición de los preceptos escolásticos que se vinculan al uso lógico de la razón, a saber, una serie de pautas metodológicas que permiten la clasificación de representaciones en géneros y especies. Es decir, la razón opera sobre las representaciones del entendimiento y las organiza en géneros y especies. Pero este uso lógico de la razón es sospechosamente formal, no constituye una verdadera actividad trascendental.

Entonces, Kant sigue otra línea de argumentación que sí conformaría la novedad de su planteo: las ideas en su uso regulativo, que cargan la responsabilidad de dar el toque trascendental, para explicar el problema de la objetividad en particular. Sin embargo, es bastante visible que no encuentra una justificación trascendental específica la función operante de la objetividad en particular, esto es, no es tematizada una síntesis peculiar que produzca tal objetividad.

Kant elaborará en su tercera crítica la facultad en cuestión, a la que denomina Juicio (*Urteilkraft*), y la síntesis, a la que denomina Juicio reflexionante (*reflektierende Urteilkraft*). Ahora enfrenta resueltamente la función intelectual, específicamente trascendental, que opera en la producción de objetividad en particular. La facultad trascendental por la cual producimos, enunciamos los universales provisorios, perfectibles e hipotéticos, propios de las ciencias particulares.

² KANT, Immanuel; “Anhang zur transzendentalen Dialektik”, *Kritik der reinen Vernunft*, paginación de la edición original. A 642/B 670 - A 704/B 732, Insel Verlag, 1956 (de aquí en más las citas se indicarán en el texto, con la abreviatura KrV).

Porque, en realidad, lo que está en juego, en el tercer nivel de articulación del problema de la verdad, son los conceptos (universales) de las ciencias particulares. Universales que no gozan de la universalidad y necesidad *a priori*, revelada por las categorías y no pueden tener esa universalidad por el fundamento de la premisa antropológica.

Sin embargo, tienen algún grado de universalidad y tienen atrás una función intelectual.

Ahora bien, en este tercer nivel de respuesta al problema de la verdad, nivel trascendental, aparece nuevamente la coherencia, aunque ya no formal, sino trascendental (sobre la base de que se realiza una experiencia sensible concreta).

El plus que se agrega en el tercer nivel, entonces, no tiene ya que ver con la adecuación, sino con la coherencia. Lo que a mí me permite entender que esto es un libro rojo, y no la mesa, es la relación semiótica que el concepto libro y la representación rojo mantienen con la totalidad de las representaciones que conforman mi universo. Yo puedo definir que esto es un libro, en la medida en que es una representación insertada en un sistema de representaciones, entre las cuales ésta se define precisamente como libro. El significado de una representación está dado por el sistema de correlaciones, proposiciones, diferencias, identidades, etc., que mantiene con el resto de los componentes del mismo sistema. El sistema de relaciones que se establece en el universo de representaciones.

En resumidas cuentas, el planteo de las pautas formales para la clasificación en géneros y especies, más las ideas regulativas, resultan insuficientes. Se vuelve necesaria una específica facultad que garantice la sistematicidad de los saberes en cuanto disciplinas particulares: la facultad del juicio y su síntesis reflexionante.

1.b. La razón en su uso regulativo

La metáfora del espejo es utilizada por Kant para señalar que las ideas, en su uso regulativo, aumentan, extienden el conocimiento. Es decir, que su tarea no se reduce a ser un ordenamiento, sino que amplían nuestra capacidad de visión, atravesando los límites del conocimiento empírico.

Kant habla de conceptos de la razón y ejemplifica con tierra, agua pura, aire puro (KrV A 646 / B 674), aclarando que su función gnoseológica consiste en aclarar como es debido la participación de causas naturales en el fenómeno. En otras palabras, los conceptos de la razón dicen cómo sería el objeto fenoménico si lo pudiéramos conocer en su totalidad, entendiéndolo por esto, conocerlo absolutamente, definitivamente, tal como si se tratase, por ejemplo, del agua en sí, que si nosotros lográramos captar, agotaríamos de una vez y para siempre el conocimiento del agua.

Como podemos ver, estas ideas trabajan en la brecha existente entre objeto fenoménico a conocer, y el presunto objeto conocido definitivamente, la distancia

existente entre agua fenoménica y agua en sí misma. La última, que es incognoscible, opera como una idea regulativa.

Kant presenta también como idea de la razón, en otro plano, una noción de Dios, entendido como creador de la naturaleza, de modo que el entendimiento pueda operar bajo el principio *heurístico* de que la naturaleza ha sido creada por una mente superior, que la hubiera sistematizado de alguna manera.

Entonces, cuando construimos un sistema de la naturaleza, en verdad estamos imaginando que hay un sistema en la naturaleza, como si una mente inteligente la hubiera ordenado.

Vemos que la función de un presunto creador de la naturaleza es muy distinta a la función regulativa del agua pura; porque en definitiva, esta última surge de un procedimiento de abstracción respecto de los fenómenos concretos, mientras que la alteridad de la idea de Dios, en relación a todo fenómeno, impide pensar en un procedimiento similar.

La distancia que hay entre la idea de Dios y el conjunto de los objetos empíricos, que gracias a la idea de una mente sistematizadora resultan ordenados en un sistema, es de diferente grado, "mayor", no se puede comparar con la existente entre agua fenoménica y agua pura.

Para realizar la tarea del conocimiento, aferrar la especificidad de la cosa, preciso forzosamente desprenderme de la empiria, alejarme de ella y trabajar con una suerte de figuras puras, abstracciones que son el único nivel donde puedo llegar a enunciar los rasgos distintivos, las propiedades específicas de algo, más allá que, de hecho, en la experiencia concreta, lo que encuentro es un conglomerado de rasgos genéricos diversos y confusos.

Las ideas muestran, entonces, como su tercer aspecto, que el acercamiento de la ciencia a la verdad empírica es infinito, es una brecha que no se cierra nunca. Las ideas muestran, en definitiva, la base positiva de la tendencia de la razón a lo incondicionado, por la cual se evita la pereza de las facultades del conocimiento, ya que por definición el objeto ideal es inalcanzable, y nunca conocemos definitivamente.

1.c. La naturaleza como producto

Kant, en la primera introducción a la *Crítica del Juicio*³, desarrolla la cuestión de la técnica bajo la noción de producción, presuponiendo que, más allá de que en el

³ KANT, Immanuel; *Kritik der Urteilskraft* (en adelante KU), "Erste Einleitung in die Kritik der Vernunft". La primera introducción fue editada por primera vez, en forma completa, por Otto Buek, en el tomo V de la edición de Cassirer (1914). Cfr. Heinrich Schmidt (Hg.) "Vorbemerkung", KU, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1925. Citamos la primera introducción por la paginación de Kröner, con indicación de la sección.

momento efectivo de la creación artificial de un objeto, su productor tenga o no la idea de la cosa en la cabeza, la definición de productor misma lleva consigo la conformidad con la idea. Lo que marca la especificidad de un producto humano sería, justamente, este responder a una noción que le da sentido, y que guía la lógica de su producción.

La naturaleza va a ser, entonces, enunciada como producto, es decir, como el resultado de una acción creativo-técnica que forma parte del procedimiento del como-si, argumentación ficcional sometida a la crítica de las facultades del conocimiento. Ahora bien, afirmar que la naturaleza es considerada como producto, como artificio, presupone una idea de arte; lo cual es uno de los motivos que explica porqué Kant se ocupa de una teoría estética, en el sentido de teoría de la belleza artística, al mismo tiempo que habla de una teleología o argumentación ficcional para el conocimiento de la naturaleza.

Este entender la naturaleza como resultado de una técnica, es, para Kant, el único expediente teórico que permite armar un sistema u orden conceptual de la razón que preside la interrelación de las partes, como si el orden conceptual fuera impuesto por un espíritu en la producción de la cosa, que se revela así como sistema o como sistemáticamente ordenada.

En la sección II de la primera introducción, titulada “Sobre el sistema de las facultades superiores del conocimiento, que fundamenta a la filosofía”⁴, presenta Kant las tres facultades del pensamiento: entendimiento, facultad de conocimiento de lo general; juicio, facultad de subsunción de lo particular bajo lo general; y por último, razón, facultad de determinación de lo particular por medio de lo general.

El juicio aparece como distinto del entendimiento y no ya sólo distinto de la razón. Ambas funciones, entendimiento y juicio, son semejantes, ambas subsumen lo particular bajo lo universal, la diferencia radica en que el entendimiento parte de esos universales fuertes que son las categorías, mientras que el juicio sale de lo particular y va hacia esos universales débiles que son las leyes, teorías e hipótesis científicas. El juicio es, entonces, aquello que explica la adecuación entre la naturaleza y nuestras facultades cognoscitivas, en lo que la naturaleza tiene de contingente.

Respecto a la naturaleza como estructura categorial trascendental, hay un “plus” entonces que viene dado por la idea de sistema. Ese algo más lo pone otra actividad del sujeto que no es la de la síntesis categorial sino, la del juicio reflexionante. Tiene que haber finalidad para que haya sistema, pero esta finalidad no puede ser una finalidad de contenidos, porque, si así fuera, el discurso trascendental estaría invadiendo lo que es propio de las ciencias particulares. Si el fundamento trascendental de la sistematicidad de la naturaleza, su finalidad formal, fuera un contenido absoluto, estaríamos violando el presupuesto crítico del conocimiento como tarea infinita, como saber provisorio.

⁴ KU, “Erste Einleitung”, II “Von dem System der oberen Erkenntnisvermögen, das der Philosophie zugrunde liegt”, pp. 353 - 357.

La finalidad que permite pensar a la naturaleza como sistema, entonces, es formal; es la forma de la finalidad, es la finalidad como forma organizativa vacía, y esto va a presentar más dificultades respecto de la belleza que en el caso del conocimiento sistemático, porque en este último caso esa forma organizativa vacía va a ser llenada por los objetos empíricos para los cuales hipotetizamos un fin de las cosas, a fin de organizar aquellos en géneros y especies, por ejemplo.

Respecto del conocimiento, cada teoría científica (copernicana, einsteiniana, etc.) ofrece un contenido que llena esa forma vacía que es la finalidad formal de la naturaleza.

Pero el caso de la belleza es más complicado, pues aquí debe haber una finalidad *sin concepto* en tanto, si aparece un concepto, no podemos predicar belleza. Así, la naturaleza sistematizada aparece en la forma de la producción artística, la “naturaleza como arte”, o “principio para proceder de acuerdo a las leyes de la experiencia que hacen posible la investigación de la naturaleza”⁵. Considerar la naturaleza como arte es simplemente un principio para poder investigarla, que no agrega al conocimiento de la naturaleza ninguna ley objetiva especial. El uso válido de este principio se formula en la síntesis reflexionante.

La producción de una legalidad empírica de la naturaleza no es un procedimiento ni arbitrario ni casual, mas bien forma parte de esa peculiar característica humana que es la producción artística, es decir, un ejercicio de la *libertad* en el campo teórico. La libertad del hombre en lo que hace a su relación teórica con la naturaleza encuentra su campo de acción (cuyos límites son impuestos por las categorías) en la formulación de teorías particulares, donde el hombre es artista, productor libre.

Con esto queda invertido el paradigma tradicional, donde libre era quien no trabajaba, ahora libre es quien puede *producir* teorías. Pero esta libertad no quiere decir arbitrio irreflexivo, azar sino más bien, imposición de la idea a la cosa. La síntesis reflexionante del científico-artista consiste en *imaginar* formas para imponerlas a la naturaleza. Se trata, esencialmente, de la libertad de la imaginación.

El elemento universal de la forma, aunque *a priori*, a diferencia de las categorías, es un universal hipotético, débil, provisorio, producto del sujeto, que por esto es libre. El correlato de la debilidad del universal es, así, la libertad productiva del sujeto que conoce.

⁵ “Der ursprünglich aus der Urteilskraft entspringende und ihr eigentümliche Begriff ist also der von der Natur als *Kunst*, mit andern Worten der *Technik der Natur* in Ansehung ihrer *besonderen* Gesetze...”, KU, “Erste Einleitung”, II, 356.

2. Arte y Libertad

2.a. Teleología y reflexión

Afirmar la finalidad formal de la naturaleza significa sostener que es posible percibir la técnica de la naturaleza en sus productos. Esta idea de finalidad no es ni un concepto constitutivo, ni un concepto que opera de manera determinante, sino la fuente de un concepto empírico a ser creado por el juicio, por lo cual *la finalidad es la forma de reflexionar sobre un objeto dado*.

Reflexionar equivale a incluir intuiciones bajo conceptos, en donde el concepto es empírico y la intuición los objetos particulares, no ya la multiplicidad caótica de la *Crítica de la razón pura*.

La concepción de la naturaleza como técnica tiene en esta reflexión su principio trascendental, el respaldo trascendental a nuestra lectura de la naturaleza como producto.

Así como a nivel de los conceptos puros las actividades del sujeto trascendental, en líneas generales, eran aprehender, imaginar y conceptualizar, esta es, la síntesis de la aprehensión, reproducción en la imagen y reconocimiento en el concepto, ahora los tres momentos serán la aprehensión, la comprensión y la exhibición, cuyas facultades correspondientes son imaginación, entendimiento y juicio. Aprehendemos con la imaginación, comprendemos con el entendimiento y exhibimos con el juicio.

Cuando se produce la unión entre lo que la imaginación aprehende lo que el entendimiento comprende, interviene el juicio y exhibe lo particular bajo lo universal. Podríamos decir que el juicio es la facultad que opera cuando concuerdan imaginación y entendimiento, en el caso en el que el universal en cuestión no sea una categoría.

2.c. Reflexión estética y reflexión teleológica

El juicio reflexivo es un volver a sí mismo, con cuyo concepto establecería Kant las bases del idealismo alemán de la conciencia. La alteridad va a ser presentada como la autoposición del sujeto, lo que siendo aparentemente otro, no es en realidad sino el sujeto mismo que se pone como lo otro de sí. Todo este movimiento es tanto un salir como un volver de la conciencia, porque cuando la razón sale, vuelve a sí misma. Esta es la reflexión, la idea de salir, doblarse y volver.

Puesto otra vez en la metáfora del espejo, en la imagen reflejada soy yo mismo y lo otro de mí.

La diferencia entre las dos formas de la reflexión, estética y teleológica, consiste, básicamente, en que en la segunda intervienen conceptos, mientras que en la primera no puede haber conceptos.

Cuando la aprehensión coincide con la exhibición en la reflexión, el objeto es percibido conforme a un fin. En el juicio, que es la facultad reflexionante, al haber coincidencia con el momento intuitivo material, el objeto es exhibido conforme a un fin.

La reflexión es la coincidencia de la intuición aprehendida por la imaginación y el concepto comprendido por el entendimiento, y en esta coincidencia se basa el hecho de que percibamos la cosa conforme a fines. Entender sistemáticamente un árbol, conocer el árbol a nivel de la ubicación sistemática de la representación árbol en un complejo de conocimientos, equivale a considerarlo como si hubiera sido creado de acuerdo al concepto de árbol. Lo entendemos como si alguien, habiendo tenido en la cabeza la idea de árbol, lo hubiera hecho de acuerdo a esa idea.

Ahora bien, el juicio estético tiene la particularidad de operar como si se tratase de un juicio teleológico, vale decir, como si estuviera en juego el problema del conocimiento, cuando no es así en realidad. La finalidad de la forma, o bien la forma final, captada en el juicio estético, no tiene atrás ningún concepto, a diferencia de lo que sucede en el juicio teleológico, donde hay un concepto empírico. Al percibir la forma pura de la finalidad del objeto, sin que esto contribuya en absoluto a su conocimiento, digo que el objeto es bello. Esto no me dice nada acerca de él, sino que se trata de un acuerdo entre imaginación y entendimiento, análogo al que se produce cuando conozco al objeto bajo la forma de la finalidad.

Ahora bien, la predicación de belleza supone una universalidad. Cuando se dice de algo que es bello, esto no puede hacerse equivaler a “me gusta”, como pretendería una estética psicologista. Porque cuando se dice “la cosa es bella”, puede a la vez sostenerse sin contradicción, “no me gusta”. La universalidad de la predicación de belleza, sin embargo, no es asimilable a la universalidad propia de la pensabilidad del objeto. Cuando se piensa una cosa como objeto, se la categoriza y ésta es una universalidad fuerte. La universalidad de la predicación de belleza, en cambio, consiste en que la aprehensión del objeto genere una armonía placentera de la facultad del entendimiento y de la facultad de la imaginación. Y dicho placer es un placer *puro*, porque no hay en el mismo ningún interés.

Cualquier otro que se encuentre en esta misma experiencia sentirá el mismo placer puro, pues el objeto generará la misma armonía de las facultades. Y esto sucede porque el placer en cuestión no tiene nada que ver con lo útil o agradable, que están determinados por las particularidades empíricas de cada sujeto (intereses e inclinaciones). El placer de la belleza, por ser puro, es universal.

Respecto al juicio teleológico, se da en el caso una interesante analogía con el juicio estético, en la medida que la producción de un orden sistemático también produce placer. El “eureka”, lo descubrí, que significa, como sabemos, lo sistemático. El placer del descubrimiento es asimilable en ese momento al placer estético, aun cuando se desenlace en la operación de un concepto, mientras que en el juicio estético no puede haber concepto.

La analogía entre ambos juicios se entabla en el nivel de su presupuesto trascendental, que comparten. Ese presupuesto trascendental es la finalidad de la naturaleza. La aprehensión de la finalidad de la naturaleza, a través de la armonía de las facultades, es la fuente del placer puro de que se trata en uno y otro caso.

La distinción entre uno y otro resulta de los diferentes desenlaces que la percepción imaginativa de la finalidad formal alcanza en cada caso. En el juicio teleológico, la finalidad formal quiere decir que hacemos como si hubiera habido una producción teleológica, finalista, del objeto, pero en realidad somos nosotros quienes lo imaginamos, y con un concepto producido de esta forma organizamos la naturaleza. En el juicio estético, la finalidad formal quiere decir que aprehendemos algo como predispuesto a un fin, sin que tengamos la mínima idea de cual pueda ser este fin.

Resumiendo, en el juicio teleológico hay una armonía de las facultades que no supone el determinismo de las categorías, sino sólo un concepto empírico particular que resultará de la *imaginaria* sistematicidad de la naturaleza. En el caso del juicio estético, las facultades se armonizan con un grado aún mayor de libertad, no intervienen las categorías, ni tampoco el concepto del objeto. De aquí resulta que el grado máximo de libertad del sujeto es la predicación estética y que la estética sea una disciplina autónoma.

2.c Arte y Libertad

La noción de libertad permite emparentar ciencia y arte. La predicación de verdad a nivel de la objetividad particular y la predicación de belleza son análogas, en cuanto *ejercicio libre* de las facultades del conocimiento.

El espíritu humano no funciona de una manera radicalmente distinta al proponer universales hipotéticos o al proponer belleza. Con la formulación de universales hipotéticos en las ciencias particulares, el conocimiento refleja la libertad en la provisoriedad del universal. El mismo grado de libertad subyace a la predicación de la belleza. El artista, al igual que el investigador de la naturaleza, no está condicionado en la "producción" de lo universal. No hay en ningún caso un universal ya dado, sino que más bien se va a la búsqueda de ese universal y la búsqueda es libre.

Se trata de una libertad como ausencia de síntesis determinante. Ausencia que no debe entenderse como que esta síntesis sea eliminada, sino que deja de intervenir: ha garantizado la objetividad en general. De aquí en más la libertad de la imaginación escapa a toda analogía con la libertad moral, porque no es determinada por ninguna ley o regla, aun cuando se tratase de una *autodeterminación*. La libertad de la imaginación se presenta, entonces, como *indeterminada*. Una libertad, por así decirlo, en su *máxima amplitud*.

Al determinismo categorial del entendimiento, tanto como al determinismo legislativo universal de la voluntad, que son ambos, en verdad, autodeterminismo, se opone la completa libertad de la imaginación estética. La libertad de la voluntad, su capacidad de darse a sí misma la ley moral, queda colocada en una posición a todas

luces de menor alcance cuantitativo (si fuera posible medir la libertad) y cualitativo (si una libertad puede compararse con otra).

Conclusión: Kant y la libertad de la imaginación

Los especialistas en filosofía suelen asociar el pensamiento kantiano con dos de sus realizaciones fundamentales: la determinación categorial de la objetividad y la determinación legal universal de la voluntad, que es la libertad moral. La calificación de “rigorista” para este pensamiento no es, en consecuencia, de excesiva audacia, cuando nada menos que la libertad queda definida por la constricción de la voluntad empírica a la ley moral.

Hemos intentado mostrar en este trabajo que la obra kantiana ofrece otra forma de entender a la libertad, forma que presenta dos variantes, siendo ambas libertades no susceptibles de ninguna posible lectura en términos del demasiado célebre rigorismo kantiano.

Y lo más interesante de estas dos libertades de la imaginación, la estética y la gnoseológica, es que, en nuestra opinión, han contribuido de manera mucho más decisiva que la primera a configurar las formas en que la libertad es comprendida en la vida corriente de nuestros días.

La libertad de la imaginación, idea creada por Kant en su polémica con la estética racionalista del clasicismo, no fue sólo decisiva para la constitución del movimiento romántico alemán, en sus desarrollos artístico, filosófico y político, sino que sigue siendo hoy una idea central para la autocomprensión de la vida humana en las sociedades occidentales. Es éste un hecho cultural que se manifiesta en múltiples expresiones. ¿Quién cree hoy, fuera de los filósofos, que la libertad consista en someter sus deseos a la ley moral? La verdadera libertad aparece en nuestros días, por el contrario, como la ausencia de constricciones que puedan detener el autodesarrollo creativo de la persona.

Lo curioso de este fenómeno es que la impresión popular que se tiene de Immanuel Kant lo sitúa en las antípodas de semejante libertad irrestricta, indeterminada. Sin embargo, opinamos que dicha noción moderna (y también posmoderna, indudablemente) de libertad es rastreable hasta su obra, en la que debería ser considerada una de sus más geniales e influyentes creaciones intelectuales.