

Violencia y subjetivación estético-política en lo sublime kantiano

Violence and Aesthetico-Political
Subjectivation in the Kantian Sublime

Pablo Nicolás Pachilla

Universidad de Buenos Aires.

CONICET.

Correo electrónico: pablopachilla@gmail.com

Resumen: El presente artículo se propone realizar un análisis detallado del funcionamiento de las facultades en la Analítica de lo sublime de Immanuel Kant con el propósito de subrayar dos aspectos: en primer lugar, el rol de la violencia en la dinámica entre sensibilidad, imaginación, entendimiento y razón como elemento constitutivo de la subjetivación estético-política ilustrada; en segundo lugar, el hecho de que Kant piensa la relación entre las facultades de un modo eminentemente político, y más particularmente, que lo que sucede en el fenómeno de lo sublime es la imposibilidad de la legislación del entendimiento sobre lo real. Kant salva sin embargo la soberanía subjetiva de la anarquía que presenta el desafío de lo sublime mediante una apelación a la razón como un último recurso que pasa por encima las mediaciones previstas.

Palabras clave: Kant, sublime, Gewalt, legislación, subjetivación.

Abstract: The aim of this paper is to carry out a detailed analysis of the functioning of the faculties in Immanuel Kant's Analytic of the sublime in order to underline two aspects: firstly, the role of violence in the dynamics between sensibility, imagination, understanding and reason as a constitutive element of enlightened aesthetico-political subjectivation; secondly, the fact that Kant conceives of the relationship between different faculties in an eminently political manner, and more particularly, that what happens in the phenomenon of the sublime is the impossibility of the understanding's legislation over the real. Kant saves, however, the subjective sovereignty from the anarchy presented by the challenge of the sublime by means of an appeal to reason as a last resource that jumps over the expected mediations.

Keywords: Kant, Sublime, Gewalt, Legislation, Subjectivation.

Anacronismo e Irrupción, Vol. 10, N° 18
(Mayo - Octubre 2020): 12-36

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 15/03/2020
Fecha de Aceptación: 17/04/2020
ISSN: 2250-4982

Es gibt noch andere Sonnen als die oben am Himmel. In der tiefen Nacht wird heute der Frühling beginnen. Ganz andere Flügel werden mir wachsen als die gewohnten. Flügel, über die ich endlich werde staunen können.¹

Diversos autores han previamente destacado la politicidad subyacente a la *Crítica de la facultad de juzgar* kantiana, comenzando por el célebre curso de Hannah Arendt dictado en la New School For Social Research en 1970. En sus *Lectures on Kant's Political Philosophy*, sin embargo, Arendt no se concentra en lo sublime más que para relacionarlo con la cuestión de la guerra.² En segundo lugar, Jean-François Lyotard ha puesto el acento sobre la “Análítica de lo sublime” y en particular sobre la cuestión de la violencia, pero con el objetivo de comprender la producción artística de vanguardia del siglo XX.³ Jacques Rancière, por su parte, encuentra en la disonancia producida en lo sublime –y que también encuentra en lo bello, a contrapelo de las lecturas habituales– una ruptura del *sensus communis* que abriría las puertas a una nueva repartición de los lugares de la elite y las clases bajas.⁴ En este sentido, asimismo, Michael Shapiro ha sostenido que “la discordancia a la que Kant se refiere debe ser entendida dentro del subtexto político que moldea la discusión kantiana en su *Análítica de lo sublime*”, puesto

¹ “Hay aún otros soles además del que está arriba en el cielo. En la noche profunda hoy va a comenzar la primavera. Me van a crecer alas totalmente otras que las habituales, de las cuales finalmente voy a poder sorprenderme.” *Der Himmel über Berlin* (Wim Wenders, 1987), film basado en el texto homónimo de Peter Handke. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son de nuestra autoría.

² Cf. Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, 52-53, 74.

³ Cf. Lyotard, Jean-François. *L'Inhumain. Causeries sur le temps*. París: Galilée, 1988; Lyotard, Jean-François. *Leçons sur l'analytique du sublime*. París: Galilée, 1991.

⁴ Cf. Rancière, Jacques. “The Sublime from Lyotard to Schiller. Two readings of Kant and their political significance”. *Radical Philosophy*, 126 (julio-agosto 2004). Resulta relevante señalar hasta qué punto Rancière se hace cargo de la imposibilidad de separar estética y política, como se ve por ejemplo en su lectura de Schiller: “A los ojos de Schiller, la Revolución Francesa había fracasado. Se tornó hacia el terror porque el poder revolucionario jugó el papel tradicional del Entendimiento —es decir, el Estado— imponiendo la ley de la universalidad sobre la materia de las sensaciones —es decir, las masas.” Rancière, op. cit., 12.

que ambos tipos de sublimidad (la matemática y la dinámica) “cambian el énfasis de la conformidad a fin [*purposiveness*] que crea la experiencia sublime del objeto al sujeto”.⁵ En lo sublime, “[e]stamos vueltos no hacia fuera para aprehender la conformidad a fin de la naturaleza, sino hacia dentro en ‘nuestra actitud de pensamiento’”.⁶ Es en esta línea que se inscribe el presente trabajo, aunque con el objetivo de realizar un análisis pormenorizado del funcionamiento de las facultades en el fenómeno de lo sublime como precondition para comprender las operaciones políticas que conlleva. Shapiro sostiene asimismo que “esta actitud mental hacia la propia libertad, que es ‘propia a la vocación de la mente’, es también la base de una vocación política, ya que crea las condiciones de posibilidad de una subjetividad ciudadana”.⁷ Arribaremos en este trabajo a una conclusión similar, pero para ello es preciso detenerse con atención en el texto kantiano.

Por otra parte, y más específicamente en relación a la Revolución francesa, Radu Neculau ha planteado el problema de cómo conciliar dos posiciones aparentemente antagónicas en la obra de Kant. Por un lado, en algunos de sus textos más explícitamente políticos (*Die Metaphysik der Sitten, Zum ewigen Frieden, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*), Kant rechaza estrictamente el uso político de la violencia, aun cuando no se trate de un régimen en conformidad con el derecho [*rechtmäßig*]; por el otro, sostiene que la violencia puede ser un vehículo para el progreso (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*) y –en *Der Streit der Fakultäten*– “llegó a identificar en la respuesta ‘espectatorial’ entusiasta frente a la Revolución francesa –un evento de incontestable violencia– la clara señal de

⁵ Shapiro, Michael. “The Sublime Today: Re-partitioning the Global Sensible”. *Millennium: Journal of International Studies* 34, 3 (2006): 664.

⁶ Shapiro, *op. cit.*, 664.

⁷ Shapiro, *op. cit.*, 664. Shapiro escribe asimismo que “[l]a esperanza kantiana de una ciudadanía global que mire hacia la paz se basa [*is premised*] en el sujeto libre y ampliado que construye a lo largo de su Tercera Crítica.” Shapiro, *op. cit.*, 665.

una disposición moral en la humanidad”.⁸ La tesis de Neculau –siguiendo parcialmente a Arendt– consiste en sostener que es posible reconciliar ambas posturas “si entendemos la reacción de Kant a la violencia revolucionaria en términos de una respuesta estética de los espectadores a los objetos de sublimidad natural, una experiencia que fomenta asimismo la educación moral del individuo y de la humanidad”.⁹ En este sentido, puede verse en la dinámica subjetiva de las facultades presente en la Analítica de lo sublime un punto de partida para pensar la concepción kantiana del evento crucial en cuestión. Más precisamente, se trata de un fenómeno en el cual se comienza por un *shock* –una inadecuación de lo que se nos presenta con respecto a nuestras facultades subjetivas– que desencadena un mecanismo excepcional mediante el cual la legislación que el entendimiento ejerce sobre la sensibilidad por medio de la imaginación en el funcionamiento normal se ve interrumpida, y es preciso en consecuencia apelar a una legislación superior.

I. Contrariedad a fin [*Zweckdrigkeit*] e inadecuación [*Unangemessenheit*]

La Analítica de lo sublime, desarrollada en los §§23-29 de la “Crítica de la facultad de juzgar estética”, se ubica a continuación de la “Analítica de lo bello” y tematiza un tipo de experiencia diferente a la de aquella. Sin embargo, ambas tienen en común una estructura básica que las coloca en el ámbito de los juicios estéticos: se trata de juicios de reflexión que placen por sí mismos. Por no ser juicios determinantes –ni sensibles ni lógicos–, la satisfacción que entrañan no depende ni de la sensación ni de un concepto determinado, como ocurre en lo

⁸ Neculau, Radu. “The Sublimity of Violence: Kant and the Aesthetic Response to the French Revolution”. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 12, 1 (2008): 29. Al respecto, véase asimismo el clásico Bilbeny, Norbert. “Kant y la Revolución Francesa. Refutación del derecho de resistencia civil”, *Anuario de filosofía del derecho*, 6 (1989), quien señala la aporía de acuerdo a la cual la revolución no es defendible desde un punto de vista ético ni jurídico, pero sí político, dado el principio de soberanía popular. “Con su actitud, pues, Kant da satisfacción al monarca, al declarar que no puede haber un derecho a la rebelión, pero asimismo al revolucionario, al comprender ésta como un hecho político, y últimamente al filósofo, al negarle un fundamento moral.” Bilbeny, *op. cit.*, 30.

⁹ Neculau, *op. cit.*, 30.

agradable y en lo bueno, respectivamente. Puesto que tanto el juicio de lo bello como el de lo sublime pretenden, no obstante, ser en algún respecto universalmente válidos, deberán tener alguna relación con la forma de la conceptualidad, única en su capacidad de aportar legitimidad a dicha pretensión. La pretensión de validez universal, sin embargo, no concierne en estos casos al conocimiento, sino a un sentimiento de satisfacción.

Puesto que los juicios “esto es bello” o “esto es sublime” no se refieren a una cualidad del objeto, sino a un sentimiento despertado en el sujeto a partir del objeto, aquello sobre lo que se exige universal aprobación no es del mismo orden que al decir “esto es una mesa” o “el agua hierve a 100°”; de allí que no sean juicios de conocimiento. Lo que se espera –más aun, se *exige*– es, por el contrario, que la reacción subjetiva frente a un determinado fenómeno sea compartida por los demás. En este sentido, en ambos casos “la satisfacción se enlaza con la mera presentación [*Darstellung*] o facultad de la misma, mediante lo cual la facultad de exposición o imaginación es considerada, en una intuición dada, en acuerdo [*in Einstimmung*] con la *facultad de los conceptos* del entendimiento o de la razón”¹⁰. Ahora bien, mientras que en lo bello la conformidad o concordancia se daba entre la imaginación y el entendimiento, en lo sublime se dará entre la imaginación y la razón.

Correlativamente a esta diferencia entre el entendimiento y la razón como la facultad puesta en juego junto con la imaginación, la diferencia principal entre lo bello y lo sublime concierne a la presencia de forma en el primer tipo de experiencia, en contraposición a la ausencia de forma característica del segundo. “Lo bello de la naturaleza atañe a la forma del objeto, que reside en la limitación

¹⁰ AA V, 244:14-17 (CFJ 158, CJ 176). Para los textos de Kant, utilizamos las obras completas editadas por la Academia de Ciencias de Berlín (*Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*): *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. Indicamos AA por *Akademieausgabe*, seguido del volumen en números romanos, el número de página en números arábigos, y los números de líneas precedidos por dos puntos. Las traducciones son nuestras, pero indicamos asimismo la paginación de las traducciones al castellano de Pablo Oyarzún Robles (CFJ) y Manuel García Morente (CJ).

[*Begränzung*]; lo sublime, por el contrario, ha de hallarse también en un objeto desprovisto de forma [*an einem formlosen Gegenstande*], en tanto que es representada la *ilimitación* [*Unbegränzttheit*] en él o a causa de él”¹¹, acompañada sin embargo por el pensamiento de la totalidad del objeto. De este modo, si lo bello es la presentación de un concepto indeterminado del entendimiento, lo sublime es la presentación de un concepto indeterminado de la razón. Además, mientras que en lo bello la satisfacción era directa y positiva, en la medida en que implicaba una promoción de la vitalidad, en lo sublime la dinámica es indirecta: se produce primero un impedimento de las fuerzas vitales y, en un segundo momento, una vivificación aun mayor como respuesta al impedimento; es por ello que la satisfacción debe en este caso ser considerada negativa. La diferencia más importante entre lo bello y lo sublime es, según Kant, no obstante, la siguiente:

Que cuando, como corresponde, tomamos ante todo en consideración lo sublime en objetos naturales (lo sublime del arte está, por cierto, limitado siempre a las condiciones de la concordancia [*Übereinstimmung*] con la naturaleza), la belleza natural (la independiente) conlleva en sí una conformidad a fin [*Zweckmäßigkeit*] en su forma, a través de la cual el objeto parece en cierto modo predestinado [*vorherbestimmt*] para nuestra facultad de juzgar y constituye en sí, de ese modo, un objeto de la satisfacción; en lugar de ello, lo que despierta en nosotros, sin razonar, sólo en la aprehensión, el sentimiento de lo sublime, podrá aparecer ciertamente como contrario a fin [*zweckwidrig*] en su forma para nuestra facultad de juzgar, inadecuado [*unangemessen*] a nuestra facultad de presentación y, por así decir, violento [*gewaltthätig*] para la imaginación, aunque sólo para ser juzgado como algo tanto más sublime.¹²

Mientras que lo bello es conforme a fin, lo sublime es contrario a fin con respecto a la imaginación, siendo precisamente esta inadecuación lo que provoca una posterior satisfacción reconciliatoria. El término *vorherbestimmt* es el mismo que en *vorherbestimmt Harmonie*, la armonía preestablecida leibniziana cuya

¹¹ AA V, 244:23-26 (CFJ 158-159, CJ 176).

¹² AA V, 245:13-24 (CFJ 159, CJ 177).

subsistencia en la filosofía kantiana es denunciada por Deleuze en su monografía *La filosofía crítica de Kant*.¹³ Lo sublime, en cambio, parece en un primer momento ser todo lo contrario, como si dos mundos imposibles colapsaran; si hay una satisfacción, empero, es porque en una segunda instancia la inadecuación revela una adecuación superior. Para Deleuze esto significa que se genera el acuerdo a partir del desacuerdo; y sin embargo, el texto kantiano no nos muestra una génesis sino más bien la revelación de un acuerdo subyacente. No coincidimos, por ello, con la lectura deleuziana que encuentra una respuesta satisfactoria a las exigencias genéticas del poskantismo en lo sublime (mucho menos en lo bello), puesto que, si el acuerdo se produce como resultado de un desacuerdo, es sólo porque la *Zweckmäßigkeit* en tanto principio *a priori* de la facultad de juzgar transforma todo lo que pasa por sus manos, aun lo contrario a fin [*zweckwidrig*], en conforme a fin [*zweckmäßig*]. Que todo esté como hecho para nosotros o predestinado para nuestras facultades es una máxima para el funcionamiento de la facultad de juzgar.

Esta disconformidad a fin o *Zweckwidrigkeit* del objeto natural hace que, a diferencia de lo que sucedía con lo bello, no podamos decir que es el objeto lo que es sublime:

No podemos decir sino que el objeto es apto para la presentación de una sublimidad que puede ser hallada en el espíritu; pues lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a Ideas de la razón, de las cuales, si bien no es posible ninguna presentación que sea adecuada [*angemessene*], son puestas en movimiento y llamadas al espíritu justamente por esa inadecuación [*Unangemessenheit*] que se deja presentar sensiblemente. Así es como el vasto océano, enfurecido por las tempestades, no puede ser llamado sublime. Su vista es atroz; y se debe tener el espíritu ya ocupado con diversas Ideas si ha de ser atemperado [*gestimmt*] por una intuición semejante para un sentimiento que sea él mismo sublime, en la medida en que el espíritu es atraído para abandonar la sensibilidad y ocuparse de Ideas que contengan una más elevada conformidad a fin.¹⁴

¹³ Cf. Deleuze, Gilles. *La Philosophie critique de Kant*. París: PUF, 2004, 32-35.

¹⁴ AA V, 245-246:29-04 (CFJ 159, CJ 177).

Puesto que la cosa misma es terrible, lo sublime ha de estar en el espíritu que la contempla. Si el placer de lo bello estaba dado por el sentimiento de adecuación entre nuestras facultades y el mundo, el placer de lo sublime radica en la revelación de que podemos tomar lo que en apariencia nos es radicalmente ajeno y volverlo familiar¹⁵; así, podemos utilizarlo como ocasión para acceder a nuestra naturaleza (nouménica) superior a la naturaleza (sensible). El espíritu debe no obstante estar previamente preparado para semejante encuentro, ya que de lo contrario el temor se apoderaría de él y no habría por ende reconciliación de la discordancia. Esta preparación es para Kant fundamentalmente moral, y permite que, ante tales pavorosas presentaciones, el espíritu sea atemperado o templado al sentimiento de lo sublime.¹⁶ Esta afinación a una finalidad más alta es lo que hace de lo sublime un fenómeno digno del análisis trascendental.

Kant distingue dos tipos de sublime: lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Esta distinción remite a su vez a una doble distinción realizada en la primera Crítica: se trata de las distinciones entre síntesis matemáticas y dinámicas, y entre principios matemáticos y dinámicos.¹⁷ Todo enlace [*Verbindung, conjunctio*] es o bien composición [*Zusammensetzung, compositio*] de partes homogéneas no necesariamente pertenecientes las unas a las otras, o bien conexión [*Verknüpfung, nexus*] de partes heterogéneas necesariamente pertenecientes las unas a las otras. Mientras que lo matemático es relativo a la *compositio*, lo dinámico es relativo al *nexus*.¹⁸ La diferencia entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico, por su parte, reside en que, en el primer caso, el “movimiento del espíritu” es referido por la imaginación al conocimiento, mientras que en el segundo es referido a la facultad de desear. Si en lo sublime

¹⁵ Podríamos por ello llamar a aquello considerado sublime como *unheimlich*.

¹⁶ Pablo Oyarzún Robles, con “atemperado”, capta aquí mucho mejor el sentido de la frase que Manuel García Morente, quien traduce “determinado” (*bestimmt* en lugar de *gestimmt*).

¹⁷ Cfr. AA III, 147; CRP 255 (A160, B199) y AA III, 148; CRP 257 (A162, B201), respectivamente. Esta relación entre la primera y la tercera Crítica es señalada por Christian Wenzel. Cf. Wenzel, Christian H. *An Introduction to Kant's Aesthetics. Core Concepts and Problems*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005: 108.

¹⁸ Cf. AA III, 148:n; CRP 257 (B 201).

matemático la imaginación compone partes homogéneas del espacio, en lo sublime dinámico se conectan elementos heterogéneos como son el poder de un fenómeno natural y la idea de nosotros mismos como seres morales suprasensibles.¹⁹

II. Lo sublime matemático

Lo sublime matemático nos enfrenta al problema de la unidad de medida. La imaginación tiene que componer [*zusammensetzen*] lo múltiple dado a la intuición y darle unidad, convirtiéndolo en un todo. Desde el punto de vista de una composición lógica [*comprehensio logica*], la imaginación puede ir hasta el infinito. Tomamos una unidad básica (la altura de un hombre, de un árbol o de una montaña, por ejemplo) y la aplicamos al objeto medido, contando cuántos hombres caben en un árbol o cuántos árboles entran en una montaña. Sin embargo, ese procedimiento *presupone* la unidad de medida, que, precisamente, no es lógica sino estética (el hombre, el árbol o la montaña). “La apreciación de las magnitudes mediante conceptos numéricos (o sus signos en el álgebra) es matemática; pero la de la mera intuición (según la medición a ojo) es estética”²⁰. Sin esta unidad sensorial no podríamos nunca medir nada en la extensión, puesto que no tendríamos unidad de medida: por eso, “toda apreciación de magnitudes de los objetos de la naturaleza es en última instancia estética”.²¹ Ahora bien, esta comprensión estética sí tiene un límite:

¹⁹ Al igual que con lo bello, Kant establece cuatro momentos de lo sublime correspondientes a la cuádruple división —a su vez tripartita— de las categorías: según la cantidad, según la cualidad, según la relación y según la modalidad. Los dos primeros momentos son atribuidos a lo sublime matemático y los dos últimos a lo sublime dinámico.

²⁰ AA V, 251:04-06 (CFJ 164, CJ 183).

²¹ AA V, 251:17-18 (CFJ 165, CJ 184).

No hay para la apreciación matemática de magnitudes [*mathematische Größenschätzung*] ningún máximo (pues el poder de los números va al infinito); pero para la apreciación estética de magnitudes hay, en cambio, un máximo [*ein Größtes*]; y digo de este que, cuando es juzgado como medida absoluta, por sobre la cual nada más grande es posible subjetivamente [...], implica la idea de lo sublime, y suscita esa emoción que ninguna apreciación matemática de las magnitudes por medio de números puede efectuar [...]; porque la última presenta sólo la magnitud relativa por comparación con otras de la misma especie, y la primera, en cambio, la magnitud en absoluto, en la medida en que pueda captarla el espíritu en una intuición.²²

Seguimos a Paul Crowther en su identificación entre la *comprehensión* mentada por Kant en lo sublime matemático y la *reproducción* como segundo momento de la triple síntesis en la “Deducción trascendental” de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.²³ La diferencia entre la aprehensión de la intuición y la reproducción de la imaginación es, en efecto, constitutiva del fenómeno de lo sublime matemático.

Para recibir intuitivamente en la imaginación un *quantum*, a fin de poder usarlo como medida o como unidad para la apreciación de magnitudes por medio de números, se requieren dos actos de esta facultad: aprehensión [*Auffassung, apprehensio*] y *comprehensión* [*Zusammenfassung, comprehensio aethetica*]. En la aprehensión [la imaginación] no tiene nada que temer, pues puede ir con ella al infinito; pero la *comprehensión* se hace tanto más difícil cuanto más lejos retrocede la aprehensión, y pronto llega a su máximo, a saber, a la medida fundamental estéticamente máxima de la apreciación de las magnitudes [*dem ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung*]. Pues cuando la aprehensión ha llegado tan lejos que las representaciones parciales de la intuición sensible primeramente aprehendidas empiezan ya a apagarse en la imaginación, retrocediendo esta para aprehender algunas de ellas, entonces pierde por un lado lo que gana por otro, y hay en la *comprehensión* un máximo del cual no puede pasar.²⁴

²² AA V, 251:20-31 (CFJ 165, CJ 184).

²³ Crowther se refiere a ambos conceptos como uno sólo: “la ‘síntesis de la aprehensión en la reproducción’ (o ‘comprehensión’, como la llama ahora Kant)”. Crowther, Paul. *The Kantian Sublime: From Morality to Art*. Oxford: Clarendon Press, 1989: 96. Cfr., asimismo, *ibid.*, pp. 52-53.

²⁴ AA V, 251-252 (CFJ 165-166, CJ 184-185). La expresión “la medida fundamental estéticamente máxima de la apreciación de las magnitudes [*dem ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung*]” implica de por sí la distinción subrayada por Matías Oroño entre la medida

En rigor, tanto la aprehensión como la reproducción –pensada ahora como comprensión– son atribuidas al doble movimiento de la imaginación: el *progressus* que aprehende en el tiempo y el *regressus* que intenta anular el tiempo transcurrido durante la aprehensión en aras de representar simultáneamente lo que se aprehende. El límite se da precisamente en que la potencia regresiva de la imaginación es finita, y puede no lograr deshacer el tiempo transcurrido durante la aprehensión. Frente a algo demasiado grande, la imaginación empieza a buscar sucesivamente unidades de medida cada vez más grandes, sin lograr dar con una suficiente. Este fracaso de la imaginación implica que el objeto no puede ser aprehendido simultáneamente, lo cual equivale a decir que no puede ser constituido como objeto *tout court*. Retomando los tres momentos de la Deducción A, podemos decir que, por fracasar el segundo momento (la comprensión/reproducción), no hay posibilidad de llegar al tercero (el reconocimiento). Y sin embargo, Kant extrae de allí la conclusión de que debe haber una facultad distinta que la imaginación, que detente una totalidad absoluta y por ende pueda empujar a la imaginación a comprenderla: esta facultad es la razón. Se produce entonces un salto en el que el movimiento anímico pasa directamente de la imaginación a la razón, sin la mediación del entendimiento. Paradójicamente, este salto solo es posibilitado por una caída: es

fundamental [*Grundmaß*] por un lado, y la medida absoluta [*absolutes Maß*] o magnitud en absoluto [*Größe schlechthin*] por el otro. En efecto, si Kant acota que no está hablando de cualquier medida fundamental, sino de aquella que es estéticamente máxima, esto significa que “medida fundamental” es un concepto más abarcativo que el que se encuentra en vías de desarrollar. Oroño explica la distinción (con la cual, desde luego, estamos de acuerdo) del siguiente modo: “Dado que este *maximum* es definido aquí como la medida fundamental estéticamente más grande, podemos inferir que no toda medida fundamental coincide con aquella intuición que despierta en nosotros el sentimiento de lo sublime. Pues la única medida fundamental que despierta el sentimiento de lo sublime es aquella en la cual la comprensión estética alcanza su *maximum*. Es decir, si bien toda medida absoluta o magnitud en absoluto —dado que remite a un posible objeto sensible que ocasiona el sentimiento de lo sublime— puede cumplir el rol de una *primera medida* o *medida fundamental*, la inversa no es posible, puesto que no toda *medida fundamental* podrá ser equiparada al *maximum* de comprensión estética, es decir, a la *magnitud en absoluto* o *medida absoluta*.” Oroño, Matías. “Algunas observaciones sobre la noción kantiana de simultaneidad”. *ÁGORA* 33, 2 (2014): 117.

en el vértigo de la imaginación que, frente a la deserción del entendimiento, la razón acude en rescate del espíritu.

Resulta sumamente interesante el hecho de que Kant plantee el temor como peligro propio de lo sublime dinámico, pero no mencione ningún equivalente para lo sublime matemático. Habla, sin embargo, de un “abismo” en el que cae la imaginación, pero del cual es instantáneamente rescatada por la razón. Es claro que el miedo es un sentimiento que se remonta a tiempos inmemoriales, pero ¿no hay acaso otros sentimientos que, o bien no existían, o bien no eran visibilizados en la época ilustrada, y que sí son patentes en la actualidad? El ataque de pánico, la agorafobia, el vértigo patológico o la ansiedad generalizada, ¿no podrían pensarse como los peligros propios de lo sublime matemático, frente a la ausencia de una razón que venga en rescate de una imaginación en caída libre? Estas preguntas podrían servir como punto de partida de una investigación de suma relevancia para la caracterización de nuestro presente, en línea con las relaciones trazadas por Mark Fisher entre depresión y tardocapitalismo y el manifiesto del colectivo británico Plan C sobre la ansiedad generalizada como afecto reactivo dominante en la actualidad.²⁵

Como sea, podemos reconstruir en tres pasos el argumento que lleva a Kant a sostener que lo sublime matemático no está en la naturaleza sino en la razón. En primer lugar, es preciso tener en cuenta la definición nominal de lo sublime matemático (§25): “sublime es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño”²⁶. La segunda premisa es la siguiente: no hay nada en la naturaleza que nos ofrezca un patrón de medida absoluto. La conclusión se sigue de modo claro: nada que pueda ser objeto de los sentidos ha de ser llamado sublime.²⁷ Kant agrega en el mismo sentido una segunda definición: “sublime es

²⁵ Cf. Fisher, Mark. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra, 2016; Plan C. “We Are All Very Anxious. Six Theses on Anxiety and Why It is Effectively Preventing Militancy, and One Possible Strategy for Overcoming It”. *We Are Plan C*. 4 de abril de 2014. Disponible en: <https://www.weareplanc.org/blog/we-are-all-very-anxious/>.

²⁶ AA V, 250:12-13 (CFJ 164, CJ 182).

²⁷ Cf. AA V, 250:21-22 (CFJ 164, CJ 183).

aquello cuyo solo pensamiento da prueba de una facultad del espíritu que excede toda medida de los sentidos”²⁸. Desde luego, el argumento es válido siempre que se acepte la primera premisa, a saber, que hay algo absolutamente grande o grande sin comparación. En cuanto a la segunda premisa, Kant la apoya ofreciendo ejemplos altamente indicativos del contexto epocal: los telescopios y microscopios, que nos demuestran que siempre puede haber algo más grande y algo más pequeño que cualquier cosa que juzguemos grande o pequeña. Toda magnitud empírica, pues, no puede ser sino comparativa. “Por lo tanto, ha de ser llamado sublime el temple espiritual [*Geistesstimmung*] debido a una cierta representación que da que hacer a la facultad de juzgar reflexionante, y no el objeto”²⁹. En los pasillos de Königsberg se comentaba que al entrar por primera vez a la iglesia de San Pedro, asalta al espectador “un sentimiento de inadecuación [*Unangemessenheit*] de su imaginación con la idea de un todo, en aras de presentarla, con lo cual la imaginación alcanza su máximo y, en el esfuerzo por ampliarlo, se vuelve a sumir en sí misma, siendo transportada por ello a una emocionante satisfacción”³⁰. El ejemplo, sin embargo –al igual que el de las pirámides egipcias– no es el que Kant está buscando, puesto que, por tratarse de producciones humanas, puede haber juicios teleológicos involucrados que coarten la especificidad de lo sublime poniendo un concepto del entendimiento a la base del objeto– de allí que el filósofo prefiera atenerse a los fenómenos naturales.

Frente a la imposibilidad comprensivo-reproductiva de la imaginación ante magnitudes naturales inmensas, sucede según Kant algo muy peculiar:

²⁸ AA V, 250:34-36 (CFJ 164, CJ 183).

²⁹ AA V, 250:30-32 (CFJ 164, CJ 183). Esta es la tercera “definición nominal” ofrecida por Kant de lo sublime, y hay aún una cuarta, a saber, como “aquello cuyo solo pensamiento da prueba de una facultad del ánimo que excede toda medida de los sentidos” (AA V, 250; CFJ 164, CJ 183).

³⁰ AA V, 252:23-26 (CFJ 166, CJ 185).

El espíritu escucha en sí la voz de la razón que exige la totalidad y, por tanto, comprensión en *una* intuición, para todas las magnitudes dadas, inclusive aquellas que si bien jamás pueden ser enteramente aprehendidas, son juzgadas, sin embargo, como enteramente dadas (en la representación sensible), y que reclama *presentación* para todos los miembros de una serie numérica progresivamente creciente, y ni siquiera excluye lo infinito (espacio y tiempo transcurrido) de esta exigencia, sino que hace más bien inevitable el pensarlo (en el juicio de la razón común) como *enteramente dado* (según su totalidad).³¹

Debemos considerar, pues, tres instancias. Tanto en la razón como en la sensibilidad hay infinitos: en la primera, en tanto Idea de un todo infinito no-dado; en la segunda, en tanto pura multiplicidad presintética e impensable, pero dada. Es la imaginación asociada al entendimiento la que no puede dar cuenta del infinito en la comprensión y, por lo tanto, no puede aplicar el esquema de número a lo múltiple sensible. De ese modo, acude a un “plan B”: conectar el infinito dado de la sensibilidad, no ya con un concepto del entendimiento por intermedio de un esquema, sino con el todo infinito en tanto Idea de la razón. Así, lo demasiado grande en la sensibilidad le da un objeto adecuado a dicha Idea de la razón, y es por ello que place. En otras palabras, la sensibilidad nos presenta algo inadecuado para nuestra imaginación subordinada al entendimiento, pero adecuado para nuestra razón. De este modo, hay una suerte de llamado o exhortación desde la sensibilidad directamente hacia la razón para acudir en ayuda frente a la impotencia de la imaginación. Es una situación excepcional en la cual las jurisdicciones asignadas a cada facultad se ven de algún modo desdibujadas.³²

En esa impotencia de la imaginación, debemos ver una impotencia más fundamental: la de la legislación. No se trata de la impotencia de la imaginación sin más, sino de la impotencia de un rol específico asignado a la imaginación: el

³¹ AA V, 254:19-27 (CFJ 168, CJ 187-188).

³² La situación es comparable a la del Comisionado Gordon, quien, cuando los desmanes en la ciudad resultan inmanejables por la policía, se ve obligado a emitir esa célebre señal lumínica que, desde una oscura y lluviosa terraza, apela a una potencia superior capaz de acudir en auxilio saltando las correspondientes mediaciones institucionales.

de la *aplicación de las leyes del entendimiento*. De allí que el fracaso de la aplicación remita, más profundamente, al fracaso de la legislación en tanto tal. Recordemos que, en los juicios determinantes, la imaginación es dirigida por el entendimiento para producir esquemas. En el caso de las magnitudes, la imaginación aporta el esquema de número, conducida por el entendimiento que, a su vez, le provee el concepto de cantidad. Pero puesto que la imaginación debe hacer coincidir una representación conceptual con una representación espacio-temporal, puede suceder que, debido al exceso de esta última con respecto a su capacidad comprensiva, las dos puntas no lleguen a tocarse. Ese momento sería la locura: “yo” tendría representaciones que no serían nada para mí. Puesto que el entendimiento no llevaría lo múltiple dado a su unidad, no se podría decir “yo pienso”: el *cogito* estaría muerto. Clayton Crockett se refiere a esta imposibilidad del *cogito* en lo sublime:

Lo sublime es aquello que, aunque no es igual a nada, y casi puede ser pensado, no puede en rigor ser pensado, y es representado “en mí” a pesar de mi incapacidad para traerlo a la representación. Este pensamiento de lo sublime también problematiza seriamente la unidad del “yo pienso”, puesto que yo no puedo representarme claramente a mí mismo este proceso de representación.³³

La aparición de la razón, no obstante, permite una suerte de *cogito* más profundo, que afronta con prestancia la imposibilidad de la legislación de lo inmediatamente dado por parte del entendimiento.

La aparición de la razón permite entonces evitar ese colapso definitivo. Es cierto que para Kant lo que produce placer es encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las Ideas de la razón, pero esta inadecuación se debe a que la imaginación no puede reproducir [*reproduzieren*], comprender [*zusammenfassen*] o componer [*zusammensetzen*] lo inmediatamente dado. No es entonces propiamente lo dado a la sensibilidad lo que es inadecuado a las Ideas

³³ Crockett, Clayton. *A Theology of the Sublime*. London & New York: Routledge, 2001, 83.

de la razón, sino la capacidad limitada de la imaginación legislada por el entendimiento para hacer de este dato inmediato un objeto conforme a fin. Es cierto, asimismo, que “el displacer es representado como conforme a fin en vistas de la ampliación de la imaginación [que es] necesaria para conformarla con lo que es ilimitado en nuestra facultad de razón, o sea la Idea del todo absoluto”³⁴ – esto es, que hay una satisfacción en la ampliación de la imaginación–; sin embargo, esta ampliación no puede ser suficiente: así, “es representada la disconformidad a fin [*Unzweckmäßigkeit*] de la potencia de la imaginación con respecto a las Ideas racionales y a su despertar [*Erweckung*]”³⁵.

El movimiento del espíritu es descrito por Kant del siguiente modo:

El espíritu se siente *conmovido* [*bewegt*] en la representación de lo sublime en la naturaleza, estando en contemplación *tranquila* en el juicio estético sobre lo bello de la misma. Este movimiento [*Bewegung*] puede (sobre todo, en su comienzo) ser comparado con un sacudimiento [*Erschütterung*], es decir, una expulsión y atracción rápidamente cambiante hacia un mismo objeto. Lo trascendente [*Überschwengliche*] para la imaginación (hasta lo cual es impulsada en la aprehensión de la intuición [*Auffassung der Anschauung*]) es, por así decir, un abismo [*Abgrund*] donde aquella teme perderse; pero para la Idea de la razón de lo suprasensible no es trascendente producir un tal esfuerzo de la imaginación, sino [que es] conforme a ley [*gesetzmäßig*]; por tanto, es atrayente a su vez, precisamente en la misma medida en que era expulsivo para la mera sensibilidad. Pero el juicio mismo permanece así siempre y solamente estético, porque sin tener en su fundamento un concepto determinado del objeto, representa simplemente como armónico el juego subjetivo de las fuerzas del espíritu [*Gemüthskräfte*] (imaginación y razón), mismo a través de su contraste. Pues así como ocurre con la imaginación y el *entendimiento* en el enjuiciamiento de lo bello, mediante su unanimidad [*Einhelligkeit*], de igual modo, aquí, la imaginación y la razón, mediante su oposición [*Widerstreit*], producen una conformidad a fin [*Zweckmäßigkeit*] subjetiva de las facultades del espíritu, a saber: un sentimiento de que tenemos una razón pura, independiente, o una facultad de apreciación de las magnitudes [*Vermögen der Größenschätzung*], cuya superioridad no puede hacerse intuible más que por la insuficiencia de aquella facultad, que en la exposición de las magnitudes (de objetos sensibles) es ilimitada [*unbegränzt*].³⁶

³⁴ AA V, 259-260 (CFJ 168, CJ 173-194).

³⁵ AA V, 260:01-02 (CFJ 168, CJ 173-194).

En este párrafo encontramos en primer lugar la idea de un movimiento desencadenado en el espíritu por la representación de lo sublime: un encuentro con algo en el mundo que *fuerza* a las facultades a un ejercicio inhabitual. En este encuentro, el espíritu es ante todo pasivo: se ve conmovido, sacudido o violentado. En segundo lugar, aparece la idea de que la imaginación se ve arrastrada hacia un abismo en tanto que la aprehensión de la intuición –el primer momento de la triple síntesis– aporta a la imaginación una magnitud mayor que la que puede ser reproducida por ella –segundo momento de la triple síntesis–. Por eso, no puede darse propiamente el tercer momento: el reconocimiento. Sin embargo, lejos de extraer de este fracaso la lección de que nuestras facultades no siempre se ajustan a lo real, Kant da un paso más allá y concluye algo mucho más osado: si nuestra imaginación se ve impulsada a reproducir más de lo que puede no es meramente porque *lo dado* sea excesivo, sino porque *la razón* le encomienda esa imposible tarea que, sin embargo, no es imposible para la propia razón.

La esteticidad de lo sublime, por su parte, viene dada por la ausencia de un concepto determinado del objeto, que, no obstante, es suplida por una representación de la relación entre las facultades. En otras palabras, puesto que el juicio no puede ya representarse un objeto pero, no dejando de ser juicio, debe intentar representarse algo, lo que se representa es este juego subjetivo de las fuerzas del espíritu. Hasta ese punto, el mecanismo es similar al de lo bello. Sin embargo, ese juego subjetivo es ahora más violento que en aquel caso; si se produce una armonía, es solo después de un antagonismo. La razón ejerce una violencia sobre la imaginación, y es solo por la impotencia de la última frente a los requerimientos de la primera que se da la susodicha armonía en el contraste; por eso, no hay aquí ningún libre juego para la imaginación, que es constreñida a hacer algo que no puede. Si una armonía superadora puede salir de este aprieto

³⁶ AA V, 258:10-32 (CFJ 171-172 [coloca “entendimiento” en lugar de “razón” cuando Kant se refiere a lo sublime y elimina “de la razón” en “la Idea de la razón de lo suprasensible”], CJ 192).

es tan solo porque la imaginación no es más que una parte de un todo mayor, uno de cuyos elementos coincide con el todo mismo: la razón. De allí que, al encontrarse la imaginación con su límite, este choque nos revele a la razón como aquello que excede ese límite.

A este respecto, cabe traer a colación la interpretación realizada por Žižek:

El gesto que hay que realizar es simplemente el de invertir y/o desplazar la concepción convencional según la cual los fenómenos sublimes, por su mismo fracaso, testimonian negativamente otra dimensión, la dimensión nouménica de la Razón. Más bien ocurre lo contrario: lo Sublime, en su extremo, en su acercamiento a lo Monstruoso, indica un abismo que está ya ocultado, “gentrificado” [*gentrified*] por las Ideas de la Razón. En otras palabras, no se trata de que, en la experiencia de lo Sublime, la imaginación propiamente falle en esquematizar/temporalizar la dimensión suprasensible de la Razón: más bien, se trata de que las Ideas regulativas de la Razón no son en última instancia sino un esfuerzo secundario por recubrir, por sostener el abismo de lo Monstruoso anunciado en la falla de la imaginación trascendental.³⁷

Es cierto que hay una dimensión “monstruosa” previa a la síntesis de la comprensión, pero ella no se revela como monstruosa sino porque la razón pretende que la imaginación haga algo que supera sus capacidades. Es la dinámica de la relación entre las facultades, y no un *factum* de la realidad, lo que produce esa “monstruosidad”. En este sentido, no se trata simplemente de “invertir” la interpretación según la cual la razón viene a recubrir el abismo de lo monstruoso dado por la falla en la imaginación, puesto que ese es efectivamente el caso; de lo que se trata, más bien, es de complementar dicho aspecto con el hecho de que es la razón misma la que empuja a la imaginación a una tarea imposible. En otras palabras, si hay una dimensión monstruosa, está dada por la combinación entre una irrupción de lo Real y por la exigencia de totalidad impuesta por la razón.

³⁷ Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. New York: Verso, 2000, 39-40.

Solo la totalidad exigida por la razón puede poner un todo como fundamento de unidad de esa multiplicidad excesiva que se presenta, pues

solo a través de una facultad suprasensible y de su idea de noúmeno, que de por sí no admite intuición alguna, pero que es puesta como substrato en el fundamento de la intuición del mundo en cuanto mero fenómeno, llega a ser *enteramente* comprendido [...] el infinito del mundo de los sentidos *bajo* un concepto.³⁸

Inversamente, lo presentado se convierte del mismo golpe en una presentación de las Ideas de la razón. Volvemos así a la tesis de la espiritualidad de lo sublime, pero hay aún algo más: por una parte, lo sublime no está afuera sino en nosotros mismos, es nuestro ser suprasensible como causalidad libre; pero, al mismo tiempo, y por ser un fenómeno natural la *ocasión* para este “despertar” anímico y para ser idealmente investido, se muestra también una capacidad de la naturaleza para albergar o concordar con los productos de nuestra razón o, en otras palabras, se revela una aptitud de lo sensible para concordar con lo suprasensible. En ello consiste la “subrepción” por la cual atribuimos a la naturaleza algo que nos pertenece (la sublimidad), en la medida en que nos vemos a nosotros mismos espejados en ella. Esta es una clara línea para defender la existencia de un interés de la razón unido a lo sublime, puesto que se patentiza con eso un indicio de que la naturaleza se deja penetrar por la infinitud libre de lo suprasensible.

III. Lo sublime dinámico

El asunto de lo sublime dinámico no es ya la unidad de medida, sino el coraje. Las manifestaciones de la naturaleza que tienen la capacidad de destruirnos como seres naturales nos revelan –siempre que estemos a resguardo y bien preparados anímicamente– que nuestro ser trasciende lo meramente natural y que, por ende, el poderoso fenómeno en cuestión bien podría potencialmente destruir nuestro

³⁸ AA V: 254-255 (CFJ 168, CJ 188).

cuerpo y privarnos de todo lo material, pero no podrá nunca comprometer nuestra esencia suprasensible, que es indestructible y superior a la naturaleza. Sabernos entonces superiores a lo fenoménico provoca un placer que le sigue al displacer provocado por el fenómeno amenazante. Ese placer, asimismo, acompaña nuevamente la ampliación de la imaginación, aunque esta vez en dirección de las Ideas morales.

Fuerza [Macht] es una capacidad [Vermögen] que es superior a grandes obstáculos. Lo mismo significa un poder [Gewalt], aunque este es superior a la resistencia incluso de lo que tiene fuerza. La naturaleza, en el juicio estético, considerada como fuerza que no tiene sobre nosotros ningún poder, es dinámico-sublime.³⁹

Nuevamente se produce aquí la subrepción según la cual atribuimos a la naturaleza una característica suprasensible que se ve allí reflejada. Lo fundamental en este punto es que esa fuerza aparentemente todopoderosa se muestre como no teniendo sobre nosotros ningún poder, precisamente porque ningún fenómeno sensible puede afectar nuestra naturaleza suprasensible. Un ejemplo de ello es el óleo de Caspar David Friedrich *El caminante sobre el mar de nubes (Der Wanderer über dem Nebelmeer, 1818)*. Desde luego, no es un ejemplo del propio Kant, lo cual no solo sería imposible desde un punto de vista cronológico, sino que además Kant se concentra en lo sublime en la naturaleza. Allí, vemos de espaldas a un joven burgués vestido de negro y portando un bastón parado orgullosamente sobre una roca, mirando hacia una enorme cadena montañosa a la altura de las nubes. El cuadro expresa a la perfección el sentimiento romántico de la superioridad espiritual que se despierta ante la grandeza y potencia de la naturaleza sensible. No obstante, es preciso no olvidar la condición impuesta por Kant: tenemos que estar a resguardo. De otro modo, podríamos ceder a las inclinaciones y, así, seríamos incapaces de experimentar lo sublime. “El que teme

³⁹ AA V, 260:12-15 (CFJ 173, CJ 194-195).

no puede en modo alguno juzgar sobre lo sublime de la naturaleza, así como el que es presa de la inclinación y del apetito no puede juzgar sobre lo bello”⁴⁰.

En la descripción de los fenómenos naturales que despiertan el sentimiento de lo sublime dinámico, el mayor filósofo de la Ilustración alemana presente y esboza la transición hacia el espíritu del romanticismo:

Rocas que penden atrevidas y como amenazantes; tempestuosas nubes que se acumulan en el cielo y se aproximan con rayos y estruendo; los volcanes con toda su violencia devastadora; los huracanes con la desolación que dejan tras de sí; el océano sin límites, enfurecido; la alta catarata de un río poderoso y otras cosas parecidas, hacen de nuestra potencia para resistirlos, comparada con su poder, una pequeñez insignificante. Mas su vista se hace tanto más atrayente cuanto más temible es, con tal que nos hallemos seguros; y de buen grado llamamos sublimes a esos objetos, porque elevan la fortaleza del alma por sobre su término medio habitual y permiten descubrir en nosotros una facultad [*Vermögen*] de resistir de especie completamente distinta, que nos da valor para poder medirnos con la aparente omnipotencia de la naturaleza.⁴¹

Esta condición de seguridad física encuentra su equivalente moral en la contraposición entre el pecador y el hombre de conciencia limpia. El primero teme a Dios, puesto que tiene motivos para suponer que recibirá sus castigos, frente a los cuales es radicalmente impotente; el segundo, por el contrario, concibe la idea de Dios como temible, pero se siente a resguardo debido a su buena conducta. Si se diera el caso de que quisiera oponerle resistencia, esta sería absolutamente vana frente a la omnipotencia divina. Dicha diferencia entre temer efectivamente y juzgar como temible es constitutiva de lo sublime, puesto que es un requisito que se dé lo segundo pero no lo primero. “De este modo teme a Dios el virtuoso, sin sentir temor ante Él, porque resistir a Él y a sus mandatos lo piensa como un caso que no le preocupa; pero en cada uno de esos casos, que no piensa en sí como imposible, lo conoce como temible”⁴². Esta es según Kant,

⁴⁰ AA V, 261:03-05 (CFJ 174, CJ 195).

⁴¹ AA V, 261:13-24 (CFJ 174, CJ 196).

⁴² AA V, 260-261:30-02 (CFJ 174, CJ 195).

asimismo, la diferencia entre religión y superstición: mientras que la primera venera lo sublime, la segunda teme al todopoderoso, y por ello lo adula en lugar de apreciarlo altamente.

Ahora bien, además de que el cuerpo sienta que no corre peligro real, hay un segundo requisito para experimentar lo sublime, y es que el espíritu esté previamente “templado” mediante una cierta familiaridad con las Ideas.

El temple espiritual [*Stimmung des Gemüths*] para el sentimiento de lo sublime exige una receptividad del mismo a las Ideas; pues precisamente en la inadecuación [*Unangemessenheit*] de la naturaleza con las últimas y, por tanto, solo bajo la suposición de las mismas y de una tensión [*Anspannung*] de la imaginación para tratar la naturaleza como un esquema de ellas, se da lo aterrador para la sensibilidad que, sin embargo, es al mismo tiempo atrayente, porque es una violencia [*Gewalt*] que la razón ejerce sobre la imaginación solo para ampliarla a la medida de su dominio [*Gebiete*] propio (el práctico) y dejarla ver más allá hacia el infinito que para ella es un abismo [*Abgrund*].⁴³

Esta familiaridad con las Ideas es lo que Kant llama *cultura*: “sin desarrollo de Ideas éticas [*sittlicher Ideen*], al hombre rústico le aparecerá como meramente aterradorante aquello que, preparados por la cultura, llamamos sublime”⁴⁴. Por ello, el sentimiento de lo sublime requiere de la cultura aún más que el de lo bello. Esto no significa, sin embargo, que lo sublime se genere a partir de la cultura, sino que por el contrario se introduce en ella teniendo como fundamento algo en la naturaleza humana. Este algo, nos dice Kant, es “la disposición [*Anlage*] para el sentimiento relativo a las Ideas (prácticas), es decir, para el sentimiento moral”⁴⁵, algo que puede ser atribuido a todos los hombres tanto como el sano entendimiento requerido por lo bello. Allí se encuentra el fundamento de legitimidad de nuestra exigencia de universalidad en el juicio sobre lo sublime. Podemos esperar de cada hombre que juzgue como sublime aquello que nosotros mismos juzgamos sublime, so pena de considerarlos faltos de sentimiento y, en consecuencia, faltos de moralidad.

⁴³ AA V, 265:01-09 (CFJ 178, CJ 200).

⁴⁴ AA V, 265:10-11 (CFJ 178, CJ 200).

⁴⁵ AA V, 265:29-30 (CFJ 178, CJ 201).

IV. Conclusiones

Lo sublime kantiano puede identificarse con un tópico clásico de la ficción: el del héroe que se desconoce a sí mismo. Es necesaria una gesta del héroe, su autodescubrimiento. Esto no se da de un momento para el otro, sino que es precisa una preparación, pero en algún momento hay un salto. Como dice Kant, se requiere que el sujeto tenga entrenadas sus destrezas morales para poder experimentar lo sublime. Esta es una condición previa y debe ejercitarse. Pero el momento decisivo es la presencia de lo informe, la emergencia del fondo a la superficie que deshace toda forma. Solo entonces el héroe descubre en sí una facultad [*Vermögen*] o poder [*Gewalt*] que no sabía que tenía: la Razón, facultad de las Ideas, que puede relevar a la imaginación cuando esta se ve superada, y venir en auxilio del sujeto para hacer frente a lo desmesurado u omnipotente. Está cayendo en el abismo, pero de pronto le crecen alas. Este poder es el único capaz de estar a la altura del desafío, y si el héroe es valiente va a aparecer – pero es necesario que el héroe *no tema*; de lo contrario, la única experiencia que se da es la de lo terrible, no dando lugar a la de lo sublime puesto que está presente el interés en conservar la propia vida e integridad física. Solo si no cede a esta inclinación, descubre su verdadero yo: él no es solo una cosa sensible, sino que está más allá del espacio y el tiempo, y pertenece esencialmente a otro orden, a otro mundo que va a redimir al fenoménico sujeto a las leyes de la causalidad mecánica: es libertad, es noúmeno, es lo Real último detrás de todas las apariciones. Así, se separa a sí mismo del vulgo y su principio de interés para pasar a conformar una nueva sociedad al interior de la burguesa, la de los ilustrados y del reino de los fines, un mundo de lo suprasensible. Y llevará a la humanidad por el buen camino contribuyendo a la difusión de la *Aufklärung*,⁴⁶

⁴⁶ Como sostiene Macarena Marey, “[l]a mejor manera de estudiar el significado exacto del concepto kantiano de *Aufklärung* es admitiendo que es un concepto intrínsecamente político”, y es por esta razón que es preciso elucidar dicho concepto a la luz de los desarrollos kantianos de la década de 1790 (Marey, Macarena. “A Political Defence of Kant’s *Aufklärung*: “An Essay”. *Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory* 18, 2 (2017): 1. En este sentido, podemos decir que el problema de la subjetivación política ilustrada en la *Crítica de la facultad de juzgar* anticipa e inaugura

pero eso requiere tiempo, educación, y desde luego, otros héroes con los cuales conformar una liga, así como futuras generaciones que tomen el relevo de la tarea fundamental, tarea que persigue un fin destinado a cumplirse puesto que es el fin objetivo de la naturaleza: la cultura.

Como vimos, la irrupción de un real que resulta *demasiado* para la imaginación requiere, siempre que se haya de querer salvar la identidad subjetiva, de la aparición de una instancia superior que venga a subsumir esa demasía en una unidad pensable. El primer momento de lo sublime en Kant es literalmente la irrupción de un exceso que disloca la imaginación al servicio del entendimiento, y de este modo destruye la legislación que este ejerce sobre lo dado a la sensibilidad. Así, es el desafío supremo de la subjetividad, pero al mismo tiempo, en caso de pasar la ordalía exitosamente, es también la prueba definitiva de la superioridad del hombre sobre la naturaleza característica del pensamiento ilustrado y romántico –la “Analítica de lo sublime” es el punto exacto de transición entre ambos.

Por otra parte, el término *Gewalt* cobra allí dos sentidos distintos: por una parte, es la *violencia* ejercida sobre la imaginación; pero por el otro, es el *poder* de la razón en tanto que superior a la fuerza [*Macht*] de la naturaleza, que viene en rescate de la imaginación en caída libre y del consiguiente colapso subjetivo. El primer sentido equivale a aquel sacudimiento [*Erschütterung*], esa “expulsión y atracción rápidamente cambiante hacia un mismo objeto” que provoca un movimiento en el espíritu. El segundo, por su parte, resulta indispensable para el fomento de la sociabilidad ilustrada en cuanto propagación de seres morales familiares con lo suprasensible. Si bien Kant no introduce allí la relación con el

el decenio más político de su producción, en tanto el autodescubrimiento de la razón producido en lo sublime representa el inicio de la única fuente legítima de autoridad—al mismo tiempo que provee una explicación del movimiento de la razón más precisa que el mero *sapere aude* del ensayo de 1784. En otras palabras, el autodescubrimiento de la razón en lo sublime le otorga un contenido más concreto a la célebre “salida de los hombres de su auto-culpable minoría de edad” (AA VIII, 35:01-02). Esta subjetividad se opone pues a la de los letrados de las facultades superiores en el *Conflicto de las facultades*, que intentan acomodar la Biblia, las leyes positivas y los protocolos médicos “para asegurarle al gobierno un control fuerte y duradero sobre el pueblo.” Marey, *op. cit.*, 5.

Estado, resulta claro que la formación de ciudadanos de esta índole es un correlato fundamental de un Estado ilustrado del cual Federico el Grande le había ofrecido a Kant señales promisorias. En síntesis, se trata de la experiencia última de la subjetivación estético-política ilustrada. Por último, si –continuando en la línea iniciada por Arendt– tomamos el análisis realizado como punto de partida para comprender la posición kantiana frente a la violencia política, es preciso concluir que la misma no viene del lado del entendimiento [*Verstand*] –que, como sugiere la interpretación hegeliana, elimina todas las determinaciones con su universalidad abstracta–,⁴⁷ sino, por el contrario, de la razón [*Vernunft*] misma en su accionar sobre la imaginación, en la medida en que con este accionar intenta responder a un exceso del cual el funcionamiento normal de las facultades no puede dar cuenta. Mientras que la violencia de este exceso no depende del sujeto –al igual que la violencia de la Revolución Francesa no depende del espectador prusiano–,⁴⁸ y en este sentido no cabe estar ni a favor ni en contra, una vez aparecida sí es posible, desde la posición de espectador, poner en marcha el movimiento espiritual que le revela al sujeto su carácter suprasensible, siempre y cuando tenga una preparación moral y se encuentre a resguardo.

⁴⁷ Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Madrid: EDHASA, 1986, 69.

⁴⁸ Natalia Lerussi ha analizado la relación entre la concepción kantiana de la historia universal, tal como aparece en el §83 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, y el concepto kantiano de vida, sosteniendo que “la especie humana como género racional es productora de las circunstancias que promueven el desarrollo de sus disposiciones genéricas. En este sentido, el hombre como género racional es un productor de sí mismo”. Lerussi, Natalia. “Historia universal y vida en el pensamiento crítico de Immanuel Kant”. *Nombres. Revista de Filosofía* 26, 1 (2012): 115-116. “La especie es juzgada teleológicamente como un gran organismo que se da su propia forma mediante una autoproducción de sí y de sus circunstancias orientado hacia el desenvolvimiento de todas sus disposiciones naturales y, por lo tanto también, de su potencia moral.” Lerussi, *op. cit.*, 127. Tomando como punto de partida dicho análisis, podría pensarse el acontecimiento de la Revolución Francesa como una puesta en movimiento de las “disposiciones naturales” del género humano—teoría que Kant toma parcialmente de Blumenbach—, cumpliendo entonces un rol similar al de la “insociable sociabilidad” de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*.