

Kant y la mota de polvo

Kant and the powder's speck

Felipe MARTÍNEZ MARZOA

Resumen

La distancia de Kant con respecto al idealismo es interpretada como crisis del punto de vista que remite la cuestión ontológica a la cuestión de totalidad. Se esbozan las implicaciones de esta interpretación en varios niveles del pensamiento kantiano.

Palabras clave: certeza, dialéctica, idealismo, Kant, totalidad.

Abstract

Kant's distance from idealism is interpreted as crisis of the point of view leading the ontological question to the question of totality. Implications of this interpretation on various levels of the Kantian thought are outlined.

Keywords: certitude, dialectics, idealism, Kant, totality.

Casi puede necesitar disculpa el que uno se ocupe todavía una vez más del pasaje en el que Hegel califica de “tautológica en el fondo” la tesis de que, si esta sim-

ple mota de polvo tiene lugar, si la hay, entonces, para que no la hubiese, tendría que no haber (ni haber habido ni haber de haber) nada de lo que hay (o ha habido o habrá)¹. Ahora bien, lo que centrará nuestra atención será en este caso el complemento “en el fondo”. Hegel parece decirnos que la tesis de la mota de polvo es, desde luego, tautológica, pero no de un modo cualquiera, sino de algún “otro” modo. A la vez, no nos dice nada de en qué consiste ese “otro” modo o ese “en el fondo”; y no valdría salir al paso de nuestra perplejidad interpretativa diciendo que sólo dice que la tesis es tautológica “si te fijas bien”, pues esto no haría sino formular con otra locución el mismo problemático interpretando, a saber: por qué o en qué sentido específicamente ciertas tautologías sólo lo serían para quien “se fija bien” y de qué específico “fijarse bien” se trata aquí, toda vez que el simple estar atento parece una condición general para la lectura de libros de filosofía y que no merece mención especial en tal o cual momento.

Debemos, pues, preguntarnos en qué peculiar sentido esa tautología lo es, y para ello tendremos que empezar por explicitarla, esto es, señalar cómo, en efecto, dicho lo uno, está dicho lo otro, de manera que no se dice nada nuevo, sino lo mismo, y por eso hay tautología. Lo “uno” es que esta mota de polvo tiene lugar, “es” o la “hay”; veremos qué es exactamente y en qué términos lo que está “tautológicamente implicado” en eso. Antes, procede todavía una observación.

Hegel, en el mismo pasaje, atribuye a “la metafísica” esa tesis de la que él por su propia cuenta añade que es “tautológica en el fondo”; esta última calificación no es presentada como tesis de “la metafísica” misma, sino que parece tener carácter de *metá* con respecto a la metafísica; se presenta una tesis de la metafísica y de paso se deja caer un comentario propio (no de la metafísica misma) acerca del carácter que esa tesis (pueda o no la metafísica saberlo) tendría. Queda en pie la cuestión de si la propia metafísica es competente para reconocer la condición de tautología que la tesis en cuestión (tesis de la metafísica) tiene; y esta distancia o *metá* con respecto a la metafísica misma parece tener algo que ver con el hecho de que la tautología sólo lo sea “en el fondo”; esta expresión, en efecto, significa una distancia entre la posición desde la cual la tesis es reconocida como tautológica y la posición en la cual la tesis misma opera.

Este carácter de *metá* con respecto a la metafísica misma, además de tener para toda la cuestión que ahora nos ocupa la importancia que quizá alguna vez veamos, comporta por de pronto que en el pasaje de Hegel no debemos buscar centralmente la referencia a texto alguno determinado (lo cual no daría base para un *metá*), sino más bien a alguna tendencia inherente a la metafísica o a algún momento esencial de ella. No negamos que Hegel pudiera estar pensando en algún texto determinado, sólo decimos que la referencia de fondo no es de ese tipo.

¹ G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 21 (*Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*. 1832), p. 73. O también: *Ibid.*, Band 11 (*Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik. 1812-13*), p. 46.

Es ahora el momento de pasar a la anunciada explicitación del carácter tautológico de la tesis atribuida a “la metafísica”.

Al menos de entrada (y quizá también al final, pero eso se deja de momento sin decidir), tenemos que admitir que hay quizá lo irreductiblemente contingente, esto es, lo que no sólo aparece como contingente en nuestro conocimiento, sino que *es* contingente; esto quiere decir: algo que seguiría siendo contingente para cualquier conocimiento posible de ello, en otras palabras: algo tal que siempre sería pensable que ello no fuese el caso, que no lo hubiese. Y parece, al menos de entrada, que, mientras sea pensable la hipótesis alternativa, no hay total definición, no hay del todo “o sí o no”, “o esto o aquello”. La palabra latina *certum* significa “definido” en el sentido en el que acabamos de hablar de “definición”, y esta última palabra sería entonces la traducción de *certitudo*. Ahora bien, “definición” en este sentido, *certitudo*, es la interpretación viable del significado de “ser”, pues el que algo “es” no puede querer decir otra cosa que el que ese algo tiene unos determinados predicados, unos u otros, pero precisamente unos determinados, es decir, los que tiene y no otros; así, pues, “ser” significa *certitudo*, “ente” significa *certum*, y entonces, al reconocer en lo irreductiblemente contingente (en la mota de polvo) la irreductible indefinición que parece nos hemos visto obligados a reconocer, lo que queda sin significado es el “ser” afirmado de la mota de polvo, pues, si siempre sigue siendo pensable (y precisamente para cualquier pensamiento posible) que haya lo otro, ¿en qué consiste, si hay lo uno, el que lo que haya sea precisamente lo uno, o, si hay lo otro, el que sea precisamente lo otro?, ¿no estaríamos entonces hablando de una determinación (*certitudo*, ser) que, por principio, no podría serlo para pensamiento posible alguno?, ¿y no es esto una contradicción?. Piénsese qué es lo que en verdad está en juego en estas consideraciones, a saber, la cuestión de qué significa “es” referido a algo de suyo contingente. La noción misma de “ser” o de “es” comporta fijación, “sí” en vez de “no” o al revés, esto en vez de aquello, y a la vez ocurre que lo de suyo contingente está marcado precisamente por un cierto no haberse producido jamás del todo esa opción o fijación. Pues bien, excluido que la fijación pueda estar constituida por el que el otro término hubiese de ser (aunque sólo fuese para alguna instancia infinitamente alejada de cualquier “nosotros”) impensable, excluido esto porque con ello ya no estaríamos hablando de un “de suyo contingente”, entonces sólo queda una manera de pensar la fijación, a saber: la mota de polvo, en efecto, podría no ser, sólo que esto comportaría que tampoco cosa alguna de las demás que son (incluyendo: han sido o serán) fuese. Todo lo ente se constituye en aval de cada mota de polvo. No se trata en modo alguno de que al problema planteado se haya respondido remitiendo a alguna noción dada por supuesta de la dependencia e interdependencia entre las cosas (por ejemplo: causalidad); más bien ocurre que es la imposibilidad de entender el “ser” de lo contingente de otro modo que en los términos que acabamos de exponer lo que legitima la certeza de que los con-

ceptos de vinculación de todo con todo (como ciertamente causalidad, pero también substancia, quizá incluso “yo”) en efecto valen.

El concepto “tautología” comporta que un segundo término no es sino lo mismo que el primero y que, por lo tanto, cierto presunto tránsito no es en verdad tránsito alguno. Lo que nos dice Hegel es, pues, por de pronto, que el “si no hubiese esta mota de polvo, no habría nada de lo demás” no dice nada distinto de lo dicho en simplemente “hay esta mota de polvo”; y ello, en los términos de la explicación que acabamos de dar, se entiende en el sentido de que, en efecto, el “es” o el “la hay” referido a la mota de polvo no puede tener otro contenido semántico que el aval de esa mota de polvo a cargo de la totalidad de lo ente. Con esto empieza a verse también por dónde podría venir la comprensión de que esa tautología no lo es de cualquier manera, sino “en el fondo”. En efecto, el tránsito que no es tal, y que por eso es tautología, tiene como punto de partida ciertamente “esta mota de polvo es” o “hay esta mota de polvo”, pero atendiendo no a la mota de polvo, sino a su “ser”; la tautología lo es no en virtud de la semántica de la mota de polvo, sino de la del “es” o el “la hay” referido a ella. El percibir la tautología como tal comporta un cierto vuelco, a saber: de *lo* ente a su *ser*. Hasta aquí una primera aproximación a lo que puede querer decir la matización introducida por “en el fondo”. Pero enseguida vemos también que ese viaje al “fondo”, hegelianamente, resulta ser (y no podría no ser) un viaje de ida y vuelta: la cuestión del *ser* se plantea para resolver la referencia al ser en referencia al *todo de lo ente*; el reconocimiento del otro plano, y por lo tanto de la diferencia, se realiza porque sólo así puede realizarse la supresión de esa alteridad y diferencia. Por muy incidental que parezca ser la referencia de Hegel a la tautología de la mota de polvo (que de hecho tampoco es tan incidental), en todo caso en ella se formula la operación básica del sistema, la “negación” y la “negación de la negación”. El “todo de lo ente” sólo puede pensarse mediante la cuestión del ser y a la vez significando un modo de ejercicio de esa cuestión en el que la apuesta es que la diferencia que la cuestión reconoce habrá de resultar tal que se autosuprime². A diferencia del pensamiento trivial, el pensar idealista efectúa la ruptura, la diferencia, y sólo por ello puede, ahora a diferencia de algún otro pensar, que no es idealista, contemplar que la ruptura se vuelva ella misma arraigo, naciendo así el arraigo en la totalidad.

Lo que, como razonamiento subyacente a la ilustración hegeliana de la mota de la polvo, ha quedado expuesto constituye también el reconocimiento de la noción de uno-todo o de unidad óptica del todo como inherente a la noción misma de verdad o de certeza. En efecto, en que tenga sentido decir aunque sólo sea que cierta mota de polvo es está implicado que no es mota alguna de polvo ni ningún otro ente particular lo que está en juego en la alternativa (en la del ejemplo o en otra), sino

² Cf. mi *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid 1995.

siempre y en todo caso una y siempre la misma y única cosa, a saber, el todo; o, dicho de otra manera, que no hay entes particulares, o sencillamente no hay entes, porque de lo que va y se trata, por lo tanto el *subiectum* o *hypokeímenon*, el “ente”, es uno solo y en todo caso el mismo. Es por todo lo que aquí ha aparecido vinculado a la ilustración de la mota de polvo por lo que hay una noción de algo así como “el todo de lo ente”, y sin eso que hemos argumentado no habría en absoluto “el todo”, sino meramente una cosa y otra y otra³.

Volvamos ahora a “la negación” y “la negación de la negación”. Si hay un pensar en el cual el apuntar al “fondo” no tiene vuelta, en el cual la cuestión del ser no se vuelve cuestión de ente y, por lo tanto, no hay “el todo de lo ente”, en el cual la “negación” no se autosuprime, en el cual no hay la “negación de la negación”, en el cual, por lo tanto, la ruptura o la distancia, sin reconciliación, es instancia última, y si además ese pensar es en efecto un punto de referencia para el idealismo, entonces de todo lo hasta aquí dicho se siguen algunas interesantes consecuencias acerca de qué carácter la argumentación que aquí hemos visto conducir a la noción de uno-todo asumirá en relación con ese otro pensar.

Para entender esta nueva relación será importante recordar cómo, en nuestro recordatorio de la argumentación subyacente a la ilustración de la mota de polvo, la referencia a la totalidad, lo que ahora hemos caracterizado como la constitución de la noción misma de la totalidad, respondía a la exigencia de proporcionar una semántica a la convicción de que, por más que siempre podamos seguir teniendo alguna duda de –por ejemplo– si en verdad la mota de polvo es o no es (porque, en efecto, la contingencia comporta dubitabilidad en términos absolutos), sin embargo de suyo la mota de polvo o es o no es y ello está de suyo (*in re*) determinado con independencia de que podamos seguir dudando de en qué sentido lo está; esto es ni más ni menos que el concepto de “la cosa”; por “la cosa” se entiende ni más ni menos que el estar ello de suyo determinado con independencia de que nosotros quizá nunca estemos completamente seguros de si lo está en uno u otro sentido; por eso hemos escrito más arriba “*in re*”. La discusión arriba recordada acerca de la mota de polvo y la tautología responde a la cuestión de qué puede significar ese estar ello de suyo determinado cuando, por tratarse de una cosa contingente, no puede significar que pensamiento alguno, por muy potente que fuese, pudiese excluir de lo pensable la otra posibilidad. En otras palabras: aquella discusión es la defensa de lo que pudiéramos llamar el “principio realista”, el ejercicio y defensa de la convicción de que hay en efecto “cosa”.

Y, en efecto, la conexión entre el principio “cosa” (o el principio “realista”) y el postulado de uno-todo no sólo es patente a cada paso en el pensar idealista, sino que

³ La noción de totalidad óptica, a la que estamos haciendo referencia, es característica de la modernidad. Las fórmulas griegas que a veces se citan o se manejan al respecto tienen, en Grecia, por completo otro sentido, del cual, por razones obvias, no podemos ocuparnos aquí.

además es un motivo especialmente indicado para percibir la distancia de Kant frente a ese pensar, distancia que se manifiesta correspondientemente en los que acabamos de percibir como dos aspectos de la misma cuestión, a saber: principio “cosa” (o *certitudo in re*) y concepto de “el todo”.

Es esencial al pensar de Kant el que para la empiricidad de los contenidos no hay, por así decir, salvación, entendiendo por tal algún expediente que, aun cuando fuese sólo metadiscursivamente, remitiese de la certeza *de facto* (que obviamente comporta incertidumbre) a algún *de iure* o *in re* que comportase *certitudo*. La *certitudo* que Kant examina, aquella de la que pretende poner de manifiesto el “en qué consiste ella misma”, es la certeza empírica; ésta se entiende, desde luego, como *ius*, no como “hecho de la mente”, pero de manera que la incertidumbre pertenece al *ius* mismo y el “en qué consiste ella misma” es tal que le pertenece el que haya siempre alguna incertidumbre. Para demostrar que en la certeza empírica misma ha de haber un “en qué consiste ella”, esto es, un “en qué consiste que algo sea (empíricamente) cierto”, Kant se vale de que una percepción empírica puede en principio ser confirmada o desmentida por otra y de que esto demuestra que no cualquier secuencia de contenidos es posible, sino que hay algo así como reglas que determinan compatibilidades e incompatibilidades y de acuerdo con las cuales algo es o no homologado como empíricamente cierto; este es el argumento del que el arranque de la *Kritik der reinen Vernunft* (en adelante KrV) se vale para justificar el que se ponga en marcha una averiguación de cuáles son esos constitutivos del “en qué consiste en general que algo sea empíricamente cierto”. El que el argumento sea este señala ya de entrada que la incertidumbre pertenece al *ius* mismo, a la *certitudo* misma, pues el que una percepción pueda ser desmentida por otra implica que ambas pertenecen al tipo de las cosas que podrían ser desmentidas.

Esta dedicación al análisis fenomenológico de en qué consiste la propia certeza empírica, sin pretender de ningún modo salvarla en algún ulterior concepto de una *certitudo* que lo fuese en otro sentido, va acompañada ya desde el comienzo por rasgos cuya coherencia con lo que acabamos de constatar revela, sólo que ahora negativamente, la identidad entre el concepto de totalidad y aquella salvación de la certeza contingente, pues se revela que es lo mismo el que no haya concepto de totalidad y el que la *certitudo* cuyo “en qué consiste” se examina sea no otra que la certeza empírica. Así, cuando Kant, ya desde muy pronto en KrV, alega cosas tales como que de todos los objetos (o todos los fenómenos) en el tiempo o en el espacio puede pensarse que nos los hubiera, y no así en cambio del tiempo y el espacio mismos, hay que tener cuidado con lo que se lee, porque todo Kant habría saltado por los aires si se entendiese que eso de “todos los objetos” o “todos los fenómenos” significa todos ellos conjuntamente o, por así decir, de una vez (de modo que pudiese pensarse algo así como el “solo espacio” o el “solo tiempo”); no es así, sino que se trata meramente de *cualquier* objeto o *cualquier* fenómeno, siempre alguno

determinado, “parcial”, si bien no importa cuál; sólo hay objetos “parciales”, no hay “el todo de” los objetos. Igualmente, cada vez que, más adelante, Kant alegue, bajo cualquiera de las formas en que lo hace, aquello de que todos los contenidos empíricamente válidos han de poder ser incluidos unos con otros en la unidad de una única experiencia válida, o que todos ellos son *de iure* lo pensado de un único “yo pienso”, de nuevo, para que Kant se sostenga, es por completo imprescindible entender que no se trata en manera alguna de algo así como el conjunto de todos los contenidos empíricamente válidos, considerados todos ellos conjuntamente y como un todo; se trata meramente de *cualquier* contenido empírico junto con *cualquier otro* contenido empírico, ambos, por supuesto, “parciales”, porque no los hay que no lo sean.

El que las consideraciones que acabamos de hacer sobre la *certitudo* kantiana se refieran a ella en su figura de conocimiento obedece sólo a que tales consideraciones conciernen a aspectos generales de la relación entre los contenidos y el “en qué consiste que un contenido lo sea” y esos aspectos generales son tratados por Kant en conexión con la *certitudo* conocimiento, limitándose el ulterior tratamiento de la *certitudo* decisión a averiguar los *mutanda*. No ocurre, en cambio, que en la cuestión a la que nos estamos refiriendo haya diferencias relevantes entre uno y el otro lado. Una decisión es lo correspondiente, por el lado de la decisión, a lo que en el conocimiento es una certeza empírica. Del análisis de en qué consiste que cada uno de los contenidos de decisión lo sea, de qué es en general un contenido de decisión⁴, salen constataciones que dan sentido a cierto autoenjuiciamiento de cada decisión en relación con la forma lógica de universalidad, y esto no hace sino confirmar que la decisión es en cada caso meramente una decisión particular, “parcial”. No hay en absoluto, por ejemplo, cosas tales como la decisión de comportarse de acuerdo con el imperativo categórico, ni la de no comportarse de acuerdo con él; sólo hay la decisión de hacer tal o cual cosa en tal o cual caso; otro asunto es qué sea lo que pertenezca a ésta por el hecho de ser ella una decisión.

Todo lo hasta aquí dicho se confirma considerando cuál es el estatuto que tienen en Kant las nociones de totalidad, precisamente las nociones de “todo de lo ente” en las diversas maneras en que tal noción puede aparecer. Tales representaciones son, en efecto, necesarias, y la exposición de en qué sentido lo son, es decir, la positiva génesis de ellas, es aspecto esencial de la obra de Kant. Lo es, entre otras razones, porque expone cómo esas nociones se constituyen precisamente de tal manera que no hay posibilidad alguna de que actúen como fundamentadoras, como fuentes de *certitudo*. Con lo que ello tiene que ver es justamente con que esas representaciones se generen desde la consideración de lo que hemos venido llamando el “en qué consiste que algo sea *certum*” (donde la pregunta se formula por una parte

⁴ Cf. mi *Reconsideración del concepto de ética autónoma*, en “La ortiga”, n° 33- 35, 2002, pp. 35-45.

para la *certitudo* conocimiento, por otra para la *certitudo* decisión), que es como decir: “en qué consiste que algo *sea*”, pues ya hemos visto que “ser” significa definición, esto es, *certitudo*. En efecto, allí donde, como vimos, se mantiene la dirección propia de la cuestión del ser, donde, por lo tanto, la diferencia no se suprime, donde no hay la “negación de la negación”, donde la ruptura (ontológica) no se autosuprime en totalidad (óntica), allí no puede en manera alguna desde el “en qué consiste ser” generarse ente. El que la distancia ontológica se autosuprime como tal en referencia de nuevo a ente, eso es, por definición, la génesis de la “totalidad”; y así es también en Kant; pero en éste, puesto que la diferencia se mantiene, esa génesis, a la vez, tiene que no poder generar ente, tiene que no poder generar *certum*, tiene que generar para que quede claro qué *no* genera, a saber, ente, *certum*.

Cuando más arriba recordábamos la referencia de Kant a que es posible suprimir en el pensamiento cualquier objeto o fenómeno en el espacio y en el tiempo y no lo es, en cambio, suprimir el espacio o el tiempo mismos y decíamos que de lo que se estaba hablando no era en absoluto de suprimir “todos”, sino sólo de suprimir “cualquiera”, lo que estábamos rechazando era que pudiese aparecer en ese momento una representación de totalidad, a saber, no otra cosa que la “idea” del “mundo” (que es ni más ni menos que la noción del conjunto de todos los fenómenos), cuya aparición en ese momento, en efecto, convertiría en inconsistente todo el edificio kantiano. Lo mismo ocurría cuando, inmediatamente después, nos referíamos al filosofema kantiano de que cualesquiera diversos contenidos empíricamente válidos han de poder ser considerados el uno con el otro como contenidos de una misma experiencia, etcetera; también entonces, al decir que no se trataba de “todos”, sino de “cualquiera” con “cualquier otro”, lo que rechazábamos era la invocación de la totalidad de los fenómenos, esto es, del “mundo”. En cualquiera de sus nombres (de los que uno es “mundo”), la “idea” sólo puede aparecer como una consecuencia de lo descubierto en la averiguación ontológica, por lo tanto no como una representación disponible para su manejo en esa misma averiguación. Eso decíamos implícitamente ya entonces. Ahora podemos añadir que, en virtud del mantenimiento de la diferencia, la “idea”, por constituirse a partir de lo encontrado en la investigación ontológica, ha de constituirse en estricta esterilidad óntica, es decir, no podrá hacer válido nada, no podrá fundamentar, y que, según lo dicho, ello es inherente en Kant al estatuto de lo óntico-total, por cuanto, no sólo en Kant, la condición de total es debida al surgimiento de ello desde la cuestión ontológica y, ahora sí específicamente en Kant, esta procedencia desde la cuestión ontológica obliga a que la condición de óntico se frustre.

Tampoco esto es diferente en el terreno de la decisión y en el del conocimiento. Dijimos, en efecto, que sólo hay decisiones particulares, “parciales”. A este respecto hemos alegado que no hay decisión de seguir (ni de no seguir) el imperativo categórico, pues éste no puede proporcionar contenidos de decisión; éstos están

siempre ya (en cada caso unos u otros). Igualmente, no hay en manera alguna decisión por (ni contra) fin último o fin total alguno; éste no es objeto alguno de decisión, como la “idea” no es objeto alguno de conocimiento. Las dos negaciones que acabamos de formular (no decisión por o contra el imperativo categórico mismo, no decisión por o contra un fin total) son ambas lo mismo, a saber, el rechazo de un “total” en materia de decisión, pues el propio imperativo categórico, desde el momento en que se lo menciona como presunto determinante de contenido, ya no es el imperativo categórico, sino que es lo otro que hemos mencionado; como imperativo categórico es sólo la posibilidad de autoenjuiciamiento inherente a cada decisión, decisión que en cada caso ya hay y que no tiene que ser generada. Para ser exactos, incluso la noción de una (aunque sea una sola) acción “buena” (aun entendiendo por tal no otra cosa que una acción inobjetable desde el punto de vista del imperativo categórico) es ya una representación de totalidad, o sea, es “dialéctica” en sentido kantiano, del mismo modo que lo es, en relación con lo cognoscitivo, cualquier noción de discernimiento total referente aunque sólo fuese a una mota de polvo o incluso a mucho menos (la noción de discernimiento total a propósito de algo implica en efecto cada una de las tres figuras que la “idea” asume en KrV).

En determinado momento de la sistemática kantiana tiene, como es sabido, importancia la consideración de que, sólo materialmente, pero necesariamente, se da coincidencia entre lo que es posible objeto de decisión y lo que es posible objeto de conocimiento. Es decir: por una parte todo aquello que no es imposible en términos absolutos (excluido por la *possibilitas* misma de la *certitudo* conocimiento) es algo acerca de lo cual quizá alguna vez alguien haya de decidir si lo hace o no, y, por otra parte, cualquier cosa que hago o no hago es una cosa posible o, si se quiere decirlo así, el enjuiciamiento por el imperativo categórico consiste en ver si mi conducta material es tal que pudiera responder a alguna máxima no en contradicción con su propia forma lógica⁵. Como también es sabido, esta coincidencia, necesaria y a la vez sólo material, desempeña en la sistemática kantiana el papel de aquello que ha de hacernos notar que ciertas particularidades constatadas de manera independiente en ciertos análisis fenomenológicos son en el fondo lo mismo que ciertas otras particularidades asimismo constatadas fenomenológicamente de manera no menos independiente que las anteriores, por ejemplo: que el que la *certitudo* conocimiento haya de analizarse en sensación y concepto es solidario de que además de conocimiento haya también la *certitudo* decisión. Y es igualmente sabido que todo esto constituye el espacio conceptual de partida de la tercera “Crítica”. La mencionada coincidencia material entre objetos posibles de conocimiento y objetos posibles de decisión, con todo aquello sobre lo cual ella atrae la atención del filósofo, puede desde luego formularse mediante expresiones tales como que la “natura-

⁵ Detalles a propósito de este enjuiciamiento en mi ya citado *Reconsideración*

leza” (en el sentido de KrV) ha de ser a la vez el ámbito en el que pueda tener lugar la “conducta moral”, siempre que bajo tal expresión se entienda ni más ni menos que eso a lo que acabamos de aludir. Ahora bien, no por casualidad ese tipo de expresiones admite todo él una doble lectura; se trata en cualquier caso de que las posibles acciones, que son hechos de la naturaleza, puedan tener una relación con lo moral y el imperativo categórico, pero esto puede querer decir dos cosas; una de ellas sería simplemente que el imperativo categórico tenga sentido, es decir, que el estatuto ontológico de las acciones, hechos de la naturaleza, sea tal que haga semánticamente posible la pregunta de si esta o aquella de ellas podría responder a alguna máxima no en contradicción con la forma lógica de universalidad; la otra lectura no se da por contenta con esto, sino que pretende la posibilidad de que alguna vez la respuesta a esa pregunta sea afirmativa, esto es, la posibilidad de una acción que resistiese a ultranza ese examen, digamos: de una acción “buena”. Estamos ya lo bastante lejos del comienzo de este artículo como para que no pueda ser cosa de plantear en análisis de detalle de la marcha de la argumentación hasta qué punto una y hasta qué punto la otra de las dos citadas lecturas están implicadas en la *Kritik der Urteilskraft*; pero parece claro que la primera lectura es suficiente para la consistencia de la parte “estética”, mientras que la “teleológica” requiere la segunda. Y esto es importante porque anteriormente hemos visto que la segunda lectura comporta elementos “dialécticos” en el sentido de Kant (hemos visto, en efecto, que la noción de una acción “buena”, aunque sea la de una sola, es una noción de totalidad); y también hemos visto por qué nada “dialéctico” puede ser dado por supuesto en paso alguno del examen de la *possibilitas* de uno u otro modo de *certitudo* sin que se sacrifique la consistencia de todo el edificio “crítico”. El resultado que ahora hemos apuntado tiene, pues, la ventaja de indicar cuál de las dos partes, la “estética” o la “teleología”, puede considerarse interna a la dimensión misma de la *possibilitas* de la *certitudo*, de cuál de ellas, por lo tanto, podría proceder (y de cuál, en cambio, no) cierto complemento que quizá se haya echado en falta en lo que hasta aquí hemos dicho. En efecto, cuando distinguimos entre que pueda suprimirse en el pensamiento “cualquier” (a saber: objeto o fenómeno en el espacio y el tiempo) y que pudiesen suprimirse “todos”, o cuando lo hicimos entre decir que “cualquier contenido con cualquier otro” y decir que “todos los contenidos”, alguien podría alegar que, si bien la diferencia semántica allí establecida es clara, no lo es tanto el cómo podríamos decir algo de “cualquier Z” sin poseer un concepto de Z, el cual habría entonces de valer para “todos los Z”. En el fondo de esta dificultad está la cuestión de dónde o cómo o cuándo ese tipo de necesidad (ese “cualquier ...” o “tiene que ...”) constituye evidencia fenomenológica sin presuponer un concepto. La necesidad de que los contenidos (cualquier contenido con cualquier otro) hayan de poder ser incluidos en la unidad de una única experiencia es, como sabe cualquiera que haya seguido KrV, lo mismo que la necesidad de que haya concepto, esto es,

de que (sepamos o no cuál es) siempre haya precisamente una descripción conceptual de la situación (un predicado) que sea la buena. Y precisamente esta necesidad no es evidencia fenomenológica allí donde en efecto hay un concepto, ya que entonces se tratará siempre de un concepto determinado, cuyo cumplimiento es, por principio, contingente; donde sí es evidencia fenomenológica tal necesidad es en lo que ocurre allí donde no aparece concepto, pues entonces ocurre que hay que seguir buscándolo, etcetera; este es un punto ya muchas veces comentado⁶ y que pertenece al análisis kantiano de la figura bella; nótese que la necesidad que entonces comparece no es la de concepto para la propia figura bella, sino la de concepto siempre y en todo caso, pues lo que ocurre es que hay que buscarlo precisamente porque no lo hay y porque se sigue sin encontrarlo, de modo que en cada presencia bella (en cada una sola) comparece la necesidad de concepto no para esa particular presencia, sino para la presencia en general, y comparece sin que en ello medie ni se dé por supuesto concepto alguno.

Felipe Martínez Marzoa
Dpto. de Hª Filosofía, Estética/Filosofía de la Cultura
Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona
fmartinezmarzoa@ub.edu

⁶ Cf., entre otros, mis *Desconocida raíz común* (Madrid, 1987) y *De Kant a Hölderlin* (Madrid, 1992).