

La conciencia del cuerpo propio:

Un análisis de diversos textos pertenecientes al período crítica del pensamiento de Immanuel Kant

Autor:

Oroño, Matías

Tutor:

Jauregui, Claudia

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
Facultad de Filosofía y Letras
Tesis de doctorado

La conciencia del cuerpo propio: un análisis de diversos
textos pertenecientes al período crítico del pensamiento
de Immanuel Kant.

Matías Oroño

Buenos Aires
República Argentina
2014

La conciencia del cuerpo propio: un análisis de diversos
textos pertenecientes al período crítico del pensamiento
de Immanuel Kant.

Matías Oroño

Tesis presentada como requisito parcial de los requerimientos
para alcanzar el título de:

“Doctor de la Universidad de Buenos Aires (área Filosofía)”

Directora:

Dra. Claudia Jáuregui

Facultad de Filosofía y Letras
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
2014

ÍNDICE:

Agradecimientos.....p. 1

Abreviaturas de las fuentes utilizadas.....p. 2

Prólogo

1. Introducción.....p. 3

2. Estructura de la investigación y metodología.....p. 4

3. Esbozo de contenidos.....p. 6

PRIMERA PARTE: LA CONCIENCIA DEL CUERPO PROPIO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA EXTERNA:

Capítulo 1: La concepción del sentido interno en la primera edición de la KrV.

1.1. Introducción.....p. 10

1.2. La doctrina de la triple síntesis.....p. 13

1.3. Observaciones generales acerca del sentido interno en 1781.....p. 22

Capítulo 2: Algunos antecedentes sobre el problema de la propia corporalidad en la vertiente teórica del criticismo kantiano:

2.1. Introducción.....p. 24

2.2. El cuerpo propio como premisa tácita en la “Estética trascendental”p. 25

2.3. El rol de la propia corporalidad en la problemática de las “Contrapartidas
incongruentes”p. 34

2.4. La simultaneidad empírica entre el yo espacial y los objetos en el marco de la
“Tercera analogía de la experiencia”p. 59

2.5. La identidad numérica del cuerpo propio en el marco de los “Paralogismos de la
razón pura”p. 66

2.6. Resumen de lo expuesto.....p. 75

Capítulo 3: El mundo espacial: un supuesto necesario del sentido interno.

3.1. El problema de la auto-afección en el §8 de la KrV.....p. 79

3.2. El problema de la auto-afección en el §24 de la KrV.....p. 88

3.3. La auto-afección y el esquematismo trascendental: tiempo subjetivo y tiempo objetivo.....	p. 97
3.4. Introducción a la problemática de la “Refutación del idealismo”	p. 102
3.5. Las versiones del Cuarto Paralogismo de la KrV y del § 49 de <i>Prolegómenos</i>	p. 103
3.6. La versión correspondiente al pasaje B 274-B 279 de la KrV.....	p. 107
3.7. Resumen de lo expuesto.....	p. 118

Capítulo 4: La corporalidad del sujeto como ente mundano (*Weltwesen*) en la “Reflexión de Leningrado”.

4.1. Sentido interno y sentido externo en la “Reflexión de Leningrado”	p. 120
4.2. Los distintos modos de autoconciencia en la “Reflexión de Leningrado”	p. 123
4.3. Observaciones en torno a reflexiones contemporáneas a la “Reflexión de Leningrado”	p. 132
4.4. Resumen de lo expuesto.....	p. 133

SEGUNDA PARTE: LA CONCIENCIA DEL CUERPO PROPIO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL ENJUICIAMIENTO DE LO SUBLIME:

Introducción a la segunda parte.....	p. 135
--------------------------------------	--------

Capítulo 5: Genealogía de lo sublime: desde el tratado de Longino hasta el criticismo kantiano.

5.1. El nacimiento de lo sublime como una categoría retórica en Longino.....	p. 136
5.2. El surgimiento de la estética en la Europa moderna.....	p. 140
5.3. Lo sublime en el tratado de Edmund Burke.....	p. 144
5.4. Lo sublime kantiano en el período pre-crítico.....	p. 148
5.5. El planteo crítico de la filosofía como sistema.....	p. 159
5.6. El sentimiento de placer y displacer.....	p. 162
5.7. De la distinción entre la facultad de juzgar determinante y reflexionante.....	p. 163
5.8. La facultad de juzgar técnica y la técnica de la naturaleza.....	p. 168

5.9. Acerca de los juicios estéticos en general.....	p. 170
5.10. Acerca de la “Introducción enciclopédica de la crítica de la facultad de juzgar en el sistema de la crítica de la razón pura”	p. 172
5.11. Estructura de la <i>Crítica de la facultad de juzgar</i>	p.175
5.12. El tránsito de lo bello a lo sublime.....	p. 179
5.13. La división de lo sublime en dos partes.....	p. 183
5.14. Consideraciones finales.....	p. 184

Capítulo 6: Lo sublime matemático:

6.1. Introducción.....	p. 185
6.2. Las definiciones nominales acerca de lo sublime.....	p. 185
6.3. El movimiento imaginario entre lo sensible y lo suprasensible.....	p. 193
6.4. El momento de la cualidad: el placer a través del displacer.....	p. 210
6.5. Imaginación y simultaneidad en lo sublime matemático: una violencia contra el sentido interno.....	p. 213
6.6. Conclusiones.....	p. 223

Capítulo 7: Lo sublime dinámico y su vínculo con la ética kantiana durante el período crítico:

7.1. Introducción.....	p. 226
7.2. El tercer momento de lo sublime: la relación.....	p. 226
7.3. El cuarto momento de lo sublime: la modalidad.....	p. 234
7.4. El vínculo entre lo sublime y la moralidad.....	p. 238
7.5. Resumen de lo expuesto.....	p. 247

Capítulo 8: La mediación necesaria del cuerpo propio en la concepción de lo sublime como una *crítica del sentimiento espiritual*.

8.1. La distinción entre <i>Geist</i> y <i>Gemüth</i> en el marco del juicio estético reflexionante.....	p. 252
8.2. Las fuerzas vitales y el vínculo entre <i>Lebensgefühl</i> y <i>Geistesgefühl</i>	p. 255

8.3. El vínculo entre la mente y el cuerpo en el marco de la <i>Antropología en sentido pragmático</i>	p. 258
8.4. El influjo de lo sublime sobre el propio cuerpo.....	p. 265
8.5. Resumen de lo expuesto.....	p. 267
CONCLUSIONES	p. 270
BIBLIOGRAFÍA	p. 284

Agradecimientos:

El desarrollo de esta tesis de doctorado no hubiese sido posible sin la valiosa orientación que he recibido durante los últimos años por parte de la Dra. Claudia Jáuregui, quien no solo se ha comprometido con la ardua labor de dirigir esta investigación doctoral, sino que además ha constituido con su labor como docente e investigadora un factor desencadenante en mi decisión de iniciar este trabajo. Asimismo, quiero expresar mi gratitud con el Dr. Mario Caimi, con quien he tenido la ocasión, en diversas oportunidades, de intercambiar ideas que han contribuido significativamente al desarrollo de este trabajo. También deseo agradecer la generosa ayuda que he recibido por parte del Dr. Juan Bonaccini, quien ha sido tutor de una breve estancia de investigación que he desarrollado en la Universidad Federal de Pernambuco.

No puedo dejar de mencionar el fructífero intercambio de ideas que he tenido con numerosos colegas, tanto en un nivel formal como informal. Entre ellos, quiero mencionar al “Grupo de Estudios Kantianos” (coordinado por el Dr. Hernán Pringe), con cuyos miembros pude discutir, en el marco de diversos simposios, los resultados parciales de la elaboración de esta tesis doctoral. Además, deseo expresar mi gratitud con la Profa. Juliana Fischbein (UBA - Goethe Institut), quien durante los últimos años me ha ofrecido una invaluable orientación en cuestiones relativas a la lengua alemana.

Agradezco también al CONICET por haber financiado el desarrollo de esta investigación; al Programa de Proyectos Conjuntos de Investigación del Mercosur (PPCP) nº 027/2011 (dirigido por el Dr. Mario Caimi) por el financiamiento que ha posibilitado mi estancia de investigación en la Universidad Federal de Pernambuco (durante diciembre de 2013 y marzo de 2014) y al DAAD por haberme otorgado una beca para realizar un curso intensivo de lengua alemana en la Universidad de Friburgo (Alemania) durante los meses de enero y febrero de 2012.

Finalmente, quiero agradecerles a todas aquellas personas que por fuera del ámbito académico han confiado en la realización de este proyecto y me han alentado a proseguir con la tarea.

Abreviaturas de las fuentes utilizadas:

AA: *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin, Walter de Gruyter, 1968. (Con excepción de la *Crítica de la razón pura* y la *Reflexión de Leningrado*, las referencias a los textos kantianos toman en consideración la *Akademie-Ausgabe* patrocinada por la Academia de Ciencias de Berlín. Como es usual, se indica el volumen con números romanos y el número de página en números arábigos).

Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

EE: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*.

GMS: *Grundlegund zur Metaphysik der Sitten*.

GSE: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.

GUGR: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*.

KpV: *Kritik der praktischer Vernunft*.

KrV: *Kritik der reinen Vernunft*.

KU: *Kritik der Urteilskraft*.

Log: *Logik*.

MoPh: *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*.

MS: *Die Metaphysik der Sitten*.

MSI: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

Prol: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*.

R.L: *Vom inneren Sinne*. (Reflexión escrita aproximadamente entre los años 1788 y 1793)

WDO: *Was heißt sich im Denken orientiren?*

- En el apartado bibliográfico final se consignan los datos correspondientes a las traducciones utilizadas. En los casos no señalados, la traducción es propia.

Prólogo.

1. Introducción:

El objetivo general de la siguiente investigación radica en elaborar una interpretación del criticismo kantiano que permita comprender el rol desempeñado por la conciencia de sí como un ser corporal en diversas modalidades de la conciencia. La tesis general que intentaremos defender consiste en subrayar que la conciencia del cuerpo propio desempeña una función medular en el desarrollo del criticismo kantiano —tratándose de un modo de autoconciencia que oscila entre un plano *a priori* y otro empírico—. Las siguientes tesis específicas se desprenden de la tesis general recién mencionada:

1) a la concepción kantiana del sentido interno subyace una conciencia de nosotros mismos como seres corpóreos. Se trata de un modo de autoconciencia que en algunos textos parece estar caracterizada en términos empíricos, mientras que en otros es posible interpretarla en su dimensión *a priori*. Sin esta conciencia referida al cuerpo propio, no podríamos dar cuenta del flujo de representaciones que se suceden ante nuestro sentido interno. Ahora bien, estas representaciones que acontecen empíricamente en nuestro flujo de conciencia pueden ser analizadas en dos vertientes claramente diferenciadas. La primera de ellas está constituida por aquellas representaciones empíricas pertenecientes a lo que podría denominarse *conciencia teórica* —coincidiendo con el plano de lo que en vocabulario kantiano se conoce como *juicio determinante*—. Se trata pues, del sentido interno (*sensus internus*) en sentido estricto, tal como es categorizado en el §15 de la *Antropología en sentido pragmático* (cfr. Anth, § 15, AA VII: 153). Una segunda vertiente está constituida por aquellas representaciones que remiten a nuestro sentimiento de placer y displacer. Es decir, se trata de una suerte de *ampliación* del sentido interno —que en el §15 de la *Antropología en sentido pragmático* es denominada *sentido interior* (*sensus interior*) (*ibíd.*). De este modo, se considera lo que podría ser denominado *conciencia estética* —coincidiendo así con el plano de análisis desarrollado por la teoría de los juicios estéticos de reflexión tal como es formulada en la primera parte de la KU—. Así pues, nos vemos conducidos a la teoría kantiana de lo bello y lo sublime. Por motivos de extensión y con el fin de otorgarle mayor precisión a nuestra investigación, solamente

se considerará aquí la teoría sobre lo sublime. Esta elección se fundamenta en el rol sistemático que desempeña la “Análítica de lo sublime”, la cual traza un vínculo *inmediato* entre lo sensible y lo suprasensible. Por tanto, intentaremos demostrar que tanto al flujo de conciencia del sentido interno (*sensus internus*), como a aquellas representaciones que tienen lugar en el marco del sentimiento de lo sublime —el cual debe ser analizado como parte del sentido interior (*sensus interior*) —, subyace un tipo de conciencia que toma en cuenta la existencia de sí como un ser corporal;

2) dado que el sentimiento de lo sublime permite salvar el abismo existente entre la naturaleza y la libertad —entre lo nouménico y lo fenoménico—, la conciencia del cuerpo propio que subyace al sentimiento de lo sublime es una condición sin la cual no se podría efectuar este tránsito entre los ámbitos de la naturaleza y la libertad tal como es desarrollado en la “Análítica de lo sublime”. Esto es así puesto que la conciencia de sí como un ser corporal se revela como una condición subjetiva necesaria para efectuar el enjuiciamiento estético que toma como punto de partida la consideración de sí como un ser fenoménico para arribar a la conciencia de la dimensión suprasensible de la propia subjetividad, la cual subraya la capacidad para actuar moralmente, incluso en contra de las determinaciones fenoménicas. Como esto no queremos señalar que la noción misma de “tránsito” entre lo sensible y lo suprasensible se desmorone en caso de no suponer la conciencia de sí como ser corpóreo, pues ello exigiría un estudio pormenorizado de las diferentes secciones de la KU. Aquí únicamente se pretende subrayar la tesis más modesta según la cual el tránsito entre lo sensible y lo suprasensible que es efectuado por el enjuiciamiento de lo sublime supone necesariamente la conciencia de sí como un ser corpóreo.

2. Estructura de la investigación y metodología:

Tomando como hilo conductor la distinción entre sentido interno (*sensus internus*) y sentido interior (*sensus interior*) planteada en el §15 de la *Antropología en sentido pragmático* (*Ibíd.*), hemos decidido dividir esta tesis en dos grandes partes. La primera de ellas abarca los capítulos 1-4 y se halla abocada a una explicitación de la tesis que afirma que el sentido interno (*sensus internus*) presupone necesariamente la conciencia del propio cuerpo, subrayando de ese modo que la experiencia meramente interna implica una referencia necesaria a la experiencia externa, la cual supone –

según la interpretación aquí ofrecida— la posibilidad de ser conscientes de nosotros mismos como seres corpóreos.

La segunda parte de esta investigación abarca los capítulos 5-8 y se encuentra destinada a analizar un particular modo de conciencia —cuyas representaciones acontecen dentro de lo que se denomina sentido interior (*sensus interior*)— que se caracteriza por efectuar un tránsito inmediato entre el dominio de lo sensible y lo suprasensible. Este modo de conciencia es desarrollado por el enjuiciamiento estético de lo sublime. En esta segunda parte nos encargamos de demostrar que a este tipo de conciencia también subyace una referencia necesaria a la conciencia de nosotros mismos como seres corpóreos. Debido al íntimo vínculo entre lo sublime y la moralidad, nos vemos obligados a indagar algunos puntos de contacto entre la conciencia estética de lo sublime y la conciencia moral. Asimismo, esbozaremos la hipótesis según la cual la conciencia moral también parece suponer un sujeto necesariamente corpóreo, pues de otro modo sería difícilmente comprensible el carácter constrictivo con el cual experimentamos la ley moral.

El desarrollo de estas dos partes, nos permite concluir que tanto el sentido interno (*sensus internus*) como el sentido interior (*sensus interior*) suponen una referencia necesaria a la conciencia del propio cuerpo. Subsidiariamente nos hallaremos en condiciones de esbozar la hipótesis según la cual el enjuiciamiento de lo sublime permite efectuar un tránsito entre la naturaleza y la libertad, puesto que implica una conciencia de sí como un ser corpóreo, el cual parece estar supuesto tanto en la conciencia de sí como un ser fenoménico como en aquélla que destaca nuestra destinación suprasensible. Dicho en otros términos, a través de los sentimientos de placer y displacer implicados en el enjuiciamiento de lo sublime el sujeto tomaría conciencia de la necesaria dimensión corporal de sí mismo que subyace tanto a su existencia como ser fenoménico como así también de la pertenencia a un ámbito suprasensible.

La clave metódica que guía esta investigación es principalmente de carácter problemático-sistemático. Es decir, se analizan los argumentos presentes en diversos textos kantianos y en la bibliografía secundaria correspondiente con el fin de poner a prueba la hipótesis que originó esta investigación. Así pues, no será un objeto de análisis ni el estudio de problemas histórico-evolutivos, así como tampoco nos

detendremos en cuestiones de carácter filológico. No obstante, la evolución del pensamiento kantiano será considerada en sus aspectos más generales con el fin de señalar de qué manera el objeto de estudio que hemos recortado se inserta en dicho desarrollo histórico. En este aspecto, nuestra tesis se orienta a señalar que hacia el año 1790 la concepción kantiana de la subjetividad es definitivamente inseparable de una consideración acerca del rol desempeñado por la conciencia de nosotros mismos como seres corpóreos —llegando a identificar incluso algunos textos que permiten indagar la posibilidad de una conciencia *a priori* del propio cuerpo—.

3. Esbozo de contenidos:

En el Capítulo 1 analizamos un texto presente en la primera edición (1781) de la KrV que suele denominarse “Doctrina de la triple síntesis” (KrV, A 98 y ss.). El análisis de este pasaje nos permite extraer conclusiones acerca de lo que parece indicar una supuesta primacía del sentido interno en el pensamiento kantiano del año 1781. Esto es así en la medida en que el punto de partida en la constitución de la objetividad parece ser un flujo de representaciones que se despliega bajo la forma de la sucesión. La “Doctrina de la triple síntesis” parece otorgarle una primacía a este flujo de representaciones, el cual tendría cierta independencia respecto del sentido externo. La aplicación de las categorías —condición de posibilidad de la objetividad— parece suponer una sucesión de representaciones que emerge ante nuestro sentido interno. Si ello es así, el sentido externo —es decir, todo aquello que aparece tridimensionalmente en el espacio— sería una derivación efectuada a partir de representaciones que se suceden en nuestro sentido interno. De esta manera, el modo de exposición que Kant adopta en la “Doctrina de la triple síntesis” parece emparentar su posición a cierto subjetivismo que nos recuerda una postura de raigambre cartesiana, según la cual el mundo externo —y con ello, la representación de nuestro propio cuerpo como algo espacial— es una derivación efectuada a partir de representaciones que se dan de manera sucesiva y parecen ser independientes de toda exterioridad espacial. Intentaremos mostrar que una lectura global de la triple síntesis es incompatible con este tipo de interpretación que le otorga primacía al sentido interno. Asimismo, nos encargamos de indagar en los siguientes capítulos diferentes textos kantianos que ponen en cuestión este supuesto carácter primordial

del sentido interno, conduciéndonos a la tesis inversa según la cual el sentido externo es un presupuesto necesario de la experiencia meramente interna.

En el Capítulo 2 revisamos diferentes textos kantianos que permiten anticipar el problema del cuerpo propio en el marco del pensamiento crítico. El análisis de estos textos nos permitiría poner en cuestión la aparente primacía del sentido interno que hemos visto en el capítulo anterior, pues tal como veremos aquí, la experiencia espacial e incluso la posibilidad de afirmar algún tipo de identidad personal no se derivan a partir de un flujo de representaciones sucesivas, sino que suponen necesariamente una referencia a una exterioridad que remite en última instancia al cuerpo propio.

En el Capítulo 3 sostenemos que la doctrina kantiana de la auto-afección así como los textos dedicados a la “Refutación del idealismo” sugieren de manera contundente que el flujo de representaciones meramente subjetivas pertenecientes a nuestro sentido interno supone una referencia necesaria a un mundo espacial ya constituido como tal. De este modo, aquella supuesta primacía del sentido interno, presente en la “Doctrina de la triple síntesis”, enfrentaría problemas que suponen una revisión de dicha postura subjetivista que pretende derivar lo externo a partir de lo interno.

En el Capítulo 4 analizamos la “Reflexión de Leningrado”, señalando que nos hallamos ante un texto que excede las tesis implícitas en el tratamiento de la doctrina de la auto-afección y en la refutación del idealismo. Esto es así, puesto que aquí ya no se señala meramente la primacía de un mundo espacial sin el cual no sería posible el mero sentido interno, sino que ahora se pone de relieve que el propio sujeto está necesariamente en relación de simultaneidad con el mundo espacial, lo cual nos conduce a la tesis según la cual es imposible concebir un sujeto cognoscente sin cuerpo. Debemos poder suponer *a priori* el cuerpo propio como una condición de posibilidad de la intuición externa en general y con ello, de la intuición interna propia de la experiencia meramente subjetiva.

En el Capítulo 5 nos ocupamos de trazar un esbozo que permita dar cuenta de la genealogía de lo sublime a fin de comprender la peculiaridad del enfoque kantiano desarrollado en la KU. Para ello se analizarán brevemente las posiciones de Longino, Burke y Kant. Este análisis nos permitirá comprender que el tratamiento kantiano de lo

sublime —ya en el ensayo de 1764— se caracteriza por desarrollar un estrecho vínculo entre lo sublime y la ética, el cual cobrará mayor relevancia en el marco de la KU. Por tal motivo, analizaremos algunos aspectos de los textos introductorios a la KU, a fin de comprender el rol sistemático de la tercera *Crítica* y en particular de la “Analítica de lo sublime”, el cual consiste en trazar un enlace entre los ámbitos de la naturaleza y la moralidad.

En el Capítulo 6, el análisis de lo sublime matemático nos revela distintos aspectos gracias a los cuales podemos vislumbrar la presencia de un sujeto corporal como contrapartida empírica del análisis de las facultades anímicas en juego. Se trata de una conciencia empírica de nuestro propio cuerpo que a su vez nos remite a la necesaria dimensión finita y sensible que nos constituye. Así pues, creemos que es posible reconstruir en el marco de lo sublime matemático dos tipos de autoconciencia que remiten a aspectos sensibles de la propia subjetividad: por un lado, hallamos la conciencia empírica del cuerpo propio; por otro lado, debemos reconocer la conciencia *a priori* de nuestra propia finitud en tanto seres sensibles —sin lo cual no estarían dadas las condiciones de posibilidad para la experiencia de lo sublime—.

En el Capítulo 7 se analiza lo sublime en sentido dinámico, poniendo especial énfasis en su vínculo con la moralidad. Tanto el juicio estético de lo sublime como los juicios morales suponen una naturaleza humana que no solo es nouménica, sino que también es fenoménica. Esta naturaleza fenoménica es la que implica en el caso de la moralidad un sentimiento de respeto que es negativo en relación con nuestras inclinaciones sensibles y en el caso de la experiencia de lo sublime implica un placer que solo es posible a través del displacer.

En el Capítulo 8 intentamos desarrollar un argumento que subraye el carácter necesario que asume la conciencia del propio cuerpo en el marco de lo sublime, pues solo de ese modo podemos acceder a lo que caracteriza de manera casi esencial a este sentimiento, a saber: el sentimiento del espíritu (*Geistesgefühl*). Intentaremos defender la tesis según la cual la “Analítica de lo sublime” explicita un sentimiento del espíritu que supone necesariamente un sentimiento de vida (*Lebensgefühl*), el cual remite a la mediación necesaria efectuada por el cuerpo propio. Esta mediación le otorga un carácter *crítico* al enfoque kantiano, señalando que solo podemos acceder al espíritu considerando la dimensión sensible que supone la conciencia del cuerpo

propio. Dicho en otros términos: solamente podemos acceder a lo absoluto, si consideramos una condición sensible ineludible —la conciencia de nosotros mismos como seres corpóreos—.

PRIMERA PARTE: LA CONCIENCIA DEL CUERPO PROPIO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA EXTERNA:

Capítulo 1: La concepción del sentido interno en la primera edición de la KrV.

1.1. Introducción.

El presente capítulo es de carácter meramente propedéutico. Aquí intentaremos esbozar en sus rasgos generales cierta concepción del sentido interno que Kant habría sostenido en la primera edición de la KrV.¹ Este enfoque podría resumirse en una tesis central: las representaciones del sentido interno constituyen el material primigenio a partir del cual es posible constituir un orden objetivo de representaciones. De este modo, los objetos exteriores a nuestra mente e incluso la realidad de nuestro propio cuerpo serían un producto derivado a partir de un contenido representacional que solo posee *realidad mental* como parte de nuestro sentido interno. Una breve indagación en torno a esta cuestión, nos permitirá proseguir en los siguientes capítulos con una investigación que permita desarrollar la tesis según la cual hacia fines de la década del 80, Kant abandona definitivamente —si es que alguna vez la sostuvo— esta concepción acerca del sentido interno, para subrayar la primacía del sentido externo y con ello, la afirmación de una subjetividad arraigada a su propio cuerpo, sin la cual el flujo de representaciones del sentido interno sería ininteligible.

A fin de esbozar los rasgos generales que adquiere esta supuesta concepción del sentido interno en la primera edición de la KrV, revisaremos de manera general la denominada “Doctrina de la triple síntesis” (KrV A 94-110). Ésta forma parte de la deducción trascendental de las categorías en la edición A (1781) de la KrV. Recuérdese que el objetivo general de la deducción trascendental de las categorías consiste en demostrar que los conceptos puros del entendimiento poseen una referencia necesaria a todo posible objeto de conocimiento, constituyendo de ese modo una condición de posibilidad de la objetividad. En el marco de la triple síntesis, Kant desarrolla lo que se denomina “deducción subjetiva” (KrV, A 94-114)² —por oposición

¹ Para obtener una aproximación mucho más detallada acerca de esta supuesta concepción kantiana del sentido interno en el año 1781, véase: Jáuregui, C. (2008: 27-51).

² H. Klemme sugiere que la función de la “deducción subjetiva” es otorgar una ayuda al lector acerca del desarrollo que se encontrará en el capítulo entero de la deducción. De este modo, la prueba efectiva de

a la otra parte de la deducción (A) que se denomina “deducción objetiva” (KrV, A 115-128)³—. Tal como Kant lo expresa en el “Prefacio” a la primera edición de la KrV, la finalidad de la deducción subjetiva es “[...] considerar al entendimiento puro mismo, atendiendo a la posibilidad de él y a las potencias cognoscitivas en las cuales él se basa [...]” (KrV, A XVI). Es decir, la deducción subjetiva estudia el aspecto subjetivo de la relación entre nuestro pensamiento y los objetos, estableciendo cuáles son las facultades mentales que posibilitan el conocimiento objetivo. En lugar de ello, la deducción objetiva busca demostrar la validez objetiva de las categorías, señalando que éstas son condición de posibilidad de la unidad del múltiple sensible, haciendo abstracción de las facultades mentales en juego. La triple síntesis estaría demostrando la validez objetiva de las categorías mediante un análisis de los procesos sintéticos que generan la experiencia y operan —a modo de hipótesis— en un nivel inconsciente. Uno de los problemas más notorios de la “Doctrina de la triple síntesis” radica en el hecho de que Kant apela allí a una suerte de vocabulario psicologista que describe las condiciones de posibilidad de la experiencia como una serie de procesos mentales empíricos que constituyen la objetividad, confundiendo así el nivel trascendental con el empírico. Esta lectura “psicologista” de la triple síntesis fue desarrollada en tiempos de Kant por Garve-Feder en su recensión de la KrV, así como por diversas líneas de pensamiento posteriores (disímiles entre sí), entre las cuales podemos mencionar la escuela neokantiana de Marburgo —liderada por Hermann Cohen⁴—, la tradición analítica —a través de figuras como Peter Strawson⁵ y Jonathan Bennett⁶⁻⁷ y el pragmatismo de Richard Rorty —quien habría concebido el criticismo kantiano como una teoría causal que si bien describe las relaciones causales supuestas en el conocimiento no logra dar cuenta de los fundamentos de la ciencia empírica⁸—. Ahora

la validez objetiva de las categorías se hallaría en la “deducción objetiva” y no en la “subjetiva”. Cfr. Klemme, H. (1996: 143 y ss.).

³ A su vez, la deducción objetiva es dividida en dos partes: la “exposición desde arriba” (KrV, A 116-119) donde Kant parte del principio de la apercepción trascendental y avanza progresivamente hacia los objetos de nuestro conocimiento posible, señalando que estos últimos se hallan referidos mediante las categorías a la unidad del entendimiento puro. Contrariamente, la “exposición desde abajo” (KrV, A 120-128) toma como punto de partida los elementos empíricos de nuestro conocimiento y se remonta mediante un análisis regresivo hacia las condiciones de posibilidad de éste.

⁴ Cfr. Cohen, H. (1987).

⁵ Cfr. Strawson, P. (1966).

⁶ Cfr. Bennett, J. (1966).

⁷ He seguido aquí la observación realizada por E. Giovannini. Cfr. Giovannini, E. (2009: 2-3).

⁸ Cfr. Rorty, R. (1979: 151).

bien, considero que esta lectura “psicologista” —que considera los “procesos” generadores de la experiencia como eventos mentales empíricos— suele ir acompañada de una interpretación del sentido interno que denominaré “representacionista”. Según esta última, el mundo objetivo y espacial es una mera derivación, efectuada a partir de representaciones intuitivas que se dan en nuestro sentido interno y solo poseen *realidad mental*. Por motivos de economía conceptual y dado que no es mi intención analizar las diferencias, ni los puntos de contacto entre la lectura “psicologista” y “representacionista”, utilizaré los términos de manera intercambiable.

Ahora bien, esta interpretación “psicologista/representacionista” de la deducción trascendental de las categorías quizás podría evitarse si nos atenemos a la denominada “deducción objetiva” de la edición A de la KrV —donde Kant establece la validez objetiva de las categorías sin apelar al análisis de los *procesos* sintéticos que generan la experiencia—, o mejor aún, si descartamos la primera edición de la deducción trascendental y nos centramos en la versión de ella que Kant desarrolla en la edición B de la KrV. Asimismo, creemos que es posible evitar la interpretación psicologista de la triple síntesis, si se distingue el *modo de exposición* del *orden lógico-argumentativo* presente en el texto kantiano (sobre esta cuestión volveremos hacia el final de este capítulo).

A pesar de las dificultades inherentes a la “Doctrina de la triple síntesis”, nos interesa revisar en sus aspectos generales la argumentación que Kant desarrolla allí, puesto que ello nos permitirá vislumbrar cierta lectura en torno a una supuesta primacía del sentido interno que Kant habría sostenido en el año 1781. Como hemos señalado, esta interpretación habría sido desarrollada desde los tiempos de Kant por renombrados intérpretes. Tomando como punto de partida esta lectura “psicologista/representacionista”, el sentido interno adquiere una primacía tal, que el mundo objetivo parece ser un producto derivado de la aplicación de las categorías a un contenido mental meramente subjetivo, siendo así posible afirmar la existencia de representaciones mentales que podrían prescindir de la realidad del sentido externo — incluyendo en este último la existencia del propio cuerpo—.

1.2. La doctrina de la triple síntesis.

En la KrV Kant plantea que nuestro conocimiento es el resultado de dos fuentes o facultades irreductibles entre sí: la sensibilidad y el entendimiento. Mientras que la primera permite que recibamos pasivamente el material de nuestro conocimiento, el segundo otorga la forma del mismo mediante actos que señalan la espontaneidad del sujeto, necesaria para constituir la experiencia. Es decir, aquellas representaciones que son recibidas pasivamente y por sí mismas carecen de forma y unidad deben ser sintetizadas, a fin de poder conectarlas y compararlas entre sí, dando lugar al conocimiento. Según la primera edición de la KrV, el análisis de la espontaneidad presente en todo conocimiento conduce a una triple síntesis⁹. Se trata de tres fases o aspectos de una misma actividad, que está presente en la constitución de todo objeto posible. En la edición A de la KrV, Kant no solo divide en tres partes la síntesis, sino que además correlaciona —en cada una de estas fases— una síntesis empírica con su contraparte pura o trascendental. Mientras que la síntesis empírica implica una afección sensible *a posteriori*, la síntesis trascendental hace abstracción de este contenido empírico y considera el espacio y el tiempo como formas puras *a priori*¹⁰.

El primer momento es el de la “síntesis de la aprehensión en la intuición” (KrV, A 98). Allí, se comienza señalando que todas nuestras representaciones y, por tanto, todos nuestros conocimientos —sea cual fuere su origen— pertenecen al sentido interno, es decir, al flujo de representaciones que se dan unas tras otras y en el cual nada es permanente. De aquí, se sigue que toda representación aparece en nuestra mente bajo la forma temporal de la sucesión: “[...] todos nuestros conocimientos están sometidos, en último término, a la condición formal del sentido interno, a saber, el tiempo, en el cual todos ellos deben ser ordenados, conectados y puestos en relaciones” (KrV, A 99). Así pues, la triple síntesis toma como punto de partida la conciencia pura del tiempo. Ello se debe a que el método que Kant adopta en esta

⁹ Tomando como punto de partida la afirmación kantiana según la cual: “La síntesis en general es [...] el mero efecto de la imaginación [...]” (KrV, A 78/B 103), M. Wunsch sostiene que las tres síntesis aquí mencionadas pertenecen a la imaginación. Cfr. Wunsch, M. (2007: 98).

¹⁰ Cfr. Gibbons, S. (1993: 20).

parte de la exposición es *analítico*¹¹. Es decir, se parte de un hecho —de lo condicionado— y regresivamente se asciende hacia sus condiciones. Sin embargo, dado que lo que se pretende es demostrar la validez universal y necesaria de las categorías, no se puede partir de una conciencia empírica, pues de ese modo solo se demostraría la validez de los conceptos puros del entendimiento para un modo de conciencia particular y contingente. Por tal motivo, se debe partir de una conciencia *no empírica* que se halle presupuesta en toda conciencia empírica. Así se explica que el punto de partida de la argumentación sea la conciencia *a priori* del tiempo como forma de nuestro sentido interno.

En el siguiente paso de la argumentación se sostiene que:

Toda intuición contiene en sí un múltiple que, empero, no sería representado como tal, si la mente no distinguiera el tiempo en la sucesión de las impresiones unas tras otras; pues *en cuanto contenida en un instante*, ninguna representación puede ser jamás otra cosa que absoluta unidad. (KrV, A 99)

La multiplicidad propia de toda intuición resulta de la distinción que efectúa la mente al representarse una impresión tras otra. Si una representación estuviese contenida en un *instante*, no sería otra cosa más que una unidad absoluta. Mientras que la multiplicidad es posible gracias a la sucesión de representaciones, la unidad absoluta solo sería posible si se hiciera abstracción de la sucesión y se considerara a una representación como si estuviese contenida en un instante. Sin embargo, dado que todas nuestras representaciones pertenecen al sentido interno —es decir, puesto que se tomó como punto de partida uno de los resultados principales de la “Estética trascendental”, según el cual el tiempo es la condición universal de todos nuestros conocimientos— las representaciones jamás podrán darse como contenidas en un instante, sino que suponen un despliegue intuitivo bajo la forma de la sucesión. Kant parece aludir al hecho de que en nuestra experiencia efectiva toda representación intuitiva —incluso aquellas que *parecen* ser simples o instantáneas— suponen una

¹¹ Por oposición, el método sintético es el que parte de un principio y avanza progresivamente hacia sus consecuencias. En este caso, el método sintético es el que Kant utiliza en la deducción objetiva, donde parte del principio de la apercepción trascendental y avanza progresivamente hacia los objetos. Sobre la distinción entre método analítico y método sintético véase: AA IX: 149.

duración y por tanto, una multiplicidad¹². Dicho en otros términos, Kant nos ofrece aquí una concepción del sentido interno, a partir de la cual es imposible concebir dentro de él una multiplicidad coexistente o en el orden de la simultaneidad¹³. En el sentido interno solo es posible concebir una multiplicidad en la medida en que ella se despliega de manera sucesiva, adquiriendo de ese modo un carácter procesual del cual se es consciente. Es importante señalar que no nos hallamos ante una tesis que sea el resultado de constataciones empíricas, pues tal modo de conciencia sería inválido para garantizar la validez universal y necesaria de las categorías. Se trata pues de una aseveración acerca de la conciencia *a priori* de nuestras posibilidades e imposibilidades. Tal aseveración puede formularse del siguiente modo: *es imposible poseer una representación intuitiva que no suponga una duración temporal y con ello, un múltiple que se despliega de manera sucesiva ante nuestro sentido interno*. Lo que está aquí en juego es la *intuición pura del tiempo*, la cual se halla supuesta en toda experiencia posible.¹⁴

Ahora bien, para que del múltiple —que se da intuitivamente— resulte una unidad, es necesario *recorrer* y *reunir* la multiplicidad; dicha acción es llamada por Kant “síntesis de la aprehensión”. La misma se dirige a la intuición, la cual si bien ofrece un múltiple, jamás puede producirlo en tanto tal y como contenido en una representación. Para ello es preciso un acto de síntesis. Este último es un acto de la mente que no solo tiene lugar para constituir la unidad de representaciones empíricas, sino que fundamentalmente tiene un rol trascendental al otorgar unidad a las representaciones puras del espacio y el tiempo. Dado que la síntesis es activa, la argumentación está demostrando la necesaria participación de la espontaneidad en la *génesis* de las intuiciones puras de espacio y tiempo¹⁵; ¹⁶. El principal resultado que

¹² Cfr. Torreti, R. (1980: 289).

¹³ La multiplicidad en el orden de la simultaneidad supone la aplicación de la categoría de comunidad (*Gemeinschaft*) a un material sensible espacial. Tal cuestión es desarrollada por Kant en la “Tercera analogía de la experiencia” (KrV, A 211/B 256 – A 215/B 262). Análisis parcialmente este texto en el Capítulo 2 del presente estudio.

¹⁴ Se ha señalado que la referencia kantiana a caracteres observables psicológicamente es frecuente en el marco de la triple síntesis, p.ej.: “[...] si la mente no distinguiera el tiempo en la sucesión de las impresiones [...]” (KrV, A 99). Sin embargo, estas observaciones acerca de procesos mentales empíricos habría obedecido probablemente al deseo kantiano de acercarse al punto de vista del lector. Cfr. Torreti, R. (1980: 291).

¹⁵ Cfr. Torreti, R. (1980: 292).

¹⁶ R. Makkreel interpreta esta cuestión señalando que la síntesis aprehensiva es generadora de tiempo en el sentido de que el tiempo solo existe en la medida en que tenemos una representación de él. Cfr.

nos interesa subrayar a partir del comentario de esta primera fase de la triple síntesis, consiste en sostener que la multiplicidad pura solo puede ser aprehendida de manera temporal, adoptando así *a priori* (de manera universal y necesaria) la forma temporal de la sucesión. De otro modo, la multiplicidad no sería una representación o contenido mental del cual podamos ser conscientes.

Es importante señalar que al tomar como punto de partida de la exposición una fase de la síntesis que se dirige a la intuición sin hacer referencia a ninguna actividad conceptual, se sientan las bases que permiten aventurar la hipótesis de una suerte de síntesis pre-categorial y por tanto, pre-objetiva. Dado que el contenido sobre el cual opera esta síntesis se despliega como una sucesión de representaciones meramente subjetivas, ello permitiría sentar las bases para la atribución a Kant de una postura “representacionista” de raigambre cartesiana, al menos en el año 1781¹⁷.

Ahora bien, la síntesis de la aprehensión sería imposible sin suponer una suerte de *retención* de las representaciones pasadas. Pareciera así que la aprehensión (el recorrer y reunir la multiplicidad) solo es posible en virtud de una *retención*, de modo tal que la síntesis de la aprehensión supone una síntesis de la reproducción¹⁸. Así pues, el segundo momento de la triple síntesis es el de la reproducción en la imaginación. En él se manifiesta con mayor énfasis aún el carácter temporal sucesivo del sentido interno. Se comienza señalando que las representaciones que con frecuencia se presentan sucedidas o acompañadas terminan por asociarse de tal modo que una de esas representaciones produce un tránsito de la mente a la otra. Esto sucede según una regla constante y señala una ley meramente empírica. Ahora

Makkreel, R. (1990:22). Como veremos a continuación, la siguiente fase de la triple síntesis subraya aun más el rol de la espontaneidad en la conciencia del tiempo y del espacio como formas de la intuición. Por su parte, J. Mensch sostiene que en este punto subsiste una ambigüedad intrínseca al planteo kantiano, en la medida en que la sucesión supone la síntesis aprehensivo-reproductiva, mientras que esta última a su vez supone la sucesión. Cfr. Mensch, J. (2001: 414)

¹⁷ Podemos observar aquí que la lectura “representacionista” es la contracara de una interpretación “psicologista” de las fases de la triple síntesis. Ello es así, puesto que al considerar la primera fase como un evento mental que precede temporalmente a las siguientes fases, debemos reconocer la existencia de representaciones meramente subjetivas a partir de las cuales se constituye la objetividad —lo cual sucedería recién en la tercera fase de la triple síntesis—.

¹⁸ Debido al íntimo vínculo entre estas dos primeras fases de la síntesis y de la dificultad para distinguirlas con precisión, suele hablarse de una síntesis “aprehensivo-reproductiva”. En esta línea de lectura Torreti afirma: “[...] la síntesis de la reproducción debe retener lo dado pasado ligándolo a lo presente, esto es, aprehendiéndolo conjuntamente con ello; la síntesis de la aprehensión, por su parte, solo puede abarcar y recoger lo múltiple que tiende incesantemente a escapárle, si se consigue reproducirlo [...]”. Cfr. Torreti, R. (1980: 293).

bien, esta reproducción empírica presupone que los fenómenos estén sometidos a ciertas reglas, según las cuales presenten cierto acompañamiento o sucesión. Por ejemplo, formular una ley empírica de la reproducción según la cual decimos que a determinado evento A le sigue cierto evento B, presupone que los mismos se dan en ese orden de manera *regular*. En este punto de la exposición, Kant introduce un polémico ejemplo:

Si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro, ora liviano, ora pesado; si un ser humano mudara ora en esta figura animal, ora en aquella; si el día más largo el campo estuviera ora cargado de frutos, ora cubierto de hielo y de nieve, entonces mi imaginación empírica no tendría ni siquiera la ocasión de recibir en los pensamientos al pesado cinabrio, al tener la representación del color rojo; o si cierta palabra se asignara ora a esta cosa, ora a aquella; o, también, si la misma cosa se nombrara ora de una manera, ora de otra, sin que imperase en ello cierta regla a la cual los fenómenos estuvieran, ya por sí mismos, sometidos, entonces no podría tener lugar ninguna síntesis empírica de la reproducción. (KrV, A 100-101).

La reproducción empírica, que se da al asociar el rojo con el cinabrio o el invierno con el campo cubierto de nieve, supone un fundamento *a priori*. Es decir, solo podemos establecer asociaciones empíricas entre los fenómenos, si estos son reproducibles *a priori* con independencia del contenido material de cada representación¹⁹. Llegamos a tal fundamento si consideramos que los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino determinaciones del sentido interno, es decir, representaciones que se dan bajo la forma sucesiva del tiempo. Lo que Kant intenta mostrar es que la posibilidad de la experiencia tal como la conocemos exige que los

¹⁹ El aspecto polémico de este ejemplo nos remite a la problemática de las *regularidades empíricas* que parece quedar sugerido por el texto kantiano. Pareciera que Kant está deslizándose entre un plano trascendental —el de las condiciones *a priori*— a las cuales debe hallarse sometida la reproducción empírica y un plano empírico —el de las *regularidades empíricas* de los fenómenos— que conformaría un presupuesto de la reproducibilidad *a priori*. Sobre este tema, K. Westphal ha sostenido la polémica tesis según la cual Kant estaría comprometido con un *naturalismo o realismo trascendental*. Así pues, las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento reposarían en propiedades que pertenecen a las cosas mismas y no a nuestra mente. Cfr. Westphal, K. (1997: 139-189).

fenómenos sean reproducibles *a priori* —es decir, *se exige que las representaciones puedan ser retenidas*—. En caso contrario, debido a la forma sucesiva del sentido interno, jamás surgiría una representación completa, puesto que:

[...] si trazo, en el pensamiento, una línea, o si me propongo pensar el tiempo que va de un mediodía a otro, o también, si solo quiero representarme un cierto número, debo primero, necesariamente, asir en el pensamiento, una tras otra, estas múltiples representaciones. (KrV, A 102)

Notamos aquí, que es necesaria una síntesis de la aprehensión para poder asir las representaciones que se dan unas tras otras y constituir el múltiple en tanto tal e incluso considerar a ese múltiple como contenido en una representación. Pero ahora Kant agrega un nuevo elemento que no estaba presente de modo explícito en la síntesis de la aprehensión, a saber:

[...] si yo dejara que se me fuera del pensamiento la representación precedente (las primeras partes de la línea, las partes previas del tiempo, o las unidades representadas unas tras otras), y no la reprodujera al pasar a las siguientes, entonces nunca podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos antes mencionados, y ni siquiera [podrían surgir] las más puras y primeras representaciones fundamentales de espacio y tiempo. (KrV, A 102).

Es decir, si no reprodujéramos las representaciones pasadas, jamás surgiría una representación completa, ni siquiera las representaciones puras del espacio y el tiempo²⁰. Esta exigencia de reproducir las representaciones pasadas al pasar a las siguientes se debe a la forma *a priori* del sentido interno —es decir, a la sucesión como forma temporal—. Debido al carácter siempre mutable y fluyente del contenido del sentido interno, es necesario que las representaciones puedan ser reproducidas a fin de constituir una unidad. El ejemplo que señala la necesidad de

²⁰ J. Moreau señala que en planteo kantiano, la sucesión como forma del sentido interno no es un dato que sea recibido de manera pasiva, sino que es producida activamente por medio de la síntesis aprehensivo-reproductiva dirigida a una exterioridad intuitiva que recibimos pasivamente. Así pues, el sentido interno solo puede entrar en actividad mediante una síntesis que se dirige a la diversidad exterior. Cfr. Moreau, J. (1980: 291 y ss.).

reproducir las partes previas del tiempo, nos permite comprender que la reproducción exigida por Kant no implica que las apariencias pasadas sean recreadas o revividas tal como ocurrieron en un momento pasado, sino que el argumento apunta a la necesidad de poder *retener* las representaciones pasadas a fin de asociarlas con la representación presente²¹, concibiendo así la unidad de un mismo curso temporal en el cual las representaciones se suceden. De este modo, es la posibilidad de reproducir *a priori* las representaciones pasadas lo que permite conectar el presente con las partes pasadas ya aprehendidas y conformar de ese modo un tiempo unitario²². Por tanto, la síntesis trascendental de la reproducción en la imaginación junto con la síntesis trascendental de la aprehensión *parecen* señalar la posibilidad de concebir un flujo de representaciones que si bien en este nivel de la argumentación no constituye un orden objetivo, se despliega en un mismo curso temporal —el cual estaría garantizado gracias a la síntesis aprehensivo-reproductiva—²³.

Nótese que hasta este punto de la argumentación Kant presenta una síntesis aprehensivo-reproductiva que permite otorgarle unidad a la intuición pura del tiempo *y del espacio*. Sin embargo, dado que el texto enfatiza la *aprehensión sucesiva* de las representaciones que ocupan un lugar en el espacio —por ejemplo, las partes de una línea— nos hallamos ante un enlace de representaciones que parecen sucederse en nuestro sentido interno, sin poseer referencia objetiva. Podría sostenerse que al subrayarse el carácter procesual mediante el cual aprehendemos una línea y retenemos sus partes previas, la espacialidad es reducida a un flujo de representaciones que solo tiene lugar sucesivamente²⁴. Este modo de exposición es lo que suele dar lugar a una lectura “representacionista” del sentido interno en la

²¹ Cfr. Gibbons, S. (1993: 24).

²² Hay pasajes de la denominada deducción objetiva (véase: KrV A 118; 123) en los que Kant traza la distinción conceptual entre imaginación productiva y reproductiva, asignándole solo a la primera una función *a priori*, siendo la imaginación reproductiva concebida en términos estrictamente empíricos.

²³ En una peculiar interpretación, J. Mensch sostiene que la síntesis de la reproducción se halla íntimamente vinculada a la auto-afección, es decir, al aparecer intuitivo de la propia subjetividad. Según Mensch, la síntesis reproductiva retiene una reproducción pasada, es decir, un acto de síntesis trascendental —aunque el autor señala que aquello que aparece intuitivamente no es el acto de síntesis sino el resultado del acto, motivo por el cual la subjetividad trascendental solo se mostraría a sí misma ocultándose—. Cfr. Mensch, J. (2001: 409-417).

²⁴ El rasgo específico de las representaciones espaciales es la *coexistencia* de sus partes o *simultaneidad*, la cual presupone la aplicación de la categoría de comunidad. Como ya hemos señalado, Kant se ocupa de esta cuestión en la “Tercera Analogía de la Experiencia”.

primera edición de la KrV. Esto es así, puesto que *pareciera* que el flujo de representaciones que se constituye gracias a la síntesis aprehensivo-reproductiva es un material previo a partir del cual se constituiría la objetividad en un tercer *momento* o fase de la síntesis generadora de la experiencia.

Finalmente, en la síntesis del reconocimiento en el concepto (tercera fase de la triple síntesis) se señala que toda reproducción pura sería inútil sin la conciencia de que lo que pensamos ahora se refiere al mismo objeto que pensábamos un momento antes. La estrategia kantiana consiste en señalar que la reproducción *a priori* que le otorga unidad al tiempo, no sería posible sin suponer una regla conceptual que permita efectuar operaciones de síntesis también puras.²⁵ La síntesis de la reproducción en la imaginación se muestra como una fase insuficiente para dar cuenta de la identidad de un objeto en el transcurso temporal. Por ejemplo, sin el concepto de “línea” sería imposible reconocer que el punto actualmente aprehendido pertenece a la misma línea que aprehendimos en un momento pasado y cuyas partes son retenidas mediante la síntesis reproductiva. Asimismo, podría señalarse que sin el reconocimiento en el concepto sería imposible identificar la representación reproducida (o retenida) con aquella que fue aprehendida en un momento previo. Por ello, es necesaria la intervención del concepto, es decir, de una regla que unifique en una representación lo múltiple primero intuido poco a poco y luego reproducido. Vemos aquí que la supuesta autonomía de la síntesis aprehensivo-reproductiva respecto de los conceptos y por tanto de la objetividad, es definitivamente refutada si se considera —como Kant mismo lo exige— que las primeras dos fases de la síntesis se hallen subordinadas o guiadas por la tercera (el concepto). De este modo, estamos sugiriendo que aquella interpretación “representacionista” del sentido interno carece de apoyo textual en el marco de la triple síntesis.

Gracias al reconocimiento conceptual es posible la unidad y la identidad objetiva de nuestras representaciones. Kant introduce junto con esta referencia a la

²⁵ En una línea de interpretación sumamente discutible, M. Heidegger ha subrayado el carácter temporal de la triple síntesis, asumiendo con ello que cada fase de ella es una función de la imaginación trascendental. Así pues, mientras que la síntesis pura de la aprehensión remitiría al presente en tanto tal, la síntesis pura de la reproducción daría cuenta del pasado en tanto tal y la síntesis del reconocimiento en el concepto permitiría la proyección de todo futuro posible gracias a lo que él denomina un carácter *prospectivo* del concepto. De este modo, la imaginación trascendental sería la generadora de un tiempo primordial que constituiría la raíz común entre la sensibilidad y el entendimiento. Cfr. Heidegger, M. (1962: 180-192).

intervención del concepto, una serie de observaciones que indican la necesidad de una conciencia unitaria —la cual es identificada con la *apercepción trascendental* y es distinguida del flujo de representaciones empíricas que constituye nuestro sentido interno—. Es decir, si la conciencia no fuese *una*, no podríamos reconocer en un concepto lo múltiple que fue aprehendido y reproducido. El reconocimiento en el concepto supone pues, la unidad de la conciencia.

La reproducción del múltiple es necesaria *a priori*. Y ahora sabemos que esta reproducción llevada a cabo por la imaginación trascendental sigue una regla otorgada por el concepto —en tanto función de síntesis, que otorga unidad sintética al múltiple de la intuición—. En última instancia, el objetivo kantiano consiste en subrayar que los conceptos que guían la síntesis pura de la imaginación son las categorías, pues solo éstas —debido a su origen no empírico— pueden servir como funciones de síntesis *a priori* que guíe las síntesis —también *a priori*— efectuadas por las dos primeras fases. Cabe destacar que el tercer momento de la síntesis presenta una serie de cuestiones adicionales que no forman parte de nuestro análisis, puesto que la reconstrucción parcial que hemos realizado de la síntesis del reconocimiento en el concepto nos basta para obtener un panorama general de la estrategia kantiana y comprender cómo ella ha dado lugar (de un modo injustificado) a la interpretación “psicologista /representacionista”.

En suma, la triple síntesis nos muestra el carácter temporal sucesivo de la experiencia al señalar que todas nuestras representaciones se dan sucesivamente debido a la forma *a priori* del sentido interno. La síntesis de la reproducción en la imaginación nos muestra explícitamente que debido a forma del sentido interno, las representaciones deben ser activamente reproducidas a fin de poder conformar una representación unitaria que se despliega en el mismo curso temporal subjetivo. Por último, la síntesis aprehensivo-reproductiva solo es posible si se subsume bajo la síntesis del reconocimiento en el concepto, caso contrario careceríamos de *algo idéntico* que pueda ser aprehendido y reproducido.²⁶

²⁶ Dado que un estudio minucioso sobre esta cuestión excede los objetivos de esta investigación, hemos omitido numerosos problemas y aspectos de la argumentación kantiana desplegada en el marco de la doctrina de la triple síntesis. Uno de los problemas más significativos abordados por Kant, pero dejados de lado en este análisis remite al significado y origen de la noción de objeto.

Tal como hemos venido sugiriendo, consideramos que es el modo de exposición que Kant adopta, lo que permite desarrollar la lectura “psicologista/representacionista”, según la cual el punto de partida para la constitución de la objetividad es un orden de representaciones meramente subjetivas que se suceden ante nuestro sentido interno. Así pues, la síntesis aprehensivo-reproductiva *parece* comprometer a Kant con una posición según la cual la objetividad se deriva a partir de la aplicación de las categorías a un material intuitivo *previamente dado*, el cual conforma un flujo de representaciones sucesivas en nuestro sentido interno y remite a las dos primeras fases de la triple síntesis cuando éstas son leídas haciendo abstracción de su subordinación a la tercera fase.

1.3. Observaciones generales acerca del sentido interno en 1781.

En suma, el modo de exposición que hallamos en la doctrina de la triple síntesis parece derivar la objetividad a partir de un material intuitivo que es aprehendido y reproducido de manera sucesiva en nuestro sentido interno. Este punto de partida de la exposición pareciera comprometer a Kant con una tradición representacionista de raigambre cartesiana²⁷, según la cual la objetividad (el reconocimiento en el concepto) presupone un material meramente subjetivo que es dado a nuestra mente y a partir del cual es posible constituir la objetividad en sentido estricto. Dicho en otros términos, la objetividad parece derivarse de un flujo de representaciones que podría caracterizarse como meramente subjetivo. Si bien consideramos que esta lectura de la triple síntesis no es la única posible²⁸, es preciso tenerla en cuenta a fin de subrayar una posible línea interpretativa que ve en la primera edición de la KrV una concepción

²⁷ Ya hemos sugerido que esta tradición “representacionista” es paralela a cierto “psicologismo” según el cual los *procesos* generadores de la experiencia son interpretados como si tuviesen lugar en nuestra vida mental empírica y por ende, desplegándose ellos mismos en el tiempo.

²⁸ E. Giovannini ha subrayado que es la aplicación del método analítico lo que lleva a Kant a tomar como punto de partida de la deducción subjetiva la conciencia pura del tiempo. Los motivos de esta elección permitirían alejar a Kant de cierto psicologismo, al subrayar que se trata meramente de un método de exposición que se destaca —en oposición al método sintético— por su *simplicidad y economía*. Cfr. Giovannini, E. (2009). Por su parte, M. Wunsch sostiene que la objeción psicologista se puede responder si se toma en cuenta que la síntesis trascendental que ocupa a Kant en el marco de la triple síntesis debe ser considerada primariamente como una capacidad o disposición que hace posible la síntesis como acto sintético ya sea empírico o puro. Es decir, si bien tanto la unidad de representaciones empíricas como la unidad del espacio y el tiempo suponen un tipo de síntesis que puede ser concebida como proceso que se desenvuelve en el tiempo, lo primordial de la triple síntesis radicaría en subrayar la *capacidad o disposición* a la síntesis y no el acto mismo. Cfr. Wunsch, M. (2007: 124 y ss.).

del sentido interno que arraigaría en un subjetivismo de raigambre cartesiana, donde el mundo externo sería una mera derivación a partir de un material dado de antemano, conformado por representaciones meramente subjetivas que se dan en el sentido interno. Claro está que dicha interpretación podría evitarse si se advierte que el orden de la exposición de la triple síntesis no coincide necesariamente con el orden lógico de la argumentación —es decir, si se considera que la primera y segunda fase de la síntesis se muestran en sí mismas como insuficientes e implican necesariamente la tercera fase, de modo tal que las representaciones meramente subjetivas que se dan en el sentido interno mostrarían su dependencia en relación con un orden objetivo (“extra-mental”) constituido gracias a la síntesis conceptual—. Dicho en otros términos, con solo observar que la aprehensión supone la reproducción, y que esta última implica el reconocimiento en el concepto, la interpretación “psicologista/representacionista” pierde gran parte de su sustento.

En lo que sigue, intentaremos demostrar que esta supuesta concepción kantiana que le otorga una primacía al sentido interno en relación con el sentido externo es definitivamente abandonada —si es que acaso alguna vez ha tenido lugar— para dar lugar hacia fines de la década del 80 a la tesis según la cual el sentido externo —*incluyendo en él la conciencia de sí como seres corpóreos*— es un presupuesto necesario del sentido interno.

Capítulo 2: Algunos antecedentes sobre el problema de la propia corporalidad en la vertiente teórica del criticismo kantiano.

2.1. Introducción.

El objetivo de este capítulo es revisar algunos textos críticos en los cuales podemos vislumbrar distintos antecedentes acerca del rol desempeñado por la propia corporalidad en el marco del pensamiento crítico kantiano. Nos centraremos aquí en diversos textos de carácter metafísico-gnoseológico, dejando momentáneamente en suspenso el problema del cuerpo propio en el marco de la filosofía práctica kantiana.

El hilo conductor de nuestra indagación lo constituye la hipótesis según la cual el cuerpo propio desempeña un rol trascendental, es decir, constituye una condición de posibilidad de la experiencia. Esto nos permite concebir la propia corporalidad desde una peculiar perspectiva, considerándola como una condición de posibilidad de la experiencia misma y no como un objeto empírico entre otros. Para ello, intentaremos aislar cierta representación del cuerpo propio que posee un rasgo formal y *a priori*. A fin de otorgarle mayor claridad a nuestra exposición creemos conveniente analizar — hacia el final de este capítulo— algunas consideraciones del cuerpo propio que si bien se ubican dentro de alguna de las problemáticas determinadas por el criticismo kantiano, no permiten que nos representemos la propia corporalidad en su dimensión formal y *a priori*. Es decir, intentaremos subrayar la tesis según la cual existe una oscilación al interior del criticismo kantiano en torno a la representación del cuerpo propio. Esta oscilación se desliza entre una perspectiva que permite considerar el aspecto formal y *a priori* de la representación de nuestro cuerpo y otra perspectiva que permite tomar conciencia de la propia corporalidad en relación con su *materialidad* —*i.e.*, en su carácter meramente empírico—. Creemos que este contraste entre una dimensión formal-*a priori* y otra material-empírica permitirá comprender de manera más clara los rasgos que caracterizan al cuerpo en tanto condición de posibilidad de la experiencia, por oposición a otros enfoques —también pertenecientes al desarrollo del criticismo kantiano— que consideran la corporalidad humana en su aspecto empírico —*i.e.*, como un objeto de la experiencia—.

En primer lugar, se analizarán ciertos pasajes de la “Estética trascendental”. Nos centraremos en ciertos argumentos en torno al carácter *a priori* de la intuición del

espacio con el fin de señalar que a esta concepción subyace una premisa tácita según la cual se debe suponer *a priori* una conciencia de sí como ser corpóreo. En segundo lugar, analizaremos el problema de las contrapartidas incongruentes, en cuyo contexto Kant destaca explícitamente el rol desempeñado por el cuerpo propio en la constitución de la *experiencia externa*.²⁹ En tercer lugar, nos detendremos en la “Tercera analogía de la experiencia”, puesto que allí parece quedar sugerido un tipo de conciencia acerca de la simultaneidad empírica entre nosotros y los objetos espacio-temporales, la cual supone necesariamente un emplazamiento espacial y corporal del sujeto. Por último, nos detendremos a analizar algunas cuestiones presentes en el capítulo sobre los “Paralogismos de la razón pura”. Particularmente, nos interesan ciertos pasajes, en los cuales parece quedar sugerido que la identidad psicológica supone la identidad numérica de nuestro propio cuerpo. Intentaremos señalar que mientras en los dos primeros abordajes hallamos una representación formal y *a priori* del cuerpo propio, en los últimos dos el tratamiento sobre la propia corporalidad supone un enfoque material y empírico.

2.2. El cuerpo propio como premisa tácita en la “Estética Trascendental”.

Ya en el inicio del § 2 de la KrV se nos ofrece un indicio para indagar el rol de la propia corporalidad en la intuición que tenemos del espacio, pues allí se señala: “Por medio del sentido externo (una propiedad de nuestra mente) nos representamos objetos como fuera de nosotros y a éstos todos [nos los representamos] en el espacio” (KrV, A 22/B 37). Es decir, la representación de algo como si estuviera *fuera de nosotros*, parece ser una consecuencia inevitable de nuestro sentido externo. ¿Qué significa representarse algo fuera de nosotros? Considero que la expresión “*außer uns*” debe ser interpretada del siguiente modo: somos sujetos que ocupamos un lugar en el espacio, el cual no puede ser ocupado simultáneamente por otros cuerpos. Esta hipótesis de lectura adquiere mayor sustento si revisamos algunos argumentos de la denominada “Exposición metafísica del espacio”. Recordemos que los distintos

²⁹ Una interpretación similar en torno a la posibilidad de concebir al cuerpo como una condición de posibilidad de la experiencia que se sitúa en el mismo plano formal-*a priori* que nuestra conciencia del espacio como forma del sentido externo lo encontramos en: Nuzzo, A. (2008: 21-44).

argumentos allí presentes nos señalarán rasgos del espacio “[...] como dado *a priori* [...]” (KrV, B 83).

En el primer argumento de la exposición metafísica se intenta demostrar la tesis según la cual el espacio no es un concepto empírico que dependa de experiencias externas. El motivo de ello radica en lo siguiente:

[...] para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (es decir, a *algo [que está] en otro lugar del espacio que aquél en que yo estoy*), y también para que yo pueda representármelas como contiguas y exteriores las unas a las otras, y por tanto, no solo como diferentes, sino como [situadas] en diferentes lugares, para ello debe estar ya en el fundamento la representación del espacio [...] (KrV, A 24/ B 38).³⁰

Este argumento ha dado lugar a una inmensa variedad de interpretaciones y objeciones que aquí no podrán ser analizadas. Mediante este argumento se pretende señalar que el espacio no se deriva de la sensación correspondiente a las cosas espaciales, sino que la conciencia de éstas presupone la representación del espacio. Una objeción clásica contra este argumento consiste en sostener que la conclusión no se sigue de las premisas. Ello sería así en la medida en que el argumento solo estaría demostrando que debo suponer la representación del espacio a fin de representarme las cosas como espaciales, pero de ello no se sigue que la representación del espacio sea *a priori*³¹. Quienes formulan esta objeción suelen agregar que si Kant tuviese razón, deberíamos aceptar como *a priori* la representación de “color” (y muchas otras), pues solo podemos representarnos las cosas como rojas o azules en la medida en que presuponemos la representación del color. Tal objeción considera en última instancia que el argumento kantiano es una mera tautología: para representarme cosas espaciales debo presuponer el espacio. Una respuesta posible a esta objeción consiste en señalar que Kant está sosteniendo que solo presuponiendo la representación *a priori* del espacio es posible distinguir los objetos (espaciales) de los estados internos de conciencia. Es decir, el espacio no solo sería un requisito para que las cosas sean

³⁰ El subrayado es propio.

³¹ Algunos de los intérpretes que han formulado este tipo de objeción son: Strawson, P. (1966: 58), Feder, J. (1968: 21 y ss.) y Maass, J. (1968 y ss.). Cit. por Falkenstein, L. (1995: 396-397).

espaciales, sino fundamentalmente para distinguirlas de los estados internos³². Si bien es cierto que el espacio, como forma del sentido externo, es lo que permite distinguir ciertos objetos de nuestro mero sentido interno, se trata de un aspecto que no logra identificar el punto medular de este primer argumento en torno a la *aprioridad* del espacio, a saber: el espacio es una condición para representar las cosas no solo como diferentes de mis estados internos, sino fundamentalmente como situadas *en otro lugar del espacio que aquél en que yo estoy* (KrV, A 24/B 38). Es decir, no se trata de una representación *a priori* que solo hace posible la diferencia entre el sentido externo y el interno, sino principalmente de una representación *a priori* que hace posible el sentido externo en tanto tal, estableciendo relaciones de espacialidad entre otros objetos y mi lugar en el espacio. Tal como señala Falkenstein, el objetivo de este primer argumento no consiste en brindarnos un criterio para diferenciar entre objetos en el mundo externo y nuestros estados internos, sino en señalar de qué manera somos capaces de referir nuestras sensaciones y percepciones a sitios en el espacio³³. Lo que Kant está afirmando con este primer argumento es que las cosas deben ser dadas de manera espacial a fin de que podamos reflexionar sobre las relaciones espaciales que ellas mantienen entre sí. Por tanto, la *aprioridad* del espacio implica que las cosas deben darse de una determinada manera (espacialmente) a fin de hallarnos en condiciones de establecer relaciones de contigüidad o exterioridad entre ellas³⁴.

Ahora bien, el pasaje que estamos analizando permite vislumbrar cierta ambigüedad acerca del yo. Por un lado, el espacio es la representación *a priori* sin la cual yo no podría pensar las representaciones ocupando un lugar distinto al que ocupa mi yo corporal. La representación *a priori* del espacio, me permite ser consciente de ciertas representaciones espaciales, entre las cuales se halla la representación que remite a un *yo corporal*, en la medida en que éste ocupa un lugar en el espacio. Por otro lado, vemos que el espacio es la representación *a priori* que subyace a la posibilidad de que yo sea consciente de ciertas representaciones en relaciones de contigüidad y exterioridad. Kant agrega que se trata de un modo de conciencia que no

³² Un renombrado intérprete que ha defendido a Kant de este modo ha sido: Allison, H. (1992: 144 y ss.).

³³ Cfr. Falkenstein, L. (1995: 165).

³⁴ Cfr. Falkenstein, L. (1995: 172).

solo nos permite diferenciar representaciones, sino además situarlas en diferentes lugares. Por tanto, la ambigüedad del yo, a la cual hacíamos referencia es la siguiente: por un lado, debemos suponer un yo que aparece espacialmente, sin lo cual carecería de sentido hablar de algo que ocupa un lugar en el espacio diferente a aquél que yo ocupo. Por otro lado, el yo que se representa estas relaciones espaciales no ocupa él mismo un lugar en el espacio, sino que se refiere al punto de partida subjetivo, capaz de tener representaciones.

La ambigüedad aquí mencionada se desprende de la expresión *außer mir* (fuera de mí), la cual puede significar una relación espacial, así como también “además de mí”. Algunos intérpretes han optado por mantener el último sentido de la expresión, negando así que nos hallemos aquí ante un yo que ocupa un lugar en el espacio³⁵. Por motivos que se comprenderán con mayor claridad tras analizar la problemática de las contrapartidas incongruentes —la cual constituye según Kant mismo un argumento a favor de la tesis que sostiene que espacio (y tiempo) son formas puras de nuestra sensibilidad (AA IV: 285)— creemos conveniente tener en cuenta la ambigüedad terminológica aquí mencionada y considerar que Kant nos está hablando del yo en el doble sentido antes mencionado, dando lugar con ello a la consideración de un yo espacial (y por tanto, corpóreo) en el análisis de la forma pura de nuestro sentido externo. Por otro lado, creemos que el pasaje citado contiene en sí mismo una indicación que ha sido omitida por aquellos intérpretes que pretenden interpretar la expresión *ausser mir* solamente en un sentido no-espacial. Me refiero al pasaje que he subrayado: “*algo [que está] en otro lugar del espacio que aquél en que yo estoy*” (KrV, A 24/B 38). Aquí Kant sostiene explícitamente que lo que está en juego es la posibilidad de situar las cosas en un lugar diferente a aquel que yo ocupo. Por tanto, con independencia del estudio de la problemática de las contrapartidas incongruentes, el pasaje recién citado constituye una prueba a favor de la decisión de interpretar la expresión *ausser mir* en el doble sentido ya mencionado.

Ahora bien M. Rukgaber³⁶ da un paso más en la lectura en torno al yo que es problematizado en este pasaje y sostiene que este primer argumento de la “Exposición Metafísica” es una versión abreviada del argumento de las contrapartidas

³⁵ A modo de ejemplo, cfr. Brandt, R. (1998:93); Allison, H. (1992: 144).

³⁶ Rukgaber, M. (2009: 166-186).

incongruentes desarrollado en la *Disertación* de 1770 (MSI, AA II: 385-419), según el cual la posición relativa (*Lage*) requiere dirección (*Gegend*). Esto es equivalente a decir que tener experiencia externa supone la representación del espacio, el cual constituye el transfondo de toda representación empírica. Rukgaber subraya que la direccionalidad hace posible la referencia de una representación dada, al campo espacial dentro del cual la representación adquiere orientación gracias a su relación con nuestro cuerpo³⁷. Es decir, solo podemos situar algo en el espacio (*außer mir*), si ubicamos tal objeto a la derecha o a la izquierda, delante o detrás, arriba o debajo de otro; lo cual solo es posible gracias a la perspectiva que nos otorga nuestro cuerpo³⁸.

Así pues, tomando en consideración la línea de lectura desarrollada por Rukgaber podemos afirmar que la representación *a priori* del espacio mentada en este primer argumento implica la idea según la cual debemos ser capaces de situar los objetos en el espacio fuera del lugar que nosotros ocuparíamos en tal espacio, estableciendo así un sistema de *posibles* objetos que se hallan orientados en torno a un punto espacial subjetivo ocupado *potencialmente (a priori)* por nuestro yo. Dicho en otros términos, solo si somos capaces de ser conscientes de nosotros mismos ocupando *a priori* algún lugar en el espacio, podemos concebir el espacio como una representación *a priori*, es decir, como una manera o forma en la cual las cosas deben presentarse a fin de constituir objetos espaciales. Esta forma no es otra más que la exterioridad, según la cual las cosas (y nuestro cuerpo) ocupan diversos lugares, estableciendo relaciones de adyacencia que pueden expresarse mediante los pares arriba/abajo, delante/detrás, izquierda/derecha.

En el segundo argumento de la “Exposición metafísica” se sostiene que el espacio es una representación *a priori* que hace posible toda intuición externa, dado que es imposible representarse la ausencia del espacio, aunque podemos pensar que no se hallan objetos en él. Esto no significa que el espacio subsista como un ente real, como una especie de receptáculo vacío e infinito (lo cual implicaría un retorno a la concepción newtoniana en torno al espacio que Kant ya abandonó definitivamente en 1770), sino que lo que podemos *imaginar* es la mera posibilidad de ubicar objetos en

³⁷ Cfr. Rukgaber, M. (2009: 176-177).

³⁸ Analizaré con mayor detalle el problema de las contrapartidas incongruentes en el siguiente apartado de este capítulo.

relaciones espaciales, unos fuera de otros³⁹. Rukgaber señala que este argumento puede ser analizado a la luz de lo que Kant denomina en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* “orientación matemática” (WDO, AA VIII: 135), la cual significa la posibilidad de orientarnos con independencia de todo dato sensible. Un ejemplo de tal tipo de orientación lo revela nuestra capacidad para movernos en una habitación oscura que nos es familiar, o de trazar un círculo en el espacio con la propia mano. Estos ejemplos muestran que poseemos una perspectiva espacio-temporal intuitiva, independientemente de la percepción de objetos⁴⁰. Por tanto, la posibilidad de representarse un espacio vacío debe ser comprendida como aquella capacidad que tenemos para orientarnos en el espacio con independencia de los objetos percibidos. Gracias a esta capacidad, somos conscientes intuitivamente de las diferencias entre la izquierda y la derecha, el arriba y el abajo o el delante y el detrás. Estas diferencias solo son posibles y significativas en la medida en que surgen como las posibles direccionalidades que puede adoptar nuestro cuerpo en el espacio⁴¹.

La pregunta que surge en este punto es la siguiente: ¿podemos *imaginar* un espacio sin direccionalidad, es decir, sin que los posibles objetos se orienten o bien a la derecha o bien a la izquierda? A la luz de lo analizado, creemos que la respuesta es negativa y que el espacio puro —tematizado por Kant en la KrV— es un marco dentro del cual debe ser posible situar las cosas como contiguas y exteriores. Ahora bien, que un objeto *p* sea contiguo y exterior a un objeto *q*, implica necesariamente que se halla arriba o abajo, delante o detrás, a la izquierda o a la derecha del objeto en cuestión. Tales posiciones de los objetos suponen un punto de vista desde el cual son experimentados y éste último parece depender del emplazamiento de nuestro cuerpo en el espacio. Dicho en otros términos, la posibilidad de intuir el espacio puro, vacío de objetos, parece tener sentido solo si esta intuición pura es representada como el marco de posibilidades para situar los objetos en torno a un punto subjetivo que también se halla en el espacio. Esta posibilidad de situarnos *a priori* en el espacio parece ser una premisa tácita que subyace a la tesis de la idealidad trascendental del mismo, es decir, a la tesis según la cual la representación pura del espacio constituye

³⁹ Cfr. Torreti, R. (1980: 182).

⁴⁰ Cfr. Rukgaber, M. (2009: 177).

⁴¹ En el siguiente apartado de este capítulo analizaré algunos pasajes del ensayo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*

una condición subjetiva sin la cual la experiencia externa sería inconcebible. Así pues, la posible representación *a priori* del espacio vacío supone necesariamente la posible representación *a priori* de un sujeto que ocupa un lugar en el espacio.

Sobre la base del comentario realizado hasta aquí creemos que es posible reconstruir del siguiente modo el primer argumento de la “Exposición Metafísica” del espacio:

PRIMER ARGUMENTO:

1. puedo representarme las cosas *fuera de mí*, es decir, situadas en un lugar distinto al que yo ocupo.
2. puedo representarme las cosas como contiguas y exteriores (situadas en diferentes lugares).

CONCLUSIÓN: 1 Y 2 sólo son posibles si el espacio es una representación *a priori* que hace posible las relaciones de exterioridad en tanto tal.

Es cierto que el argumento aquí reconstruido se comprende sin necesidad de mencionar explícitamente el cuerpo propio a través de una premisa que deba ser explicitada. Sin embargo, creemos que a la luz de lo que ya hemos comentado, se deduce fácilmente que la referencia al cuerpo propio está implicada en ambas premisas. Es decir, analizando el significado de las premisas se sigue una referencia ineludible a la propia corporalidad. Esto último sería así en la medida en que el “yo” mencionado en la premisa 1 sólo puede ser comprendido como aquél que ocupa un lugar en el espacio, es decir, siendo poseedor de un cuerpo. Por su parte, la contigüidad y exterioridad de las cosas que es mencionada en la premisa 2 implica la posibilidad de representarnos las cosas de manera *orientada*, por ejemplo, una a la derecha de la otra. Tal como hemos señalado, creemos que esta posibilidad de representarse una espacialidad orientada supone la instauración del yo en el espacio, pues solo en torno a este yo que ocupa un lugar en el espacio las cosas se presentan como contiguas y exteriores unas a las otras, adquiriendo de ese modo una orientación determinada (no sabemos de qué manera sería posible concebir la contigüidad o exterioridad sin que estas últimas características impliquen la orientación o la direccionalidad). Por tanto, cuando afirmamos que el cuerpo propio constituye una

premisa tácita en el marco de la “Exposición Metafísica” del espacio, lo que intentamos decir es que se trata de una idea que ya está implicada en las premisas mismas mencionadas de manera explícita por el propio Kant. Ahora bien: ¿en qué sentido la representación de un yo que ocupa un lugar en el espacio debe ser analizada como una condición de posibilidad de la experiencia? Considero que la respuesta puede ser la siguiente: la intuición pura del espacio es lo que posibilita y fundamenta *a priori* el significado de las premisas 1 y 2, es decir, la exterioridad de las cosas respecto del yo y las relaciones *orientadas* de contigüidad y exterioridad. Esto no significa que al ser conscientes *a priori* de la intuición pura del espacio estemos en condiciones de anticipar —sin recurrir a la experiencia— que frente a nosotros (quienes debido a las bajas temperaturas llevamos pesados abrigos) hay un castillo que se halla a la derecha de la catedral. Evidentemente, para tomar conciencia de estos datos (*i.e.*, de la temperatura que afecta nuestro cuerpo, de la disposición determinada del castillo y de la catedral) debemos recurrir a la experiencia. Sin embargo, lo que nos permite fundamentar *a priori* la intuición pura del espacio es que todo posible objeto o sistema de objetos se encontrará en una disposición espacial determinada (que aquí hemos llamado “orientación” o “direccionalidad”) y ocupando un lugar diferente a aquél que es ocupado por el yo, acerca del cual solo podemos anticipar que ocupa un lugar en el espacio (sin saber aun si este yo emplazado en el espacio siente, por ejemplo, frío o calor).

Pasemos ahora a la reconstrucción esquemática del segundo argumento correspondiente a la “Exposición Metafísica” del espacio:

SEGUNDO ARGUMENTO:

1. es imposible representarse la ausencia del espacio.
2. es posible pensar la ausencia de objetos.

CONCLUSIÓN: el espacio es una representación *a priori* que hace posible la intuición externa.

En este segundo argumento la conjunción de 1 y 2 nos permite afirmar 1': “podemos representarnos el espacio vacío”. Dado que en el marco del criticismo no es posible que este espacio vacío sea interpretado en términos newtonianos como un

ente real subsistente al estilo de un receptáculo vacío, debemos interpretar tal espacio vacío de objetos como el campo de posibilidades en el cual los objetos pueden ser situados. Es decir, el espacio vacío kantiano es aquella posibilidad *a priori* que tenemos para representarnos todo objeto posible en relaciones *orientadas* de contigüidad y exterioridad recíproca, lo cual como ya hemos señalado en nuestro análisis del primer argumento de la “Exposición Metafísica” solo es posible si presuponemos un yo corporal en torno al cual los objetos adquieren orientación. Por tanto, en este segundo argumento encontramos una suerte de premisa tácita sobre el cuerpo propio, en el sentido de que el análisis de las premisas explícitamente desarrolladas por Kant implican la intuición *a priori* de un yo que ocupa un lugar en el espacio y en torno al cual las relaciones de exterioridad en tanto tal son posibles. Podemos concluir que en el segundo argumento de la “Exposición metafísica” la *aprioridad* del espacio fundamenta la posibilidad de representarnos un espacio vacío, entendiendo por este último un mero campo formal e intuitivo dentro del cual los posibles objetos adquieren orientación en torno a nuestro yo emplazado *a priori* en un posible lugar espacial.

En este punto de la argumentación, podemos preguntarnos cuál es la naturaleza de esta representación *a priori* que supone un *sujeto espacial* capaz de orientar los objetos en torno a sí mismo. Evidentemente, no puede tratarse de una representación acerca del cuerpo que efectivamente poseemos, considerando las cualidades contingentes que de hecho posee —con un determinado peso, altura, edad, contextura, etc—. Ello nos conduciría a una contradicción al interior del argumento kantiano, pues debemos ser capaces de representarnos un *espacio vacío* como el marco de posibilidades que precede a la representación de los cuerpos empíricos y contingentes. Si la representación *a priori* de un sujeto espacial se identificara con nuestro cuerpo empírico y material, deberíamos negar la posibilidad de pensar un *espacio vacío*. Por tal motivo, consideramos que esta representación *a priori*, mediante la cual debemos poder ser conscientes del carácter espacial del sujeto se identifica con un cuerpo meramente posible, el cual pone de manifiesto una conciencia *a priori* del cuerpo propio —la cual precede y hace posible la conciencia empírica del cuerpo propio y de cualquier otro cuerpo—. Así pues, esta conciencia *a priori* del cuerpo

propio solo debe contener representaciones meramente formales que se hallan implícitas en todo cuerpo —humano— propio.

En suma, sin un sentido de la orientación —provisto por nuestro yo espacial— careceríamos del campo de posibilidad para situar objetos fuera de nosotros, en relación con los cuales podemos ocupar diversas posiciones⁴². Creemos pues que es legítimo afirmar que la intuición pura del espacio, permite afirmar un modo de subjetividad espacial, incluso antes de la experiencia efectiva. A fin de profundizar el sentido de esta tesis que afirma la representación *a priori* del cuerpo propio, revisaremos a continuación el problema de la paradoja de las contrapartidas incongruentes. Creemos que allí es posible hallar un indicio acerca de lo que caracteriza al cuerpo propio en su aspecto meramente formal, como condición *a priori* de la experiencia.

2.3. El rol de la propia corporalidad en la problemática de las “Contrapartidas incongruentes”.⁴³

El problema de las contrapartidas incongruentes ya había sido tematizado por Kant durante el denominado “período pre-crítico”. Con el objetivo de contextualizar este problema trataremos de manera breve los antecedentes de este problema en los denominados escritos pre-críticos. No obstante, serán omitidos interesantes aspectos que deberían ser desarrollados en un estudio que considere el problema en términos de su historia evolutiva⁴⁴.

El problema de las contrapartidas incongruentes surge en el marco de la polémica entre leibnizianos y newtonianos en torno a la naturaleza del espacio. A

⁴² Cfr. Rukgaber, M. (2009: 178).

⁴³ Excede los objetivos de este trabajo ofrecer un estudio minucioso sobre las diversas interpretaciones y problemas que se desprenden del análisis de las contrapartidas incongruentes. Aquí solo ofrecemos un abordaje de esta problemática en la medida en que el mismo resulta fructífero para nuestro estudio en torno a la conciencia del cuerpo propio en el marco del pensamiento kantiano. Para obtener una visión global que contemple diversos problemas e interpretaciones sobre la problemática de las contrapartidas incongruentes se puede consultar la compilación efectuada por: Van Cleve, J. y Frederick, R. (1991).

⁴⁴ Una revisión histórica evolutiva del problema de las contrapartidas incongruentes debería atender a los siguientes textos kantianos: 1) las “Lecciones de Metafísica” del año 1763 (AA XXVIII: 15); 2) el ensayo titulado *Sobre el primer fundamento de la diferenciación de las direcciones del espacio* (AA II: 377-383); 3) el § 15 de la *Disertación inaugural* (AA II: 402-403); 4) el § 13 de *Prolegómenos* (AA IV: 285-286); 5) los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (AA IV: 483-484) y 6) el opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (AA VIII: 134-135).

grandes rasgos, podríamos afirmar que para los leibnizianos las cosas espaciales pueden determinarse ontológicamente con independencia de su referencia al espacio, siendo este último un producto de las relaciones que las cosas establecen entre sí. Por el contrario, los newtonianos afirmaban la primacía ontológica del espacio, el cual determinaría ontológicamente las cosas espaciales. Durante el período pre-crítico Kant defendió en un primer momento una posición de corte leibniziano y posteriormente adoptaría una concepción de raigambre newtoniana (aunque adoptando ciertos matices que lo diferenciaron respectivamente de ambas vertientes), para finalmente arribar en 1770 a su posición en torno al espacio como forma de la intuición sensible —anticipando así, en gran medida, la posición que sería desarrollada durante el período crítico—. ⁴⁵

En *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las direcciones del espacio* (publicado en el año 1768) Kant expresa un cambio rotundo en su concepción acerca del espacio, abandonando la concepción relacionalista de corte leibniziano que había mantenido hasta entonces. Así pues, se abandona la teoría relacional del espacio como un mero ente de razón para dar lugar a un espacio absoluto con existencia real. El siguiente pasaje nos ofrece un testimonio de la concepción kantiana en el año 1768:

[...] las situaciones de las partes en el espacio, en sus relaciones recíprocas, presuponen la región según la cual se ordenan en tal relación; y en el sentido más abstracto, la región no consiste en la relación de una cosa con otra en el espacio (lo cual es propiamente el concepto de situación), sino en la relación del sistema de estas situaciones con el espacio absoluto del universo. (GUGR, AA II: 377)

Kant agrega unas líneas más adelante que su objetivo consiste en:

[...] encontrar una prueba evidente de que el espacio absoluto, independiente de la existencia de toda materia e incluso como primer fundamento de la posibilidad de su composición posee una realidad propia. (GUGR, AA II: 378)

⁴⁵ J. Cano de Pablo analiza la evolución del concepto de espacio en los escritos precríticos de Kant. Cfr. Cano de Pablo, J. (2006: 23-44).

Kant considera que la prueba evidente, mencionada en este pasaje, es encontrada en el hecho de las contrapartidas incongruentes. El filósofo afirma que dos *cuerpos rígidos* (es decir, aquellos en los que no varían las distancias entre sus puntos) son congruentes si uno puede ocupar la posición del otro dentro de los mismos límites. Sin embargo, Kant se percata de la existencia de *cuerpos rígidos* que son iguales y semejantes (es decir, presentan el mismo tamaño y la misma figura) pero no pueden ser encerrados dentro de los mismos límites, es decir, son incongruentes.⁴⁶

Veamos ahora, los motivos por los cuales Kant habría considerado que la existencia de contrapartidas incongruentes no podía ser explicada apelando a la concepción del espacio de raigambre leibniziana. Para ello, nos remitiremos a la concepción desarrollada por Kant en *Monadologia Physica* (1756), donde es sostenida una teoría de inspiración claramente leibniziana. Allí Kant intenta responder a la paradoja según la cual la divisibilidad infinita del espacio es incompatible con la existencia real de cosas espaciales. Por un lado, la geometría clásica (euclidiana) supone la divisibilidad infinita del espacio. A ello debe agregarse que la física de Galileo y Newton supone la validez de esta geometría. De allí que Kant no pueda negar la divisibilidad infinita del espacio, pues de lo contrario se vería seriamente comprometida la fundamentación de la física moderna. Por otro lado, si toda cosa compuesta es divisible al infinito no resta nada subsistente que pueda señalarse como base de la realidad de la cosa. De allí, que la divisibilidad infinita del espacio sea incompatible con la existencia de cosas reales subsistentes. Como es fácilmente observable, uno de los supuestos de esta argumentación es que una realidad subsistente supone partes simples indivisibles. En la *Monadologia Physica* Kant esboza una solución que permite mantener al mismo tiempo la divisibilidad infinita del espacio (requisito indispensable para fundamentar la ciencia moderna sobre la base de la geometría euclídea) y la subsistencia real de las cosas. Kant sostiene allí que los cuerpos están compuestos por sustancias simples o mónadas, las cuales si bien ocupan

⁴⁶ Se ha señalado que el *factum* de las contrapartidas incongruentes presupone un espacio orientable y tridimensional. Cord Friebe ha sostenido que la posibilidad de concebir espacios no orientables o con cuatro dimensiones no constituye una objeción contra el planteo kantiano de las contrapartidas incongruentes, sino que simplemente señala que dos objetos pueden ser contrapartidas incongruentes bajo la condición de que sean orientables y tridimensionales. Así pues, el planteo de espacios no orientables o con cuatro dimensiones diluye el problema que Kant intenta resolver, pero no ofrece una solución al mismo pues se trata de un hecho que solo acontece en espacios y objetos orientables y tridimensionales Cfr. Friebe, C. (2006: 46 y ss.)

espacio, no son extensas (y de allí que no sean divisibles). Ello es así puesto que las mónadas no llenan el espacio con partes sustanciales suyas, sino con su actividad — impidiendo así el acercamiento de otras mónadas que ocupan espacios cercanos—:

Represente entonces el pequeño círculo ABCD al pequeño espacio que la mónada ocupa con su actividad; sea BD el diámetro de la esfera de esta actividad, es decir, la distancia a la que impide que otras mónadas, presentes a ella en B y D, se sigan acercando mutuamente. No obstante, cuidémonos de afirmar que éste es el diámetro de la mónada misma, ya que ello sería absurdo. Pues como el espacio se resuelve en puras relaciones externas, lo que es interno a la sustancia misma, sujeto de las determinaciones externas, no está en rigor determinado por el espacio, sino solo aquellas determinaciones suyas que se refieren a lo externo pueden legítimamente ser buscadas en el espacio. Pero, dices, en este pequeño espacio está la sustancia, presente en todo lugar dentro de él, de modo que al dividirse el espacio se divide la sustancia. Respondo: ese espacio es el ámbito de la presencia externa de este elemento. Quien divide el espacio divide pues la magnitud extensa de su presencia. Pero además de la presencia externa, esto es, de las determinaciones relativas de la sustancia, hay otras internas, y si éstas no existieran, aquéllas no tendrían un sujeto en el cual inherir. Pero las determinaciones internas no están en el espacio precisamente porque son internas. Por tanto, no las divide la división de las determinaciones externas, y por lo tanto el sujeto mismo, esto decir, la sustancia, tampoco resulta dividido. (MoPh, AA I: 481)

De este modo, Kant elabora su solución al problema implicado por la divisibilidad infinita del espacio, concibiendo el espacio como un mero sistema de relaciones *externas*. El espacio aquí mentado no determina ninguna propiedad intrínseca de las cosas que lo ocupan, las cuales explican sus características esenciales en virtud de relaciones *internas* que no toman en consideración las relaciones *externas* implicadas por el orden espacial. A su vez, las relaciones externas (espaciales) son dependientes ontológicamente de las relaciones internas. De allí que sea imposible hallar características espaciales que sean independientes de las propiedades sustanciales de cada cosa y de las relaciones *internas* que se dan al interior de cada una de ellas. Según

esta concepción relacionista del espacio, este último se halla determinado ontológicamente por las cosas y no a la inversa.

Sobre la base de esta reconstrucción del espacio podemos analizar el problema de las contrapartidas incongruentes que Kant formula en 1768. En términos leibnizianos, las características internas de una figura son aquellas que no presuponen comparación alguna con figuras que no están determinadas por la figura dada. De allí que para Leibniz la congruencia pueda ser definida como la conjunción de “similaridad” e “igualdad”, entendiendo por “similaridad” la identidad de todas las características internas y por “igualdad” la equivalencia en cuanto a la magnitud (tamaño), la cual dado que supone la comparación con otras magnitudes es pensada como una característica externa. Es decir, Kant habría descubierto la existencia de figuras que si bien son similares e iguales (en sentido leibniziano) no son necesariamente congruentes (es decir, una no puede ocupar el lugar de la otra).⁴⁷ Al parecer, el modelo relacionista leibniziano supone que todas las características externas pueden ser reducidas a la magnitud (tamaño), pues de otro modo podríamos pensar que hay una característica externa que aun no hemos especificado, en virtud de la cual se podría dar cuenta de la incongruencia entre la mano derecha y la mano izquierda. Si pretendemos explicar la existencia de contrapartidas incongruentes, debemos dar cuenta de una propiedad espacial que no se explica en términos de figura ni de magnitud, a saber: la orientación o direccionalidad. En principio, tendríamos dos alternativas: o bien podemos definir la direccionalidad como una característica externa (lo cual nos permitiría mantener la concepción leibniziana del espacio, aunque sin explicar, al menos en principio, por qué la mónada ocupa el espacio en una dirección y no en otra⁴⁸), o bien concebimos la direccionalidad como una característica interna

⁴⁷ Sobre la concepción kantiana y su vínculo con la teoría leibniziana aquí esbozada cfr. Rusnock, P. y George R. (1995: 261).

⁴⁸ En el pasaje de la *Monadologia physica* que hemos revisado anteriormente, hemos visto que el espacio que ocupa la mónada inextensa, está definido por su actividad, mediante la cual se impide el acercamiento de otras mónadas que ocupan espacios vecinos. Así pues, la actividad de la mónada parece dar cuenta del espacio que ocupa (lo cual se traduce en términos de magnitud o tamaño) pero no explica por qué dicha actividad ocupa el espacio en una dirección y no en otra. Podría conjeturarse que la dirección del espacio que ocupa la mónada está determinado por la actividad conjunta de las mónadas, haciendo que la actividad de la mónada ocupe el espacio en una dirección y no en otra. Éste podría ser un camino que nos permita mantener el espacio leibniziano y dar cuenta de las contrapartidas incongruentes. Sea cual fuere el caso, no es el camino que ha seguido Kant, quien por motivos que aquí no podemos explicitar, ha preferido renunciar al espacio leibniziano, al menos a partir del año 1768. Asimismo, se ha sostenido que el relacionista podría explicar la existencia de

(con lo cual deberíamos renunciar al modelo leibniziano del espacio, pues estaríamos explicando una propiedad espacial como una propiedad *interna* y no meramente externa). Dicho en otros términos, según el modelo leibniziano la congruencia se explica como la conjunción de similaridad (la cual remite a las propiedades intrínsecas de la mónada) e igualdad (la cual se basa en relaciones externas). El descubrimiento kantiano de las contrapartidas incongruentes habría puesto de relieve la existencia de cuerpos que son incongruentes aun cuando son similares e iguales. Dicha diferencia se debe a una característica espacial de la cual Leibniz no se habría percatado, a saber: la dirección u orientación. Ahora bien, si explicáramos la orientación como una propiedad intrínseca ello nos conduciría al abandono de la concepción leibniziana del espacio, pues para Leibniz una propiedad espacial no puede ser una propiedad interna. Si en lugar de ello pretendemos explicar la orientación como una característica externa deberíamos brindar una explicación acerca de cómo esta supuesta propiedad externa se funda en las propiedades internas de la mónada. Es decir, la única manera de conservar el modelo leibniziano del espacio y explicar la existencia de contrapartidas incongruentes sería ofreciendo una teoría acerca de cómo la actividad interna de la mónada despliega su actividad en el espacio en una dirección y no en otra.

En lugar de desarrollar un argumento mediante el cual se pueda explicar la direccionalidad fundándola en las propiedades intrínsecas de la mónada, el camino seguido por Kant ha consistido en abandonar la concepción relacionalista leibniziana del espacio para dar lugar a otro modelo que permita explicar la existencia de contrapartidas incongruentes. En el texto de 1768, Kant atribuye la incongruencia a diferencias internas de cada cuerpo. Según el planteo de 1768, los cuerpos poseen en sí mismos referencias al espacio que no se deducen de las posiciones relativas entre ellos, sino que se derivan de la referencia al espacio absoluto. Así pues, las contrapartidas incongruentes constituyen un hecho paradójico puesto que suponen ciertas características internas (inherentes a cada cuerpo) que solo pueden ser explicadas mediante la relación que este cuerpo establece con el espacio absoluto. El

contrapartidas incongruentes introduciendo la referencia a un tercer cuerpo que sirva como punto de referencia en relación con el cual se constituya la orientación de cada una de las contrapartidas incongruentes. Cfr. Mühlhölzer, F. (1992: 441).

ejemplo paradigmático ofrecido por Kant es el de la mano derecha y la mano izquierda. Kant expresa esta idea en los siguientes términos:

[...] las determinaciones del espacio no son consecuencia de las situaciones de unas partes de la materia respecto a otras, sino que éstas son consecuencia de aquellas [...] en la constitución de los cuerpos es posible hallar diferencias y ciertamente diferencias verdaderas que se refieren de manera exclusiva al espacio absoluto y originario, ya que solo mediante él es posible la relación de cosas corpóreas; y que, como el espacio absoluto no es objeto de una sensación externa, sino un concepto fundamental que hace radicalmente posibles todas éstas, solo por la contraposición con otros cuerpos nosotros podemos aprehender aquello que en la forma de un cuerpo atañe exclusivamente a su relación con el espacio puro. (GUGR, AA II: 383)

Vemos aquí una gran semejanza entre la posición kantiana y la newtoniana⁴⁹. Más allá de las diferencias que podrían encontrarse si se realizara una comparación minuciosa entre la concepción kantiana de 1768 y la teoría newtoniana, cabe destacar la adherencia de Kant a un espacio real y absoluto que no se deriva a partir de las relaciones que las cosas establecen entre sí, sino que por el contrario, posibilita el ser de las cosas en el espacio. De este modo, que la mano derecha sea derecha y no izquierda se explicaría en virtud de un vínculo esencial entre la mano y el espacio absoluto. A diferencia de lo que sucedería bajo la concepción relacionista del espacio, desde esta nueva perspectiva el espacio es un ente real que determina características de las cosas espaciales, explicando de ese modo que una mano sea derecha o izquierda⁵⁰. Esta solución parece generar más problemas de los que resuelve, pues implica asumir la realidad una entidad metafísica infinita (el espacio), además de atribuir al espacio un estatuto tradicionalmente atribuido a Dios, lo cual

⁴⁹ Se ha señalado que para Newton el espacio no implica originariedad, mientras que según Kant el espacio es un concepto fundamental y originario que no puede ser objeto de la sensación externa. Sobre esta cuestión cfr. Cano de Pablo, J. (2006: 33).

⁵⁰ C. Álvarez señala al respecto que: "El orden en que las partes de un cuerpo se presentan solo puede ser determinado unívocamente a través del establecimiento de un sistema de referencia y de un observador que pueda localizarlas con relación a este sistema; sin embargo tanto el sistema de referencia como el observador adquieren esta función sólo a partir del espacio absoluto y real en el que se encuentran contenidos junto con el cuerpo descrito". Cfr. Álvarez, C. (2004: 4).

implicaría adoptar una postura de corte spinozista. Independientemente de estos supuestos metafísicos (en principio infundados), el argumento kantiano que encuentra en las contrapartidas incongruentes una “prueba evidente” de la realidad del espacio absoluto parecería implicar petición de principio, en la medida en que supone lo que debe probar. Es decir, según la argumentación kantiana de 1768 la diferencia en la orientación de las contrapartidas incongruentes es explicada simplemente aduciendo que cada una de estas contrapartes posee una orientación y no otra, con independencia de las relaciones que el cuerpo en cuestión entable con otros. El argumento de 1768 podría ser reconstruido del siguiente modo:

1. *existen contrapartidas incongruentes (ej. mano derecha y mano izquierda)*
2. *cada una de estas contrapartes posee una dirección determinada que es independiente de las relaciones espaciales con otros cuerpos (i.e. la mano derecha siempre es derecha)*

Conclusión: las contrapartidas incongruentes constituyen una prueba a favor del carácter absoluto (no relacional) del espacio.

La premisa 2 requiere de algún tipo de justificación que no es ofrecida por Kant. Del *factum* según el cual mi mano derecha ha sido experimentada durante el transcurso de mi vida como mano derecha no se sigue que esa dirección sea independiente de las relaciones que ella establece con otros cuerpos. Incluso agregando la premisa de que tal dirección permanecerá invariable el resto de mi vida, no se sigue que ello sea independiente de las relaciones espaciales entre la mano y otros cuerpos. Dicho en otros términos, Kant supone sin más que la contrapartida se halla orientada en virtud de un fundamento absoluto (ajeno a las relaciones espaciales que la mano establece con otros cuerpos), suponiendo de ese modo lo que debería ser probado.⁵¹ Así pues, no se comprenden con claridad los motivos por los cuales Kant

⁵¹ Observaciones análogas acerca de la petición de principio que invade la argumentación del año 1768 han sido realizadas por F. Mühlhölzer. Este autor analiza un argumento que no hemos mencionado, el cual consiste en imaginar que el primer acto creador de Dios ha sido una mano humana. Según Kant, es imposible pensar que esta mano carece de orientación, pues se trata de una mano izquierda o una mano derecha, siendo imposible que la mano pueda encajar en ambos lados del cuerpo humano. Tal como señala Mühlhölzer, el argumento estaría suponiendo en última instancia que el cuerpo humano *ya*

afirma en 1768, a partir de la existencia de contrapartidas incongruentes la realidad del espacio absoluto, así como tampoco resulta plenamente convincente la tesis según la cual las contrapartidas incongruentes no puedan ser explicadas mediante un modelo leibniziano del espacio.

Recapitulemos lo esencial del tratamiento kantiano de las contrapartidas incongruentes en el año 1768. Se trata de un texto en el cual Kant intenta explicar la incongruencia concibiéndola como una característica intrínseca a los cuerpos que no se deriva de las relaciones entre los mismos. Esta concepción de las contrapartidas incongruentes lo lleva a Kant a rechazar el modelo leibniziano del espacio y a adoptar una teoría diferente. Esto es así puesto que la existencia de cuerpos como la mano derecha y la mano izquierda revelan características del espacio que son independientes de las relaciones que los cuerpos mantienen entre sí. Sin embargo, hemos visto que el rechazo del modelo relacionalista del espacio no implica una fundamentación del carácter absoluto y real de éste, concebido como una entidad metafísica al estilo newtoniano. Si bien Kant pretende encontrar en la existencia de las contrapartidas incongruentes una prueba evidente a favor de la realidad absoluta del espacio, tal tarea no habría sido llevada a cabo de manera satisfactoria. Así pues, podemos afirmar que Kant no está habilitado para utilizar las contrapartidas incongruentes como una prueba a favor de la realidad del espacio absoluto. En lugar de ello debemos ver en el texto de 1768 el descubrimiento de fenómenos que revelan características espaciales (la incongruencia) que son difícilmente explicables en el marco de la teoría leibniziana del espacio y suponen la referencia de los objetos a un fundamento previo a las relaciones que éstos mantienen entre sí. Dicho fundamento podría ser hallado en una teoría del espacio que si bien es anterior a las relaciones que los cuerpos establecen entre sí, no se identifica necesariamente con el espacio newtoniano. Por este motivo, creemos que no hay una contradicción en el uso que Kant hace de las contrapartidas incongruentes entre 1768 y sus posteriores tratamientos. En ambos casos aparece planteada la necesidad de otorgarle una primacía al espacio respecto de las relaciones inter-fenoménicas. La adhesión de Kant al espacio absoluto presente en el texto de 1768 no se deriva de la existencia de las

está orientado (con independencia de sus relaciones espaciales con otros cuerpos). De allí, que el argumento suponga lo que tiene que probar. Cfr. Mühlhölzer, F. (1992: 442 y 443).

contrapartidas incongruentes, pues estas últimas solo exigen la referencia a un fundamento que permita explicar la orientación de los objetos. Ante la dificultad de explicar la orientación mediante el recurso al espacio absoluto newtoniano, Kant parece formular un giro en la argumentación al sostener que solo podemos distinguir las direcciones del espacio, en la medida en que éstas “[...] son determinadas en relaciones con los lados de nuestro cuerpo” (GUGR, AA II: 379)⁵². Así pues, el argumento de 1768 parece indicarnos que el fundamento primero de las direcciones del espacio se halla en la relación que los cuerpos establecen con las partes de nuestro cuerpo. Como ya hemos señalado, si la orientación de las partes de nuestro cuerpo se explica en virtud de su referencia al espacio absoluto, el argumento supone un cuerpo ya orientado, cometiendo así una petición de principio. Por tal motivo, creemos que un análisis riguroso del texto de 1768 exige que aceptemos la referencia al cuerpo propio si queremos explicar la existencia de objetos orientados, pero ello no implica que las partes de nuestro cuerpo estén orientadas en virtud de su referencia al espacio newtoniano⁵³. Estas consideraciones nos permiten comprender que a partir de 1770 Kant utilice repetidamente la referencia al cuerpo propio —profundizando de ese modo su descubrimiento de 1768— aunque abandone definitivamente la concepción metafísica del espacio concebido en términos semejantes a los desarrollados por Newton.⁵⁴

Dos años más tarde, en la *Disertación* de 1770 (MSI, AA II: 403), Kant retoma el problema de las contrapartidas incongruentes. Pero esta vez lo resuelve a la luz de una concepción del espacio que no es leibniziana, ni newtoniana. Dicho brevemente, en 1770 Kant concibe el espacio como una forma de la sensibilidad, como una ley ínsita a la mente, que organiza los datos recibidos sensiblemente. Se mantiene el carácter absoluto del espacio, pero éste ya no es pensado en términos realistas (al estilo newtoniano), sino en términos idealistas (como una forma de la mente humana), anticipando así los rasgos medulares que el espacio adquirirá en la *KrV*. Un rasgo que

⁵² A. Nuzzo ofrece una interpretación análoga al señalar que Kant reemplaza el espacio absoluto por el cuerpo propio. Cfr. Nuzzo, A. (2008: 35).

⁵³ Torreti subraya que si bien Kant adhiere en el ensayo de 1768 a la doctrina del espacio absoluto, ello no implica forzosamente una adopción de la teoría newtoniana, sino que por el contrario, se trataría de una posición compatible con la doctrina que Kant desarrolla a partir de 1770. Cfr. Torreti, R. (1980: 119 y ss.)

⁵⁴ Un tratamiento minucioso del ensayo de 1768 puede encontrarse en: Waldorf, D. (2001: 407-439).

merece ser destacado en el tratamiento de las contrapartidas incongruentes en 1770 es la afirmación según la cual se trata de una diferencia que no puede ser explicada conceptualmente, sino solo de manera intuitiva. Se trata de una tesis polémica sobre la cual volveremos más adelante, pues la misma es reafirmada en los textos propiamente críticos.

Ya situados en el período crítico, Kant vuelve a mencionar la paradoja de las contrapartidas incongruentes en el § 13 de *Prolegómenos*. Allí la *solución* a la *paradoja* de las contrapartidas incongruentes es presentada como un argumento destinado a mostrar el carácter ideal trascendental del espacio en tanto forma de nuestra intuición sensible. En este texto encontramos un planteo del problema en los siguientes términos: si dos cosas son iguales en todas sus propiedades pertenecientes al tamaño y la cualidad, de allí debería seguirse que una puede ser puesta en el lugar de la otra, sin que ese cambio implique una diferencia cognoscible. Sin embargo hay casos, en los cuales dos cosas cumplen con el primer requisito, pero no admiten el intercambio recíproco de los lugares que ocupan en el espacio. En esto consiste la paradoja de las contrapartidas incongruentes, pues:

¿Qué puede ser más semejante a mi mano o a mi oreja y más igual en todas sus partes que su imagen en el espejo? Y sin embargo, yo no puedo colocar la mano que se ve en el espejo en el lugar del original; pues si ésta es una mano derecha, aquélla es en el espejo una izquierda, y la imagen de la oreja derecha es una izquierda también, que jamás puede ocupar el lugar de la primera. (Prol. AA IV: 286)

Entre mi mano derecha y su imagen en el espejo no hay diferencias internas que puedan ser concebidas por el entendimiento. Sin embargo, no puedo colocar una en el lugar de la otra, dado que una se presenta como *mano derecha* y la otra como *mano izquierda*. A partir de la experiencia sabemos que el guante de la mano derecha no puede ser colocado en la mano izquierda —y a la inversa—. Que la mano derecha y la mano izquierda sean incongruentes significa que no pueden ser encerradas dentro de los mismos límites. Sin embargo, son contrapartes en la medida en que mediante el mero uso del entendimiento no hallamos diferencias *internas*, así como tampoco

hallamos diferencias en cuanto al tamaño (el cual, dado que presupone comparación con otras cosas, debe pensarse como una característica *externa*).

La solución que Kant propone en el §13 de *Prolegómenos* retoma las tesis fundamentales de la “Estética trascendental” al señalar que el espacio es una forma pura de nuestra sensibilidad. Las representaciones de nuestras manos izquierda y derecha no son representaciones de cosas en sí mismas, tal como las podría reconocer el entendimiento puro haciendo abstracción del recurso a la sensibilidad. Ellas son fenómenos que se basan en intuiciones sensibles e implican un conocimiento *relacional* entre las cosas —concebidas como fenómenos— y nuestra sensibilidad. En este punto Kant está mentando lo siguiente: si considero mis manos haciendo abstracción de su aparecer en el espacio y me atengo tan solo a su definición, sería imposible diferenciarlas. Dado que mis manos no son *cosas en sí*, sino fenómenos, debo tener en cuenta la *relación* que establecen con mi sensibilidad, a saber, el hecho de que se encuentran situadas o bien a la derecha, o bien a la izquierda. Como sabemos, el espacio es la forma pura de nuestra intuición externa. Ahora bien, Kant sostiene que la determinación interna de un espacio —por ejemplo, el de mi mano derecha— solo es posible si se consideran las relaciones de este espacio interior con la totalidad del espacio como forma de la intuición. Esto implica que solo podemos determinar nuestra mano derecha como tal si la relacionamos de manera intuitiva —*no conceptual*— con nuestra mano izquierda.

Considero que en esta *solución* al problema de las contrapartidas incongruentes hay aspectos que merecen una mayor elucidación: 1) ¿Qué significa que mi mano derecha solo pueda ser identificada como tal si la relaciono a través de la intuición con la totalidad del espacio? 2) ¿Por qué puedo determinar mi mano derecha como tal, solo si la vinculo intuitivamente con mi mano izquierda —es decir— con su contrapartida incongruente? 3) ¿En qué sentido la paradoja de las contrapartidas incongruentes es un argumento a favor del carácter ideal trascendental del espacio?

Con el objetivo de responder a estos interrogantes, revisaremos el planteo de las contrapartidas incongruentes tal como es formulado en el ensayo publicado en el año 1786, titulado *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* El pasaje que nos interesa analizar elucida el significado del término “orientarse”. Nos detendremos en dos momentos presentes en el ensayo del año 1786, en los cuales Kant distingue la

orientación geográfica de la *orientación matemática*. En relación con el primero de estos conceptos Kant sostiene que:

Orientarse significa, en el propio sentido de la palabra: encontrar a partir de una región celeste dada (dividimos el horizonte en cuatro regiones) las demás regiones y sobre todo el *oriente*. Si veo ahora el sol en el cielo y sé que ahora es mediodía, entonces podré encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pero para esto, necesito absolutamente el sentimiento [*Gefühl*] de una diferencia en mi propio *sujeto*, a saber, la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda. (WDO, AA VIII: 134)

En este primer pasaje hallamos la siguiente tesis: para orientarnos geográficamente necesitamos poseer el sentimiento [*Gefühl*] de una diferencia entre la derecha y la izquierda en nuestro propio cuerpo. A partir de esta diferencia y de nuestra observación del sol, podremos saber en qué dirección se encuentran el norte, el sur, el este y el oeste. Es decir, las contrapartidas incongruentes conformadas por nuestras propias manos poseen un rol esencial a fin de que podamos orientarnos geográficamente. Ahora bien, hasta aquí no queda especificada cuál es la naturaleza de este sentimiento (*Gefühl*) que hallamos en nuestro propio cuerpo. El siguiente pasaje parece brindarnos una indicación al respecto:

Lo llamo *sentimiento*, porque esos dos lados, externamente, no presentan en la intuición diferencia alguna. Si en el trazado de un círculo yo no tuviera el poder de diferenciar, sin requerir en el círculo una diversidad de objetos, el movimiento que va de la izquierda a la derecha del movimiento que va de derecha a izquierda, y de determinar así, *a priori*, una diferencia en la disposición de los objetos, no sabría si debo poner el este a la derecha o a la izquierda del punto sur del horizonte [...] (WDO, AA VIII: 134-135)

Este pasaje es crucial, pues aquí Kant señala que esta habilidad para diferenciar en nuestro cuerpo la izquierda y la derecha es lo que nos permite orientarnos en el espacio con independencia de los objetos efectivamente percibidos. Es decir, se trata de un sentimiento que no es derivado de la experiencia. Mis manos, consideradas

como meros objetos empíricos que se presentan intuitivamente no poseen de manera intuitiva (es decir, en lo que concierne a su extensión y a su figura —haciendo abstracción de su posición o dirección—) diferencia alguna entre sí, sino que aquello que permite distinguirlas es un *sentimiento* cuyo origen es subjetivo. Dicho en otros términos, la orientación de mi mano como derecha no es un rasgo que sea aprehendido empíricamente a partir de la mera sensación.

Este sentimiento de origen subjetivo es el que nos permite trazar un círculo y tener conciencia acerca de la dirección que sigue el trazado del mismo —*i.e.* si va de derecha a izquierda o de izquierda a derecha— aun si hacemos abstracción de los objetos que puedan hallarse en el círculo. Y más aun, sólo podemos determinar la posición de los objetos gracias a este sentimiento subjetivo, pues:

[...] si un día, por milagro, conservando todos los astros la misma figura, y precisamente la misma posición los unos respecto de los otros, sólo se modificará la dirección de los mismos, que antes era al este y ahora sería al oeste, en la primera noche estrellada el ojo humano no advertiría el menor cambio, e incluso el astrónomo, si se atiende meramente a lo que ve y no al mismo tiempo a lo que siente, se *desorientaría* inevitablemente. Pero entonces, lo asiste de un modo totalmente natural la facultad de diferenciación por el sentimiento de la mano derecha y la izquierda que le ha sido dada por la naturaleza, y a la que una ejercitación frecuente ha hecho habitual [...] (WDO, AA VIII: 135).

Es decir, los astros podrían conservar la misma disposición unos respecto de otros: el astrónomo podría percibir las mismas constelaciones que ya conoce, con la única diferencia de que por algún milagro de la naturaleza lo que antes se hallaba a la derecha ahora se encuentra a la izquierda. Ahora bien, si sólo se guiara por la disposición empírica de los astros, se desorientaría inevitablemente, pues aquella estrella que antes le indicaba el este, ahora estaría indicando el oeste. Es decir, la mera sensación correspondiente a una estrella que observamos en el cielo no nos otorga un criterio acerca de su orientación. La única salvación para nuestro astrónomo será que se oriente en virtud de aquel sentimiento referido a su propio cuerpo —con independencia de lo efectivamente percibido— gracias al cual puede distinguir la

derecha de la izquierda. En última instancia, este *sentimiento (Gefühl)* subjetivo que posibilita la orientación en el espacio parece ser una manera de indicar que a la base de nuestra capacidad para orientarnos subyace una conciencia no conceptual y previa a la experiencia que toma en consideración la intuición del propio cuerpo. Probablemente sea debido a que el objeto temático de esta conciencia intuitiva es el cuerpo propio, que Kant habla aquí de un sentimiento (*Gefühl*).

A continuación, Kant amplía estas reflexiones acerca de la *orientación geográfica* a lo que él denomina *orientación matemática*, entendiendo por esta última la capacidad que tenemos para orientarnos en un espacio dado en general. Los argumentos que ofrece son análogos a los expuestos en el caso de la *orientación geográfica*. Por ejemplo, solo podemos orientarnos en una habitación oscura que conocemos, si identificamos un objeto y a partir de él podemos “[...] determinar la situación (*Lage*) según un fundamento *subjetivo* de diferenciación [...]” (WDO, AA VIII: 135). Dicho en otros términos, solo podemos determinar la situación (*Lage*) de un objeto si presuponemos la capacidad subjetiva *a priori* de orientarnos —*i.e.* de adoptar una dirección en el espacio— gracias a la distinción de la derecha y la izquierda otorgada por las contrapartidas incongruentes de nuestro propio cuerpo.

A partir de los elementos aportados en el ensayo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* intentaremos responder a las preguntas que surgieron a partir de nuestra lectura del § 13 de *Prolegómenos*. En primer lugar, habíamos formulado la siguiente pregunta: *¿Qué significa que mi mano derecha solo pueda ser identificada como tal si la relaciono a través de la intuición con la totalidad del espacio?* A partir de lo expuesto por Kant en el ensayo del año 1786 y en el § 13 de *Prolegómenos* podemos sostener que la mano derecha solo es tal en virtud de un sistema mayor al cual pertenece, a saber: el espacio como forma de la intuición. Esto es así, puesto que la mano derecha es una mano derecha y no izquierda, solo en su relación con un marco de posibilidades dentro del cual los posibles objetos de la experiencia adquieren una orientación. Si no tuviésemos la necesidad de orientarnos en el espacio, es decir, de identificar diferentes direcciones posibles, carecería de sentido la noción de algo que se encuentra *a la derecha*. Es *en* el espacio, donde los objetos se hallan a la derecha o a la izquierda y es *en* él, donde nuestra mano derecha se diferencia de nuestra mano izquierda.

Ahora bien, la afirmación según la cual solo puedo identificar mi mano derecha como tal si la vinculo *intuitivamente* con la totalidad del espacio, subraya implícitamente la tesis según la cual se trata de una diferencia que no puede ser señalada mediante meras definiciones —mediante la apelación a un entendimiento que haga abstracción del recurso a la intuición sensible—. F. Mühlhölzer ha sostenido que la lógica y geometría actual permiten explicar conceptualmente la diferencia entre un objeto y su contrapartida incongruente. Según Mühlhölzer la apelación kantiana a la intuición sensible no hace más que llenar una laguna que a Kant se le presentaba debido a que no contaba con elementos de lógica y de geometría que serían desarrollados posteriormente⁵⁵. Excede a los objetivos de este trabajo analizar detalladamente de qué manera la lógica y la geometría actuales permitirían expresar de manera conceptual (sin apelar a la intuición) la diferencia entre las contrapartidas incongruentes⁵⁶. Aquí nos basta con comprender que es posible expresar mediante un sistema de coordenadas polarizadas (positivas y negativas) la distinción entre un objeto y su contrapartida incongruente. Para expresarlo de manera extremadamente simplificada veamos el siguiente ejemplo: supongamos que deseo expresar la distinción entre el dedo pulgar de mi mano derecha y el dedo pulgar de mi mano izquierda. Podría decir que tomando como origen del sistema de coordenadas un mismo punto “0”, la punta de mi dedo pulgar derecho se hallaría en $\langle 4, 3, 7 \rangle$, mientras que la punta de mi dedo pulgar izquierdo se hallaría en $\langle 4, -3, 7 \rangle$. Ahora bien, lo que debemos preguntarnos es si realmente esta explicación es puramente conceptual. A simple vista podemos afirmar que la construcción en el espacio de un sistema de coordenadas supone la intuición sensible. Si eludiéramos el trazado en el espacio del

⁵⁵ Cfr. Mühlhölzer, F. (1992: 452).

⁵⁶ El lector puede encontrar una explicación detallada de tal metodología en: Mühlhölzer, F. (1992: 449 y ss.). Para nuestros fines basta con tener en mente la siguiente versión simplificada: en un espacio tridimensional, determinado por tres ejes cartesianos, cada objeto puede ser descrito como un conjunto de puntos en dicho espacio. Y cada punto es identificado por un triple ordenado $\langle x, y, z \rangle$ que expresa la distancia del punto respecto del origen del sistema de coordenadas construido mediante los ejes cartesianos, donde cada elemento del triple corresponde a la posición del punto en relación con uno de los tres ejes. La forma de la mano humana puede ser expresada mediante el conjunto de triples ordenados $\{\langle x_1, y_1, z_1 \rangle, \langle x_2, y_2, z_2 \rangle, \dots, \langle x_n, y_n, z_n \rangle\}$, donde “x” expresa la posición de un punto respecto de un eje horizontal, “y” respecto de un eje vertical y “z” respecto de un eje perpendicular a los dos anteriores. *A fin de simplificar la expresión podemos decir que mientras los triples del tipo $\langle x, y, z \rangle$ describen un punto de la mano derecha, los triples del tipo $\langle x, -y, z \rangle$ describen un punto de la mano izquierda.* De este modo, la diferencia entre la mano izquierda y la mano derecha estaría siendo expresada sin apelar a intuiciones sensibles. He tomado esta versión simplificada de: Passos Severo, R. (2005: 40)

sistema de coordenadas y pretendiéramos explicar la diferencia entre la izquierda y la derecha mediante los triples ordenados, parecería que podemos prescindir del espacio, pero no así del tiempo, pues los números suponen la sucesión temporal. Por tanto, podemos afirmar que estas explicaciones basadas en desarrollos de lógica y geometría posteriores a los tiempos de Kant tampoco pueden prescindir de la intuición sensible al momento de dar cuenta de la distinción entre la derecha y la izquierda.

En otra línea de lectura, esta apelación a la intuición puede ser interpretada en términos de un recurso a la *ostensión*, la cual implica no tanto una referencia a la intuición sino a la comparación⁵⁷. Pareciera pues, que *la derecha* o *la izquierda* solo pueden ser señaladas en último término mediante una comparación ostensiva. Si bien es posible expresar la diferencia entre la izquierda y la derecha de manera conceptual (*e.g.* como una distinción entre coordenadas positivas y negativas), el sentido de esta conceptualización reposa en última instancia sobre una comparación que solo puede ser *ostentada* de manera intuitiva. Para comprender esta referencia necesaria a la *ostensión intuitiva* podemos pensar en otro caso que reposa sobre comparaciones intuitivas, a saber, las unidades de medida. Supongamos que en otro planeta existe una civilización igual a la nuestra, con la única diferencia de que tal civilización utiliza una unidad de medida llamada “pulgada” mientras que nosotros utilizamos una unidad de medida denominada “centímetro”⁵⁸. Podríamos comprender el significado de una “pulgada” en términos meramente conceptuales diciendo que una pulgada es la décima parte de un centímetro, pero dicha afirmación solo es inteligible si ya sabemos lo que es un centímetro. Si a su vez pretendemos definir un centímetro por referencia al “metro” ello supone que ya sabemos intuitivamente lo que es un metro. Es decir, podríamos proseguir al infinito, explicando una unidad de medida por su equivalencia con otra, sin comprender efectivamente qué es una pulgada, un metro o un centímetro. Es por ello que Kant mismo afirma en el § 26 de la KU que toda medición matemática reposa en última instancia en una medición estética (intuitiva)⁵⁹. Es decir, en algún momento debe quedar establecido intuitivamente “esto es un metro”, lo cual solo puede ser señalado ostensivamente mediante la referencia a un objeto que

⁵⁷ Cfr. Rusnock, P. y George, R. (1995: 276).

⁵⁸ Tomamos esta analogía con las unidades de medida de Rusnock, P. y George, R. (1995: 276).

⁵⁹ Nos ocupamos con mayor detenimiento de esta cuestión en nuestro análisis de lo sublime matemático desarrollado en el Capítulo 6 del presente estudio.

aparece intuitivamente y a partir de allí serán posibles las comparaciones conceptuales a fin de comprender otras unidades de medida. En suma, así como la comprensión cabal de una unidad de medida reposa en última instancia en una ostensión intuitiva, de manera análoga la distinción entre la derecha y la izquierda así como de las restantes direcciones del espacio (arriba/abajo; delante/ detrás) reposan en última instancia en la ostensión intuitiva, mediante la cual se indica “esto es la derecha” y a partir de allí sería posible comprender conceptualmente (sobre la base de esta referencia intuitiva) las restantes direcciones en el espacio. Al subrayar este recurso a la intuición, Kant estaría expresando su creencia en la sólida fundación no conceptual de la geometría, a diferencia de lo que habría sucedido con ciertos desarrollos filosóficos que pretendían fundarse únicamente sobre una base conceptual (piénsese por ejemplo, en los desarrollos medulares de la metafísica leibniziana)⁶⁰.

La segunda pregunta que habíamos formulado —íntimamente vinculada con la anterior— es la siguiente: *¿Por qué puedo determinar mi mano derecha como tal, solo si la vinculo intuitivamente con mi mano izquierda —es decir— con su contrapartida incongruente?* Kant sostiene que solo podemos orientarnos en el espacio, en virtud de un sentimiento *subjetivo* que nos permite diferenciar —con anterioridad a la experiencia efectiva— los dos lados de nuestro cuerpo: la izquierda y la derecha. Solo soy consciente del carácter *derecho* de mi mano, porque se contrapone al carácter izquierdo de la otra mano. Podrían pensarse casos particulares en los cuales un sujeto carece de una mano. En tal caso, el argumento kantiano no pierde valor, pues lo único que necesito es ser capaz de distinguir dos lados opuestos en el cuerpo propio, a partir de los cuales sea posible la orientación. El argumento de las contrapartidas incongruentes nos señala que solo podemos distinguir un movimiento que va hacia la izquierda de un movimiento que va hacia la derecha, en virtud de que poseemos un sentimiento que traza una distinción originaria entre un lado derecho, que se define a sí mismo por oposición a un lado izquierdo en nuestro propio cuerpo.

En torno a esta tesis que afirma el carácter *a priori* de la distinción entre la derecha y la izquierda —fundándola en un sentimiento subjetivo que toma en consideración la división de nuestro cuerpo en dos lados— podría objetarse que se trata de una distinción empírica que a su vez supone la conciencia empírica mediante

⁶⁰ Cfr. Rusnock, P. y George, R. (1995: 277).

la cual distinguimos nuestra mano derecha de nuestra mano izquierda. La respuesta a esta objeción exige que brindemos una interpretación acerca de lo que entendemos por “*a priori*” y su vínculo con lo empírico. Para ello será necesario que reflexionemos en torno a algunas ideas planteadas por Kant en el § 1 de la “Estética trascendental”. El objetivo último de nuestra revisión de estos textos consistirá en ofrecer una interpretación según la cual una representación *a priori* solo posee significación trascendental (es decir, es una condición de posibilidad de la experiencia) en la medida en que poseemos experiencia y en tal medida, se trata de una forma inherente a todo lo empírico. Es decir, según nuestra interpretación una representación puede ser *a priori* en sentido trascendental solo en la medida en que es una forma de lo empírico. El § 1 de la KrV comienza con las siguientes afirmaciones:

Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella [manera] por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la *intuición*. Ésta, empero, solo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez, solo es posible —al menos para nosotros, los humanos— en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera. (KrV, A 19/ B 33)

Nos interesa comenzar con este pasaje, puesto que allí queda señalado explícitamente que la intuición *solo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado*, lo cual constituye una afirmación a favor de nuestra lectura según la cual lo *a priori* kantiano solo posee sentido como una forma de algo empírico que nos es dado. A esto se agrega que para nosotros los humanos, el objeto debe afectarnos de cierta manera si es que hemos de tener tal intuición. Es decir, Kant parece estar anticipando que el objeto sólo puede sernos dado de una manera determinada, a saber: espacio-temporalmente. Así pues, poseemos intuición solo en la medida en que un objeto nos es dado, lo cual ocurre —para los humanos— de una cierta manera —adoptando la forma del tiempo y del espacio— y no de otra.

Esta tesis según la cual el objeto debe ser dado y solo puede ser dado de cierta manera nos conduce a la distinción entre *materia* y *forma* del fenómeno:

[...] la materia de todo fenómeno nos es dada, ciertamente, solo *a posteriori*, pero la forma de todos ellos debe estar presta *a priori* en la mente, y por eso *debe poder ser considerada aparte de toda sensación*. (KrV, A 20/ B 34)⁶¹

Aquí queda señalado explícitamente que la materia del fenómeno nos es dada *a posteriori*, es decir, constituye una representación empírica. En cuanto a la forma, se nos indica que ella constituye una representación *a priori*, y por tal motivo *debe poder ser considerada aparte de toda sensación*. Nos interesa destacar de este pasaje, la idea según la cual la forma del fenómeno (en tanto representación *a priori*) *debe poder ser considerada con independencia de la sensación*, pero ello no implica necesariamente que esta representación *a priori* pierda su carácter *a priori* si es considerada en vínculo con la sensación —la cual siempre es *a posteriori* o empírica—. Así pues la argumentación kantiana parece ser compatible con los siguientes enunciados:

- 1) *una representación a priori debe poder ser considerada con independencia de la sensación;*
- 2) *una representación a priori puede ser hallada en el análisis de una representación empírica, siendo en tal caso necesario que se haga abstracción de aquellas notas de la representación que provienen de la sensación, a fin de quedarnos solamente con aquellas notas que constituyen los aspectos formales de la representación.*

Esta interpretación parece quedar corroborada gracias al siguiente pasaje:

[...] cuando separo de la representación de un cuerpo aquello que el entendimiento piensa en ella, como la substancia, la fuerza, la divisibilidad, etc., e igualmente, lo que en ella pertenece a la sensación, como la impenetrabilidad, la dureza, el color, etc., me queda todavía de esta intuición empírica, algo, a saber, la extensión y la figura. Éstas pertenecen a la intuición pura, la que, como una mera forma de la sensibilidad, ocurre *a priori* en la mente, incluso sin un objeto efectivamente real de los sentidos o de la sensación. (KrV, A 20/B 35 – A 21/B 35)

⁶¹ El subrayado es propio.

Esta metodología consistente en aislar una representación, separando lo que pertenece al entendimiento y a la sensación a fin de obtener una representación sensible *a priori* es confirmada de manera explícita por las declaraciones finales del §1:

En la estética trascendental, pues, en primer lugar *aislaremos* la sensibilidad, separando todo lo que el entendimiento piensa con sus conceptos en ella, para que no quede nada más que la intuición empírica. En segundo lugar separaremos de ésta, todavía, todo lo que pertenece a la sensación, para que no quede nada más que intuición pura y la mera forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad puede suministrar *a priori*. (KrV, A 22/B 36).

A estas observaciones podemos agregar que el espacio (así como el tiempo o el yo de la apercepción trascendental) si bien constituyen representaciones *a priori*, ello no significa que sean innatas. Es cierto que el espacio kantiano aquí tematizado no *depende* de los datos sensibles —lo cual implicaría una suerte de retorno al espacio leibniziano—. Sin embargo, se trata de una representación que *supone* tales datos empíricos, pues solo podemos tomar conciencia de la forma pura de nuestra receptividad (el espacio) en la medida en que nuestra sensibilidad es puesta en acción, pues tal como es señalado por Kant hacia el final de la “Análítica de los principios”: “Si la luz no ha sido dada a los sentidos, uno no se puede representar tampoco las tinieblas; y si no han sido percibidos entes extensos, uno no puede representarse espacio alguno” (KrV, A 292/B 349).⁶²

Ahora bien, este acto de separar de un cuerpo aquellas representaciones provenientes de la sensación así como aquello que es pensado por el entendimiento puede aplicarse al caso de las contrapartidas incongruentes. Es decir, podemos partir de una representación empírica de nuestro cuerpo —con toda la carga de sensaciones que ello implica— y mediante actos de abstracción llegar a un núcleo de representaciones meramente formales, es decir, a la distinción entre la izquierda y la derecha. Si bien la representación que poseíamos al comienzo del análisis es empírica —por ejemplo, tengo una representación según la cual mi mano derecha es más fuerte

⁶² Sobre esta cuestión cfr. Torreti, R. (1980: 181)

y más hábil que mi mano izquierda— la conciencia de que una mano sea derecha y la otra izquierda subsiste tras eliminar los aspectos empíricos y es lo que me permite poseer experiencia externa, siendo de ese modo capaz de orientarme en el espacio. Así pues, si separo de la representación empírica de mi cuerpo lo que pertenece a la sensación y lo que es pensado por medio del entendimiento, me queda todavía algo a saber: la extensión, la figura y *la dirección*. En el pasaje de la KrV que recién hemos citado se habla de *un cuerpo* (no necesariamente del cuerpo propio) y lo que queda de esa representación empírica como perteneciente a la intuición pura es la extensión y la figura. Aquí hemos agregado la nota de la *dirección*, puesto que el cuerpo particular que comenzamos a analizar es el cuerpo propio, el cual se caracteriza por poseer en sí mismo contrapartes incongruentes implicando con ello la distinción meramente formal entre la derecha y la izquierda. Por tanto, que la distinción originaria y *a priori* entre la derecha y la izquierda tome como punto de partida del análisis una representación empírica, no constituye una objeción contra la tesis que afirma el carácter *a priori* de dicha distinción. A su vez, este conocimiento *a priori* según el cual no solo mi mano sino cualquier otro objeto se halla o bien a la izquierda o bien a la derecha posee significación en la medida en que se trata de un rasgo formal inherente a todo lo empírico. Sin experiencia no se activarían pues las formas *a priori* de nuestra sensibilidad así como tampoco el sentimiento originario que nos permite distinguir la derecha de la izquierda. A su vez, la experiencia solo es posible porque adopta *a priori* éstas características formales —al menos para nosotros los humanos—.

Finalmente, nuestra tercera pregunta pendiente se formula en los siguientes términos: *¿En qué sentido la paradoja de las contrapartidas incongruentes es un argumento a favor del carácter ideal trascendental del espacio?* La tesis kantiana de la idealidad trascendental del espacio nos señala que éste es una forma pura de nuestra sensibilidad, gracias a la cual podemos tener *experiencia externa*. Ahora bien, dado que poseer experiencia externa implica la posibilidad de determinar la situación (*Lage*) de los objetos en el espacio y tal posibilidad supone la capacidad subjetiva de orientarnos en el espacio, distinguiendo diferentes direcciones, se sigue que el planteo de la paradoja de las contrapartidas incongruentes es un argumento a favor de la idealidad trascendental del espacio. Solo poseemos experiencia espacial, porque estamos dotados de cierta conciencia que implica una división *a priori* de nuestro

cuerpo en dos lados —uno derecho y otro izquierdo—. Así pues, solo podemos afirmar que un objeto se encuentra a la derecha de otro, si subrayamos que tal aparecer sensible de los objetos remite a *nuestra* constitución subjetiva, sin que ello pertenezca a las cosas en sí mismas. Dicho en otros términos, la distinción entre la izquierda y la derecha revela características internas de las contrapartidas incongruentes que se fundan en nuestra manera subjetiva de intuir las y no en supuestas características de las cosas tal como son en sí mismas, con independencia de su relación con las formas de nuestra sensibilidad. Si la diferencia entre la mano derecha y la izquierda remitiera a características de las cosas en sí, la diferencia entre ambas debería poder ser explicada mediante un uso del entendimiento que se abstraiga de las condiciones sensibles. Por el contrario, Kant subraya que solo podemos dar cuenta de la diferencia entre la derecha y la izquierda si recurrimos a la intuición sensible. Creemos que estos son los motivos por los cuales Kant afirma que el fenómeno de las contrapartidas incongruentes constituye un argumento a favor de la idealidad trascendental del espacio.⁶³

Ahora bien, según nuestra interpretación el cuerpo propio se revela como una condición formal⁶⁴ sin la cual nuestra forma *a priori* de la intuición externa no sería tal como de hecho es. Esto abre profundos interrogantes acerca del estatuto de la propia corporalidad en el marco del criticismo kantiano. Si bien es innegable que nuestro cuerpo es en cierta medida un objeto empírico que supone las formas *a priori* de la sensibilidad humana y sólo gracias a ello puede ser un objeto de estudio, por ejemplo, de la anatomía, el mismo cuerpo humano (propio) parece cumplir un rol constitutivo de la experiencia, sin el cual esta última no sería posible. Dicho en otros términos, el tratamiento kantiano de la paradoja de las contrapartidas incongruentes sugiere que nuestro cuerpo, tal como lo experimentamos en primera persona posee un carácter especial que lo diferencia radicalmente de los restantes objetos empíricos. Kant no lo

⁶³ En un interesante artículo, H. Robinson ha señalado que el análisis kantiano de las contrapartidas incongruentes durante el período crítico constituye un modo de refutación del idealismo problemático cartesiano. Ello es así, puesto que al sostener que las contrapartidas incongruentes constituyen un argumento a favor del idealismo trascendental del espacio, ello implica necesariamente un argumento contra la realidad trascendental del espacio y por tanto, contra el idealismo empírico que pone en duda la existencia de objetos en el espacio. Cfr. Robinson, H. (1981: 391-397). En el capítulo 3 del presente estudio analizamos brevemente la problemática de la refutación del idealismo.

⁶⁴ Recuérdese que estamos en el plano de la conciencia *a priori* del cuerpo propio —por contraposición a la conciencia empírica del cuerpo propio—. Mientras que la primera es una condición formal, la segunda es una condición material de la experiencia posible.

afirma explícitamente, pero la intuición pura del espacio parece suponer como premisa tácita un sentimiento de origen subjetivo que arraiga en *nuestra* constitución corporal. Por tanto, la capacidad para distinguir dos lados en nuestro cuerpo parece fundar la orientación de los restantes objetos espaciales de una manera determinada.

Ahora bien, podría objetarse que la resolución del problema de las contrapartidas incongruentes no implica necesariamente una referencia a la idealidad trascendental del espacio, sino que puede ser compatible con otras concepciones. De hecho, como ya hemos visto, en el año 1768 Kant ofrecía una solución de la paradoja apelando a una concepción del espacio de corte newtoniano⁶⁵. Hemos visto que desde esta perspectiva, el espacio poseería una realidad independiente e incluso una orientación, posibilitando la ubicación de cosas que en sí mismas se encuentran a la izquierda o a la derecha, gracias a su referencia al espacio absoluto (el cual, se presupone que *ya* posee orientación, independientemente de las relaciones que los objetos entablan entre sí). P. Rusnock y R. George sugieren que el método utilizado entonces por Kant consistía en realizar una *reductio ad absurdum* de la teoría del espacio leibniziana, siendo en el año 1768 la concepción newtoniana del espacio absoluto la única alternativa que le permitía a Kant explicar el problema de las contrapartidas incongruentes. Así pues, la resolución de la paradoja de las contrapartidas incongruentes mediante una apelación al espacio absoluto de Newton habría sido en el año 1768 un recurso a la *mejor explicación*, puesto que Kant no contaba aún con su teoría acerca del espacio como forma de la sensibilidad⁶⁶.

Ahora bien, aun aceptando esta interpretación del ensayo de 1768 como un argumento según la *mejor explicación*, debemos recordar el fenómeno de las contrapartidas incongruentes no constituye (a pesar de las pretensiones kantianas en 1768) una prueba de la realidad absoluta del espacio y como hemos visto, solo se llega a esta concepción mediante una *petición de principio*. Es decir, el texto de 1768 solo subraya que si queremos explicar la incongruencia debemos referir los cuerpos a los lados de nuestro cuerpo, pero no encontramos una prueba bien fundada de la orientación de nuestro cuerpo en el espacio absoluto de Newton. Dicho en otros términos, la teoría newtoniana constituye una *mejor explicación* que la teoría

⁶⁵ Cfr. AA II: 379 y ss.

⁶⁶ Cfr. Rusnock, P. y George, R. (1995: 269).

leibniziana, en la medida en que subraya el carácter absoluto del espacio, pero fracasa al explicar este carácter en términos metafísicos. A partir de 1770, Kant retomará esta explicación de las contrapartidas incongruentes apelando a una concepción absolutista del espacio, pero no por ello metafísica, sino concibiendo al espacio como una forma de nuestra sensibilidad.

Por estos motivos, consideramos que el fenómeno de las contrapartidas incongruentes constituye una prueba a favor de la idealidad trascendental del espacio. Se trata de la existencia de fenómenos que sólo podrían demostrar de manera falaz la realidad absoluta del espacio, suponiendo lo que debe ser demostrado. Por el contrario, dicha petición de principio se evita si interpretamos el carácter absoluto del espacio como una forma de nuestra sensibilidad, incluyendo en esta última la capacidad *a priori* para orientarnos en el espacio. Por tanto, que las contrapartidas incongruentes constituyan un argumento a favor de la idealidad trascendental del espacio significa que nos hallamos ante fenómenos que sólo pueden ser explicados si suponemos una organización espacial de las cosas que resulta de nuestra manera humana de aprehenderlas, a saber: situadas a la derecha o a la izquierda de nuestro cuerpo —sin que ello implique un conocimiento acerca de lo que las cosas son con independencia de nuestra sensibilidad y por tanto, de los aspectos formales de nuestra corporalidad—⁶⁷.

Hacia el final del apartado anterior habíamos señalado que la intuición pura del espacio, tal como es presentada en la “Estética trascendental” supone como premisa tácita una representación *a priori* de sí como ser espacial. Habíamos señalado que esta representación no debería remitir a las determinaciones empíricas y contingentes de nuestro cuerpo, sino a aquellas características *formales* del cuerpo propio que lo sitúan en un plano *a priori*, como condición de posibilidad de la experiencia externa. Gracias a nuestro recorrido a través de la problemática de las contrapartidas incongruentes durante el período crítico del pensamiento de Kant, podemos afirmar que aquello que

⁶⁷ H. Robinson sostiene que a pesar de los cambios en la concepción del espacio, el rol desempeñado por la propia corporalidad ya era crucial en el ensayo de 1768. Cfr. Robinson, H. (1981: 396). Si bien estamos de acuerdo con ello, creemos que hay diferencias en cuanto al modo de concebir tal corporalidad, pues mientras que en 1768 la derecha y la izquierda del propio cuerpo remitían a aspectos realistas que señalarían el carácter derecho de mi mano como algo en sí, a partir de 1770 que mi mano derecha sea tal no es una propiedad que le pertenece a mi mano en sí misma, sino que depende de una forma *a priori* meramente subjetiva mediante la cual organizo las representaciones en el espacio y las situó o bien a la derecha o bien a la izquierda.

caracteriza a la representación *a priori* del cuerpo propio debe ser comprendido como la capacidad que tenemos para orientarnos en el espacio a partir de la división de nuestro cuerpo en dos lados. Es cierto que podemos agregar otras características a esta conciencia *a priori* del cuerpo propio (e.g.: extensión, impenetrabilidad, interconexión con otros cuerpos, movimiento). Pero estas últimas propiedades también caracterizan a los restantes cuerpos (no propios e incluso no humanos) —en la medida en que son fenómenos espaciales— mientras que la capacidad para orientarse gracias a la división de sí mismo en dos lados es el rasgo distintivo que caracteriza *a priori* al *cuerpo propio* en comparación con otros cuerpos. Esto no significa que se trate del único rasgo de nuestra conciencia *a priori* del cuerpo propio que permite distinguirlo de otros cuerpos, pues como quedará establecido a lo largo de esta investigación, es posible exhibir otras propiedades del cuerpo propio en el análisis de su representación *a priori*.

2.4. La simultaneidad empírica entre el yo espacial y los objetos en el marco de la “Tercera Analogía de la experiencia”.

Expresado en términos generales, las analogías de la experiencia son —siguiendo la formulación de la primera edición de la KrV— reglas *a priori* sin las cuales, las relaciones entre los fenómenos no podrían ser determinadas en un tiempo unitario y objetivo. La edición B, expresa esta idea apelando al contraste entre *percepciones* y *experiencia*, señalando que esta última sólo es posible mediante la representación de una conexión necesaria de las percepciones⁶⁸. Dejando de lado las diferencias entre ambas ediciones de la KrV, podemos afirmar que las analogías de la experiencia expresan principios bajo los cuales es posible situar los fenómenos en un tiempo objetivo, constituyendo de ese modo la experiencia.⁶⁹

En matemáticas, las analogías expresan relaciones cuantitativas de igualdad. Así pues, que “ $1/2 = 2/4$ ” constituye un ejemplo de analogía matemática. En esta ciencia, las analogías son constitutivas, pues si tomamos el ejemplo anterior, a partir de tres miembros dados podemos deducir cuál es el miembro faltante. Por el contrario, en filosofía las analogías expresan relaciones cualitativas y no permiten deducir cuál es el

⁶⁸ Cfr. KrV, A 176/B 218.

⁶⁹ Sobre esta cuestión cfr. Thöle, B. (1998: 269-270).

miembro faltante de una relación. Así, por ejemplo, la segunda analogía de la experiencia nos dice que la relación según la cual para cada cambio hay un evento previo vinculado con ese cambio, es análoga a la relación que una causa tiene con su efecto. Podríamos formular esta analogía del siguiente modo “causa/efecto = evento anterior/ cambio”, es decir, la relación entre causa y efecto es análoga a la que existe entre un evento y un cambio que sucede con posterioridad a tal evento⁷⁰. Ahora bien, si contamos con un efecto dado no sabemos *a priori* cuál es su causa. El esquema de la categoría correspondiente sólo nos dice como buscar en la experiencia dicha causa: un evento es la causa de un cambio dado si para eventos de un determinado tipo se siguen regularmente cambios del tipo cuya causa estamos investigando⁷¹. Dicho en otros términos, dada una causa sabemos *a priori* que implica un efecto, pero no sabemos *a priori* cuál es ese efecto determinado, pues éste deberá ser buscado empíricamente. De allí, que las analogías de la experiencia sean principios meramente regulativos que nos permiten anticipar bajo que relaciones temporales se hallan necesariamente todos los fenómenos a fin de constituir un tiempo objetivo, pero no nos permiten deducir *a priori* cuáles son los fenómenos que se encontrarán regulados por dichos principios.

En la “Tercera analogía de la experiencia” Kant formula una regla que indica cómo se hallan enlazadas las percepciones en lo que respecta al modo temporal de la simultaneidad. En este contexto es formulado el principio de la simultaneidad (*Zugleichsein*), según el cual “Todas las substancias, en la medida en que pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca.” (KrV, B 256)⁷². El objetivo principal perseguido por Kant en el desarrollo de esta analogía

⁷⁰ Esto no significa que la causa sea necesariamente anterior al efecto, pues Kant contempla la posibilidad de causas y efectos que acontecen de manera simultánea. Lo importante aquí es la idea según la cual, siempre que hay un cambio, debemos reconocer la existencia de una sucesión de estados diferentes gracias a la cual podemos hablar efectivamente de un cambio. Kant trata esta cuestión en el marco de la segunda analogía de la experiencia (véase particularmente: KrV, A 194/ B 239). Sobre esta cuestión cfr. Melnick, A. (1974: 100).

⁷¹ Sobre esta cuestión cfr. Thöle, B. (1998: 274-275).

⁷² En la primera edición de la KrV, el principio de la tercera analogía es formulado de la siguiente manera: “Todas las sustancias en la medida en que son simultáneas, están en integral comunidad (es decir, acción recíproca entre ellas)” (KrV, A 211). G. Franzwa señala que la referencia al espacio presente en la segunda edición, subraya el abandono de cierta postura “subjetivista” —según la cual se le habría otorgado una primacía al sentido interno por sobre el externo—. Cfr. Franzwa, G. (1978: 149-159).

consiste en señalar que el concepto puro de acción recíproca es el que permite que percibamos los fenómenos en el espacio como simultáneos de manera objetiva.

Kant señala que las cosas son simultáneas cuando la percepción de una puede seguir a la percepción de la otra y viceversa. Por ejemplo, podemos percibir primero la luna y después la tierra, o inversamente, primero la tierra y después la luna. Ello es posible porque la tierra y la luna existen simultáneamente⁷³. Esta reversibilidad en el orden de las percepciones no es posible en aquellos fenómenos que sólo pueden ser percibidos de manera sucesiva. Así pues, la reversibilidad en el orden de las percepciones constituye un criterio subjetivo gracias al cual identificamos objetos simultáneos. Ahora bien, el siguiente es un ejemplo —ofrecido por Kant— de fenómenos que sólo pueden ser sucesivos y jamás simultáneos:

Veo p. ej. un barco que desciende la corriente. Mi percepción de su posición más abajo, sigue a la percepción de la posición del barco más arriba en el curso del río; y es imposible que en la aprehensión de este fenómeno el barco sea percibido primero más abajo, y después más arriba en el curso de la corriente. Por consiguiente, el orden en la sucesión de las percepciones en la aprehensión está aquí determinado, y esta última está ligada a él. (KrV, A 192/ B 237)

Es decir, las diferentes posiciones del barco en el curso del río señalan su existencia en distintos momentos del tiempo, siendo imposible que el barco sea percibido primero más abajo y luego más arriba en el curso de la corriente. Es decir, nos encontramos ante la aprehensión de un fenómeno, en el cual no es posible revertir el orden de las percepciones. En el ejemplo del barco, hay algo en el orden de las representaciones que parece provenir de la constitución del objeto y se presenta necesariamente de manera sucesiva.

Por el contrario, la simultaneidad es definida como “[...] la existencia de lo múltiple en el mismo tiempo.” (KrV, B 257). La estrategia argumentativa de Kant para demostrar la objetividad de aquello cuya existencia es juzgada como simultánea

⁷³ A. Melnick subraya que la ley gravitacional de Newton constituye quizás el ejemplo paradigmático que permitiría ilustrar lo que Kant denomina interacción mutua en el contexto de la tercera analogía. La ley gravitacional explicaría como ciertos fenómenos (en este caso, cuerpos) interactúan conforme a una ley. Cfr. Melnick, A. (1974: 102).

consistirá en descartar diferentes vías alternativas de fundamentación, para finalmente establecer la necesidad del uso de la categoría de comunidad o acción recíproca.

En primer lugar, Kant señala que esta existencia de cosas simultáneas no puede ser inferida a partir de la supuesta percepción del tiempo. Es decir, no podemos percibir un momento puntual del tiempo para luego inferir que hay dos cosas que coexisten en ese mismo punto temporal, pues el tiempo en sí mismo no es un objeto de la percepción posible. Dentro del marco conceptual desarrollado en la KrV, ello se puede explicar de la siguiente manera: el tiempo es una intuición pura y en tanto tal es ajeno a la sensación —la cual siempre es empírica y contingente—. Ahora bien, dado que sin sensación no es posible percepción alguna, el tiempo no es algo que pueda ser percibido.

Por otro lado, la síntesis de la imaginación en la aprehensión avanza indefinidamente de manera sucesiva captando un elemento después de otro y puede proseguir así al infinito. Es decir, la síntesis de la imaginación en la aprehensión sólo puede presentarnos una multiplicidad de manera sucesiva y jamás de forma simultánea. Si volvemos al ejemplo que Kant mismo ofrece según el cual podemos percibir primero la tierra y luego la luna, o a la inversa, primero la luna y luego la tierra, nos encontramos con la siguiente situación: la síntesis de la imaginación en la aprehensión, por sí misma, no nos permite inferir con objetividad el carácter simultáneo de la tierra y la luna, sino tan sólo que la percepción de la luna está en el sujeto cuando no está la percepción de la tierra y a la inversa. Kant parece sugerirnos aquí que la indiferencia en el orden de las percepciones solo nos otorga un criterio subjetivo para reconocer fenómenos que existen en un mismo tiempo. A diferencia de lo que sucedía con el ejemplo del barco, hay representaciones de objetos, en los cuales es posible revertir el orden de las percepciones (*e.g.* la tierra y la luna), siendo esta posibilidad un indicio acerca de la simultaneidad de los objetos percibidos. Pero en sí misma, la reversibilidad del orden de nuestras percepciones no nos permite fundamentar la objetividad de un orden simultáneo de objetos. Parece quedar sugerida la idea según la cual sería posible que hablemos de una simultaneidad meramente subjetiva, sin que ello nos habilite a afirmar la objetividad de tal orden temporal. Ello sería posible en la medida en que es posible tener representaciones que

sean el producto de nuestra fantasía. Imaginemos una situación compuesta por dos representaciones: una estatua y un árbol. Puedo percibir primero la estatua y luego el árbol e inmediatamente invertir el orden y percibir primero el árbol y luego la estatua. Dado que tanto la estatua como el árbol pueden ser el producto de una alucinación, la simultaneidad entre ellos sólo tiene validez para mi conciencia meramente subjetiva, siendo así ilegítimo afirmar la coexistencia o simultaneidad objetiva si se toma como único fundamento la reversibilidad en el orden de mis percepciones. Así pues, la conciencia que opera con fines cognitivos parece ser incapaz de garantizar mediante la mera síntesis de la imaginación —desligada del influjo del entendimiento— la multiplicidad que coexiste *objetivamente* en un mismo instante, es decir, la simultaneidad⁷⁴.

Tras señalar que el tiempo en sí mismo no puede ser intuido, dado que no es un objeto de la percepción y que la síntesis de la imaginación en la aprehensión no es suficiente para afirmar la simultaneidad de los objetos, Kant señala que se requiere un concepto puro del entendimiento para representarnos la simultaneidad como objetiva. Dicho concepto es el de comunidad o acción recíproca: éste afirma la relación de las sustancias, en la cual A posee determinaciones cuyo fundamento está contenido en B, mientras que B posee determinaciones cuyo fundamento está contenido en A. Así pues, “[...] la simultaneidad de las sustancias en el espacio no puede conocerse en la experiencia de otra manera que bajo la presuposición de una acción recíproca de las unas sobre las otras [...]” (KrV, B 258). Lo único que garantiza la existencia en un mismo tiempo objetivo de los elementos A y B es el influjo causal recíproco entre ambos elementos, de modo tal que el lugar en el tiempo de A está determinado por la acción causal de B, y a la inversa. Sólo cuando ambos fenómenos contienen en sí la causalidad de ciertas determinaciones del otro fenómeno, podemos afirmar que ellos se hallan en una relación de simultaneidad. Kant señala que estos fenómenos se hallan en comunidad dinámica, ya sea de manera inmediata o mediata. Nos hallamos así ante

⁷⁴ Es cierto que una lectura global acerca del rol asignado a la imaginación en la *KrV* permite comprender que esta facultad no es sino el entendimiento dirigido hacia lo sensible. Cfr. Caimi, M. (2010: 217-226) Sin embargo, considero que es posible analizar las insuficiencias *cognoscitivas* del operar de la imaginación si se hace abstracción de su vínculo con el entendimiento.

una comunidad real⁷⁵ sin la cual los fenómenos en el espacio se hallarían totalmente dispersos entre sí y no podrían constituir una experiencia.

En suma, a partir del análisis de la “Tercera analogía de la experiencia” es posible concluir lo siguiente: por un lado, la simultaneidad no puede ser *percibida* directamente, pues aquello que percibimos adopta *a priori* la forma sucesiva del tiempo, siendo en algunos casos posible invertir el orden de las percepciones. Si bien esta última posibilidad implica una conciencia meramente subjetiva de representaciones simultáneas, no implica necesariamente la objetividad de la coexistencia de tales representaciones. Por otro lado, en el esquema kantiano el tiempo absoluto no es objeto de una percepción posible con el cual puedan compararse los fenómenos a fin de establecer el lugar que tales objetos ocupan en el flujo del tiempo.

Hemos visto que para determinar con objetividad el carácter simultáneo de los fenómenos es necesario que intervenga el concepto de comunidad o acción causal recíproca. A partir de lo expuesto puede señalarse que mientras la categoría de comunidad es el concepto puro gracias al cual los objetos se hallan en relaciones recíprocas de causalidad, la simultaneidad se define como el modo del tiempo según el cual dos o más determinaciones de los objetos existen en un mismo tiempo ocupando diferentes posiciones en el espacio⁷⁶. De este modo, sabemos que si ciertas determinaciones de los fenómenos mantienen entre sí relaciones causales recíprocas, estas determinaciones se hallan objetivamente en un mismo tiempo, es decir, son simultáneas.

Ahora bien, en el marco de la “Tercera analogía de la experiencia” encontramos un llamativo pasaje, en el cual es sugerida la simultaneidad entre nuestro cuerpo y los restantes cuerpos del mundo:

⁷⁵ Kant distingue la comunidad real (*commercium*) de la comunidad local (*communio*), la primera implica influjos causales recíprocos, mientras que la segunda parece aludir a la mera coexistencia espacial — haciendo abstracción de la aplicación de la categoría de comunidad o acción recíproca—. También nos habla Kant de la comunidad (*communio*) subjetiva de la apercepción, en la medida en que los fenómenos están contenidos en nuestra mente. Asimismo, se introduce el concepto de compuesto (*compositum reale*) según el cual los fenómenos se hallan unos fuera de otros pero en conexión. No me ocuparé de analizar estas distinciones dado que tal estudio excede los objetivos del presente trabajo.

⁷⁶ M. Morrison señala que la comunidad de objetos no sería posible sin presuponer relaciones espaciales entre los mismos. Dicho en otros términos, es el espacio unificado lo que nos permite concebir eventos simultáneos o sustancias coexistentes. Cfr. Morrison, M. (1998: 257-277).

Es fácil notar, en nuestras experiencias, que sólo los influjos continuos en todos los lugares del espacio pueden dirigir nuestro sentido de un objeto al otro; que la luz, que juega entre nuestro ojo y los cuerpos del mundo, pone en obra una comunidad mediata entre nosotros y ellos, y así demuestra la simultaneidad de los últimos; que no podemos mudar empíricamente ningún lugar (percibir esa mudanza) sin que por todas partes la materia nos haga posible la percepción de nuestro lugar; y [que] ella sólo por medio de su recíproco influjo puede exhibir (aunque sólo mediatamente) su simultaneidad, y mediante ello, la coexistencia de ellos, hasta los más remotos objetos. (KrV, A 213/ B 260)

Es cierto que aquí no es mencionada de manera explícita la simultaneidad entre nuestro cuerpo y los restantes cuerpos del mundo. Sin embargo, dicha simultaneidad puede ser inferida a partir de la afirmación según la cual la luz que media entre los cuerpos del mundo y nuestro ojo, revela una comunidad mediata entre ambos, es decir, entre los cuerpos del mundo y nosotros. Que la materia de los objetos simultáneos entre sí manifieste de manera indirecta la comunidad entre nosotros como seres corpóreos y dichos objetos puede explicarse mediante el siguiente ejemplo: si en un tiempo 1 me hallo a la derecha de una *silla roja* y a la izquierda de una *silla negra* y en un momento 2 intercambio las posiciones de las sillas, entonces me encontraré a la derecha de la *silla negra* y a la izquierda de la *silla roja*. Es decir, la mudanza de los objetos simultáneos revela de manera mediata la simultaneidad entre ellos y mi propio cuerpo, pues no puedo introducir una mudanza entre los objetos exteriores sin que sea al menos posible la percepción de una mudanza de mi propio cuerpo en relación a dichos objetos.

Si recordamos que la comunidad o acción recíproca que Kant está tratando en este texto es aquella que supone fenómenos que son *percibidos* en el espacio como simultáneos, debemos aceptar que el tipo de subjetividad que aquí entra en comunidad con los cuerpos del mundo debe ser una subjetividad emplazada en el espacio, es decir, una subjetividad arraigada a un cuerpo. Así pues, en el marco de la “Tercera Analogía de la experiencia” se vislumbra la tesis según la cual la simultaneidad entre distintos fenómenos se establece de manera objetiva gracias al concepto de comunidad. Sin embargo, dicha comunidad o causalidad recíproca entre

los objetos es paralela a una comunidad entre los diversos objetos situados empíricamente en el espacio y mi propio cuerpo. Por lo tanto, quedaría establecida de manera objetiva no sólo la simultaneidad *empírica* —es decir, percibida— entre los objetos exteriores a mí, sino además la simultaneidad *empírica* entre los objetos y mi propio cuerpo como magnitud que ocupa un lugar en el espacio⁷⁷. Es significativo que esta alusión a la propia corporalidad aparezca en el marco de la tercera analogía, es decir, en el desarrollo del principio de simultaneidad. Será este mismo modo de la temporalidad el que revelará nuevamente —aunque con mayor complejidad— la presencia de nuestra corporalidad en la reflexión titulada “Acerca del sentido interno”⁷⁸.

2.5. La identidad numérica del cuerpo propio en el marco de los “Paralogismos de la razón pura”.

Según Kant, un paralogismo lógico es aquél que es incorrecto debido a su forma, mientras que un paralogismo trascendental tiene su fundamento en una tendencia de la razón humana e implica una ilusión inevitable, aunque no insoluble⁷⁹. El hecho de que nos hallemos ante una tendencia de la razón humana pone de relieve que Kant no se encuentra discutiendo tan sólo con un sistema filosófico —como puede ser el racionalismo moderno— sino que está señalando una tendencia a cometer este tipo de falacias, intrínseca a la razón humana en tanto tal.

Kant intentará analizar desde el marco de la filosofía trascendental la legitimidad de “[...] una presunta ciencia, construida sobre la única proposición: *Yo pienso [...]*”⁸⁰. Esta pretendida ciencia es la doctrina racional del alma, la cual sólo aspira a tener conocimientos que se derivan del concepto del *Yo*. Si algún elemento empírico de nuestro pensar se mezclara entre los fundamentos de esta supuesta ciencia, nos

⁷⁷ Como puede observarse, el espacio juega un rol central en el argumento de la “Tercera Analogía” en la medida en que la determinación causal recíproca de magnitudes en el espacio sólo puede ser comprendida como una determinación recíproca de posiciones espaciales. M. Morrison señala al respecto que la comunidad de objetos no sería posible sin presuponer relaciones espaciales entre los mismos. Dicho en otros términos, es el espacio unificado lo que nos permite concebir eventos simultáneos o sustancias coexistentes. Véase: Morrison, M. (1998: 257-277)

⁷⁸ En el “Capítulo 4” analizaremos este texto.

⁷⁹ Cfr. Kant, I., KrV (A 341/B 399).

⁸⁰ Kant, I., KrV (A 342/B 400).

hallaríamos ante una doctrina *empírica* del alma —y ya no ante una doctrina *racional*—. En este contexto, Kant afirma que:

*Yo, como ente pensante, soy un objeto del sentido interno y me llamo alma. Aquello que es un objeto de los sentidos externos, se llama cuerpo. Según esto, la expresión: Yo, como ente pensante, significa ya el objeto de la psicología, la que se puede llamar doctrina racional del alma, si no pretendo saber del alma nada más que lo que, independientemente de toda experiencia (que me determina más precisamente e *in concreto*), puede ser inferido de este concepto Yo, en la medida en que él se presenta en todo pensar. (KrV, A 342/B 400).*

En este pasaje queda señalado de manera explícita que el cuerpo, como objeto de los sentidos externos, es uno de los elementos que no puede entremezclarse entre los fundamentos de la psicología racional. El punto de partida de esta supuesta ciencia es la representación “Yo pienso” que acompaña a todo pensar. A partir de este “yo pienso” la psicología racional pretendería extraer conocimientos acerca del alma humana. Aquí analizaremos el “Tercer paralogismo de la personalidad” tal como aparece en la primera edición de la KrV (A 361-366), pues consideramos que allí aparecen elementos que aportan materia para nuestra reflexión en torno al rol desempeñado por el cuerpo propio en la filosofía teórica de Kant.

La estructura argumental del tercer paralogismo es la siguiente:

1) Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos, es, en esa medida, una persona.

2) El alma es algo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí misma en diferentes tiempos.

-Conclusión: El alma es una persona.

Se ha señalado que la primera premisa parece retomar el concepto lockeano de persona tal como aparece desarrollado en el libro II de *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), donde Locke entiende por “persona” un ser dotado de razón e inteligencia, que se considera a sí mismo como idéntico en diferentes tiempos y

lugares. Ahora bien, para Locke la identidad personal no implica la identidad de una sustancia. Contra esta opinión Leibniz sostiene en los *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie preestablie* (1765) que la identidad de la conciencia supone la identidad sustancial del alma concebida como mónada. Si bien Kant no lo menciona, parece estar retomando esta discusión a lo largo del tercer paralogismo, tal como es presentado y discutido en la primera edición de la KrV⁸¹.

Tal como ha sido señalado por K. Ameriks, el punto débil de este paralogismo no radica en su forma lógica. Según este intérprete, aquello que Kant intentará atacar se encuentra en la segunda premisa del argumento: “el alma es algo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí misma en diferentes tiempos”⁸². La estrategia consistirá en sostener que el psicólogo racional confunde la *identidad lógica* del “yo pienso” de la apercepción trascendental que debe poder acompañar a cada una de mis representaciones con la *identidad numérica* de un objeto sustancial que podríamos identificar con el alma y a partir de esta identidad numérica inferir el carácter personal del alma. De allí que podamos afirmar que el objetivo central de la crítica kantiana a este paralogismo es demostrar que estamos incapacitados para afirmar a partir de la mera representación “yo pienso” la personalidad idéntica de sí mismo como alma⁸³. Sin embargo, el texto kantiano presenta un segundo objetivo que parece aludir ya no a demostrar la imposibilidad de identificar el “yo pienso” con un sustrato permanente, sino en señalar que el yo empírico del sentido interno tampoco puede ser identificado con un sustrato permanente. Será este último aspecto el que cobrará relevancia para nuestra investigación, pues en el marco de esta discusión Kant parece señalar que un observador externo sólo puede identificarnos como personas, si considera el aparecer fenoménico de nuestro cuerpo en el espacio. Es decir, en el marco del tercer paralogismo parece quedar sugerido que sólo podemos considerarnos como personas si apelamos al recurso de la propia corporalidad. Así pues, los postulados del criticismo

⁸¹ Cfr. Jáuregui, C. (2008: 136).

⁸² Cfr. Ameriks, K. (2000: 131).

⁸³ Se ha señalado que lo que Kant está discutiendo es la pretensión de la psicología racional de afirmar mediante un mero análisis conceptual la permanencia absoluta (eterna) de un sustrato acerca del cual no poseemos intuición sensible alguna. Es decir, lo que Kant discute es el valor cognitivo de la creencia en una identidad personal *absoluta e incorruptible* —pero no pone en duda el valor cognitivo de otras nociones más laxas de identidad personal, análoga a la identidad que podemos predicar, por ejemplo, de los objetos que nos rodean en la vida cotidiana—. Sobre esta cuestión cfr. Brook, A. (1994: 183).

kantiano sólo permitirían predicar algún tipo de personalidad al yo, si se toma en cuenta el aparecer fenoménico y por tanto empírico del propio cuerpo, quedando con ello desvanecidas las pretensiones de la psicología racional.⁸⁴

Comencemos reconstruyendo el argumento kantiano para negar la posibilidad de atribuirle personalidad al “yo pienso”. En primer lugar, Kant señala que poseemos un criterio para atribuirle identidad numérica a un objeto espacial. El mismo consiste en observar los cambios que un objeto presenta en el transcurso del tiempo y determinar aquello que no cambia —*i.e.* que actúa como una suerte de sustrato material que posibilita los cambios—. Por el contrario, cuando intento conocerme a mí mismo, no encuentro nada que opere a la manera de un sustrato, sino que tan sólo observo un flujo de representaciones que se dan sucesivamente ante el sentido interno, en el cual nada permanece.

Ahora bien, en la medida en que soy consciente del flujo de representaciones, puedo tomar conciencia del “yo pienso” que debe poder acompañar a cada una de estas representaciones. Noto así, que este “yo pienso” en tanto condición formal y universal de toda conciencia es idéntico a sí mismo durante todo el tiempo que soy consciente del flujo de mis representaciones. Para comprender esta identidad del “yo pienso” debemos recordar los conceptos de *unidad analítica* y *unidad sintética* de la apercepción, tal como fueron presentados en el § 16 de la KrV. La unidad analítica de la apercepción es aquella que afirma la identidad consigo mismo del yo que debe poder acompañar a mis representaciones (Yo=Yo). Ahora bien, esta identidad sólo se alcanza en la medida en que el yo unifica diversas representaciones en su propia conciencia. Es el mismo “yo pienso” el que enlaza los diferentes escorzos de un objeto

⁸⁴ Existen diversos puntos de vista en torno a cómo debe ser comprendido ese sustrato permanente que logre dar cuenta de la personalidad en el marco del criticismo kantiano. P. Strawson sostiene que tal sustrato permanente sólo puede ser hallado en referencia al cuerpo propio. Cfr. Strawson, P. (1966: 168). J. Bennett sugiere que lo que Kant está mentando es un sustrato continuo absoluto y que no hay manera de hallarlo (lo cual no constituye un problema para Kant, puesto que se trataría de una mera reliquia de la psicología racional). Cfr. Bennett, J. (1974: 103 y ss.). K. Ameriks señala que si bien Strawson y Bennett interpretan de manera radicalmente opuesta el significado del sustrato que permitiría dar cuenta de la identidad personal, ambos concluyen afirmando (aunque Bennett de manera indirecta) que la identidad personal solo podría ser explicada por referencia a criterios fenoménicos ordinarios (*e.g.* nuestro cuerpo). Asimismo, Ameriks afirma que existe una tercera manera de interpretar la cuestión y consiste en aceptar la búsqueda de un sustrato permanente absoluto y hallarla por una vía racionalista, analizando el concepto del “yo”. Cfr. Ameriks, K. (2000: 138 y ss.). Esta última línea habría sido desarrollada entre otros por D. Henrich, G. Bird y R. P. Wolff, quienes hallan cierta base textual para identificar la identidad lógica del yo de la apercepción trascendental con la identidad real de un sustrato en el tiempo. Cfr. Henrich, D. (1976 :86); Bird, G. (1962: 121); Wolff, R. P. (1963: 107).

que se despliegan ante el sentido interno de manera sucesiva. Ahora bien, dado que el “yo pienso” es una representación puramente intelectual, no se da en el tiempo. De allí que la única vía para atribuirle al “yo pienso” identidad en diferentes tiempos es si se consideran las representaciones que son enlazadas y se reconoce que es el mismo “yo pienso” el que acompaña y enlaza las representaciones que ocupan diversos momentos en el flujo temporal. Es decir, la unidad analítica presupone la unidad sintética de un múltiple que se despliega temporalmente de manera sucesiva, de otro modo el yo trascendental no podría tener conciencia de su identidad consigo mismo en diferentes tiempos. Obsérvese que no estamos afirmando aquí que el “yo pienso” se despliegue temporalmente o tenga algún tipo de duración, sino tan sólo que se trata de una forma que se mantiene idéntica a sí misma cuando consideramos su relación con diversas representaciones que se presentan intuitivamente de manera temporal⁸⁵.

Kant señala contra el psicólogo racional que esta identidad del “yo pienso” consigo mismo en diversos momentos no demuestra la identidad numérica del sujeto concebido como un sustrato real que permanezca a través de los cambios. Es decir, la psicología racional confunde la identidad meramente lógica o formal del yo trascendental con la identidad numérica de un sustrato real. El yo pienso es una condición meramente formal que no implica la identidad sustancial del sujeto. Esto es así en la medida en que la identidad lógica del “yo pienso” que puede expresarse mediante la fórmula “Yo=Yo” alude a una mera identidad formal que es condición de posibilidad de la unidad de la conciencia, señalando con ello que el mismo “yo pienso” debe poder acompañar a todas sus representaciones. Pero esta identidad formal del yo consigo mismo no implica necesariamente una identidad sustancial, pues para ello sería necesario realizar una suerte de objetivación del yo, mediante la cual podamos identificarlo como un sustrato que permanece a los cambios que se dan en él. Ahora bien, este proceso de objetivación del yo como sustrato y sus accidentes supone

⁸⁵ En una línea de interpretación análoga a la que estamos ofreciendo aquí, A. Brook sostiene que la identidad lógica del yo pienso remite a la condición meramente formal que posibilita que las representaciones sean algo para mí, pero tal identidad lógica no dice nada respecto de mi existencia real, locación, permanencia, etc. Asimismo, agrega que el “yo pienso” puede ser interpretado como la *forma* de nuestras representaciones. Así como las representaciones de los sentidos externos adoptan *a priori* la forma del espacio, las representaciones en general adoptan necesariamente la forma del yo, en el sentido de que todas y cada una de las representaciones aparecen como *mías* (en la medida en que el “yo pienso” debe poder acompañarlas). Crf. Brook, A. (1994: 199).

postular un nuevo “yo pienso” que haga posible la conciencia que toma por objeto al yo sustancial permanente con sus respectivos accidentes, generando con ello un regreso al infinito. Kant afirma que debido a esta imposibilidad de objetivar al “yo pienso” debemos inferir que no lo conocemos y que podemos suponer tanto que permanece como un sustrato a través del tiempo, así como también que cambia con cada uno de nuestros pensamientos. Incluso podemos pensar en una transformación constante de este supuesto sujeto-sustancia y en una conservación de cada uno de los pensamientos pertenecientes a los sujetos anteriores, los cuales habrían sido transmitidos a pesar del cambio sustancial —*i.e.* del cambio de la *persona*—. A fin de comprender esto con mayor detalle podríamos revisar un ejemplo introducido por Kant:

Una bola elástica que choca con otra en dirección rectilínea, le comunica a esta todo su movimiento, y por tanto, todo su estado (si sólo se atiende a los lugares en el espacio). Ahora bien, según la analogía con cuerpos tales, suponed sustancias, una de las cuales le infundiese a la otra representaciones juntamente con la conciencia de éstas; entonces se podría pensar toda una serie de ellas, la primera de las cuales comunicase su estado, junto con la conciencia de él, a la segunda; ésta comunicase su propio estado, juntamente con el de la sustancia anterior, a la tercera; y ésta, igualmente, comunicase los estados de todas las precedentes, junto con el suyo propio y la conciencia de [todos] ellos. Así, la última sustancia sería consciente de todos los estados de las que antes de ella fueron alteradas, como si fueran los de ella misma; porque ellos habrían sido transpuestos en ella, junto con la conciencia; y a pesar de ello, no habría sido ella la misma persona en todos estos estados. (KrV, A 363 – A 364, nota)

Vemos así que es al menos posible concebir una transformación de la propia persona sin renunciar a la identidad formal —meramente lógica— del yo trascendental, ni a los pensamientos de cada una de estas personas, los cuales serían transmitidos, junto con la conciencia de ellos —es decir, junto con el “yo pienso”— a las siguientes sustancias (personas). Algunos intérpretes han señalado que este experimento mental demuestra que es posible dar cuenta de la memoria, sin necesidad de postular un yo sustancial idéntico. Dado que la última bola elástica

(sustancia) puede ser consciente de todos los estados pertenecientes a las bolas elásticas precedentes (sustancias anteriores), sería posible dar cuenta de la memoria sin necesidad de suponer un sustrato numéricamente idéntico⁸⁶.

En suma, no podemos conocer nada del “yo pienso” de la apercepción trascendental —si lo conociéramos deberíamos postular otro yo trascendental que haga posible tal conocimiento y así al infinito—. Dado que no conocemos nada de este sujeto meramente formal, podemos suponer tanto que él cambia junto a las representaciones a las cuales acompaña, así como también que subsiste su identidad numérica —pero esto nunca lo sabremos—. Por tanto, Kant concluye que la identidad sustancial de la persona no se sigue de la mera identidad lógica del “yo pienso”.

En el marco del criticismo kantiano, el concepto de identidad personal puede ser conservado, bajo la condición de que no sea usado con intenciones de ampliar nuestros conocimientos, tal como lo pretendía la psicología racional. El concepto de identidad personal sólo podría conservarse como una idea de la razón que permita sistematizar la experiencia al atribuir a un supuesto yo permanente las diversas representaciones empíricas. Pero este yo o alma, acerca de los cuales sería posible *pensar* la identidad personal —es decir, la permanencia sustancial del sujeto— sólo posee un rol *regulativo* que nos permite sistematizar la experiencia, sin constituir él mismo un objeto de conocimiento⁸⁷.

Ahora bien, en la crítica kantiana al tercer paralogismo hallamos una segunda línea argumental, de la cual nos ocuparemos a continuación. Kant introduce la hipótesis de un observador externo que incluso admitiendo la existencia de un yo idéntico que acompaña a cada una de mis representaciones, no puede inferir a partir ello la permanencia objetiva de mi yo, es decir, la permanencia del yo como un sustrato⁸⁸. Ahora bien, dado que el punto de vista del observador externo toma como

⁸⁶ Cfr. Brook, A. (1994: 200).

⁸⁷ M. Baum analiza la distinción entre el yo lógico de la apercepción trascendental y el yo personal que es presupuesto en la discusión del “Tercer Paralogismo” y concluye que si bien este último no puede ser demostrado teóricamente a partir del yo lógico, ello no implica la imposibilidad de *pensar* la autonomía de la persona en un sentido práctico o moral. De este modo, sería posible la postulación de un sujeto personal y libre (que se eleva respecto de las determinaciones del mundo sensible), el cual es imputable por sus acciones. Cfr. Baum, M. (2003: 7-26).

⁸⁸ P. Kitcher sugiere que el observador podría atribuir estados cognitivos a la persona que está siendo observada y de ese modo inferir la existencia de un yo pensante permanente. No obstante, el observador sería incapaz de inferir una permanencia ininterrumpida del yo, debido a la simple razón de

punto de partida mi aparecer en el espacio, ello nos sugiere un camino para pensar la identidad personal a través de la consideración del cuerpo propio, en la medida en que éste último presenta una suerte de sustrato material *permanente*, análogo al de los restantes objetos espaciales, acerca de los cuales predicamos la permanencia en el espacio. A partir de la permanencia de un sustrato en el aparecer fenoménico de mi cuerpo, el observador externo tendría un recurso para inferir la identidad personal de mi propio yo —aunque no considerado como alma, sino como un ser humano corpóreo—.

Sin embargo, no queda claro el motivo específico por el cual Kant recurre aquí a la hipótesis de un observador externo, sobre todo si se tiene en cuenta que para constituirnos como fenómenos espaciales hubiese bastado con considerar el propio punto de vista. Los intérpretes han ofrecido diversas interpretaciones sobre esta problemática⁸⁹. Sea como fuere que interpretemos la hipótesis del observador externo, pareciera que el único recurso que permite atribuirnos algún tipo de permanencia temporal —manteniendo con ello la noción de identidad personal— es la consideración de nosotros mismos como entidades psico-físicas (subrayando con ello la imposibilidad de aplicarle la categoría de sustancia no solo al yo trascendental, sino también al yo empírico del sentido interno)⁹⁰. Sin embargo, obsérvese que la perspectiva introducida por el observador externo no resuelve de ningún modo el

que existen fragmentos del tiempo, en los cuales el observador se ausenta o no puede atribuir estados de conciencia a la persona observada. Cfr. Kitcher (1990: 197).

⁸⁹ A. Brook sostiene que el observador externo constituye el punto de partida de la validez objetiva sobre las personas. Probablemente, lo que quiere mentar el autor es que el aparecer de mi yo como un objeto de los sentidos externos (*i.e.* como un ser humano) puede ser corroborado de manera intersubjetiva, a diferencia de lo que ocurre con las representaciones que solo pertenecen a mi sentido interno. Cfr. Brook, A. (1994: 201). R. Hughes subraya que mi propio cuerpo no solo es un fenómeno espacio-temporal desde el punto de vista de un observador externo, sino también desde el propio punto de vista. Cfr. Hughes, R. (1983: 408-409). Según J. Bennett, el observador externo tendría la función de corregir una auto-atribución de identidad que posee defectos debidos, por ejemplo, a fallas de la memoria. Cfr. Bennett, J. (1974: 100 y ss.) Por su parte, P. Keller sostiene que la función del observador externo no consiste tanto en corregir una falsa auto-atribución de identidad, sino en otorgarle objetividad a mis estados de conciencia subjetivos. La perspectiva exterior permitiría *relativizar* la propia perspectiva meramente subjetiva, otorgándole de ese modo cierto valor objetivo. Cfr. Keller, P. (1998: 175 y ss.). Contra esta postura, C. Jáuregui subraya que no es la relativización de la propia perspectiva, sino la posibilidad de aplicarle a mi cuerpo la categoría de sustancia lo que le otorgaría al observador externo la posibilidad de constituirme como objeto. Cfr. Jáuregui, C. (2008: 140). Por su parte, T. Powell considera que la introducción del observador externo tiene por función subrayar que la permanencia a la cual aspira el psicólogo racional es diferente a la que suponemos como sustrato de los fenómenos espaciales, es decir, la permanencia de un yo pensante no puede ser identificada con la permanencia de un cuerpo en el espacio. Cfr. Powell, T. (1990: 144).

⁹⁰ Sobre esta cuestión cfr. Jáuregui, C. (2008: 141 y ss.).

problema de la identidad personal tal como es planteado mediante los postulados de la psicología racional, pues la permanencia a la cual aspira el psicólogo racional es la del alma concebida como sustancia, mientras que la permanencia a la cual puede acceder el observador externo no es la del alma, sino la de un sustrato que aparece ante los sentidos externos, es decir, la permanencia de cierto sustrato fenoménico que subyace al aparecer de mi cuerpo y me constituye como ser humano. Podría señalarse que la permanencia de un ser humano (inferida gracias a la permanencia de un sustrato corpóreo) no implica en absoluto la permanencia de la persona tal como es concebida por la psicología racional. Mientras que en un caso se pretende inferir la permanencia del alma a partir de la identidad lógica del “yo pienso”, en el otro se infiere la permanencia de un cuerpo a partir de observaciones referidas al sentido externo⁹¹. Esta diferencia entre el punto de vista del observador y las pretensiones del psicólogo racional es expresada por Kant al afirmar que el tiempo en el que me coloca el observador externo no es el mismo tiempo que se encuentra ligado a la identidad de mi conciencia (KrV, A 363), a partir de la cual se pretendía inferir la identidad sustancial del yo.

Para finalizar esta sección, quisiéramos señalar la existencia de un pasaje presente en la edición B de los “Paralogismos” que contrapone al alma como mero objeto del sentido interno con el enfoque que considera su vínculo con el propio cuerpo:

[...] sigue sin estar demostrada la permanencia del alma, como mero objeto del sentido interno; y sigue siendo aún indemostrable; aunque sea de por sí clara su permanencia *en la vida*, cuando el ente pensante (como ser humano) es a la vez, para sí mismo, un objeto de los sentidos externos; con lo cual, empero, no alcanza su propósito el psicólogo racional que intenta demostrar, por meros conceptos, la absoluta permanencia de ella incluso más allá de la vida. (KrV, B 415)⁹²

Mientras que la permanencia del alma como mero objeto del sentido interno sigue sin ser demostrada, no podemos negar su permanencia *en la vida*, si adoptamos

⁹¹ Klemme, H. (1996: 334 y ss.)

⁹² El subrayado es propio.

un punto de vista diferente al del psicólogo racional y consideramos al ente pensante como objeto de los sentidos externos, es decir, como ser humano que posee un cuerpo. Así pues, el único recurso que parece subsistir en el marco de la vertiente teórica del criticismo para atribuirle permanencia al alma es considerando su vínculo con el cuerpo y renunciando al menos desde un punto de vista cognitivo a las pretensiones de conocimiento absoluto que le atribuyen subsistencia eterna. Kant no lo explica, pero parece ser el substrato fenoménico del propio cuerpo lo que permitiría aplicar la categoría de sustancia al cuerpo y pensar (aunque no conocer) el alma permanente ligada a ese cuerpo. En suma, sólo parece razonable la auto-atribución de identidad personal, si se toma en cuenta el aparecer de sí como un objeto de los sentidos externos. No obstante, está claro que el problema de la identidad personal permanece como un problema difícil de resolver en el marco teórico del criticismo kantiano. Ello es así, puesto que no encontramos una explicación satisfactoria acerca del modo en el cual la permanencia del cuerpo implica la permanencia de algo que podríamos llamar alma⁹³. Pareciera pues, que la referencia al observador externo en la edición A del tercer paralogismo, así como el texto perteneciente a la edición B, que recién hemos citado, sólo pueden ofrecernos un criterio para afirmar la identidad corporal del ser humano, sin que ello implique una solución en torno al interrogante acerca de si podemos conocer la existencia de un sustrato autoconsciente (llámese “yo” o “alma”) capaz de reconocer su propia identidad (temporal) en el transcurso de la vida.

2.6. Resumen de lo expuesto.

A lo largo de este capítulo hemos revisado diferentes textos kantianos que permiten analizar el problema del cuerpo propio en el marco del pensamiento crítico en su vertiente teórica. Bajo ningún punto de vista pretendemos afirmar que aquí se han agotado las posibilidades que ofrece el criticismo teórico en torno al problema de

⁹³ Tal como señala Ameriks, no debemos confundir un *criterio de identidad personal* con aquello que es *constitutivo de la personalidad*. El cuerpo propio es un criterio mediante el cual sería posible justificar nuestra creencia en un yo que posee identidad personal, pero ello no significa que el cuerpo mismo sea la persona idéntica. Se trata pues de la distinción entre “ser una persona” y “ser públicamente determinable como una persona”. Ameriks agrega que la permanencia fenoménica del propio cuerpo no implica la permanencia de alguna sustancia o inteligencia nouménica. Cfr. Ameriks, K. (2000: 144 y ss.).

la propia corporalidad. Hemos omitido, por ejemplo, la importante cuestión referida al vínculo mente-cuerpo⁹⁴.

En primer lugar, hemos revisado algunos aspectos de la “Estética trascendental” a fin de reflexionar acerca de una supuesta premisa tácita que subraya la conciencia *a priori* del propio cuerpo en el marco de los argumentos que se brindan para demostrar la idealidad trascendental del espacio. Hemos analizado dos argumentos de la denominada “Exposición metafísica” del espacio en los cuales aparece, por un lado, la necesidad de pensar un yo que aparece espacialmente a fin de hacer inteligible la tesis según la cual debo situar las cosas *fuera de mí*. Por otro lado, en nuestra interpretación del segundo argumento, hemos señalado que lo que Kant denomina *espacio vacío* debe ser comprendido como un campo de posibilidades para situar los objetos en relaciones recíprocas de exterioridad, lo cual a su vez supone la posibilidad de establecer direccionalidad entre ellos. Esto último, sólo parece ser inteligible si me represento *a priori* como siendo capaz de orientar los objetos en torno a mí. Sin embargo, allí no quedaba establecida con claridad cuál es la naturaleza de este sujeto que debe poder ocupar un lugar en el espacio, incluso antes de la experiencia efectiva. Hemos señalado que no se puede tratar de una representación empírica, sino que debe ser una representación que contenga tan sólo aquellos aspectos formales que posibilitan la experiencia externa. Por tal motivo hemos introducido la idea de una *conciencia a priori del cuerpo propio* que se distingue de la *conciencia empírica del cuerpo propio*.

En segundo término, se ha revisado el problema de las “Contrapartidas incongruentes”. La revisión de esta cuestión paradójica ha revelado que aquello que caracteriza a la representación *a priori* del propio cuerpo es la posibilidad de ser dividido en dos partes que son incongruentes —por ejemplo, la mano derecha y la mano izquierda—. Esta posibilidad de dividir el cuerpo propio en dos lados fundamenta *a priori* la posibilidad de orientarnos en el espacio y, en última instancia, de poseer experiencia externa.

En tercer lugar, hemos revisado la “Tercera Analogía de la experiencia” puesto que allí queda sugerida una simultaneidad empírica no sólo entre los objetos de nuestra experiencia posible, sino también entre los objetos y nosotros mismos. Este

⁹⁴ Sobre esta cuestión se puede revisar: Ameriks, K. (2000: 89 y ss.) y Nuzzo, A. (2008: 45-68).

último modo de simultaneidad empírica, sólo sería posible si consideramos el aparecer de nuestro cuerpo en el espacio. Así pues, aquella dimensión de la experiencia externa que considera los vínculos causales entre otros objetos y nosotros presupone necesariamente la mediación del propio cuerpo (el cual se halla en interacción causal con otros objetos).

Por último, se ha revisado el problema del “Tercer paralogismo de la razón pura”. Hemos visto que allí Kant niega la pretensión de la psicología racional según la cual nuestra alma —que es confundida con el yo trascendental— adquiera legítimamente el carácter de *persona* —i.e., de algo que se mantiene idéntico en diferentes tiempos—. Hemos visto que la psicología racional y con ello, cierta tendencia natural de nuestra mente, confunde la identidad meramente formal del “Yo pienso” que debe poder acompañar a cada una de mis representaciones con un sustrato real numéricamente idéntico que permanece a través del tiempo. Hemos visto que una segunda línea argumental dentro de la crítica al tercer paralogismo señala la existencia de un recurso que permitiría atribuirle cierta permanencia al sujeto. Este recurso no es otro más que el propio cuerpo como un objeto de los sentidos externos. De este modo, si bien la identidad personal no puede predicarse legítimamente del yo trascendental, ni del yo empírico del sentido interno, tal carácter podría ser atribuido al yo que aparece espacialmente a través de su cuerpo, es decir al *ser humano*.

En suma, la referencia al cuerpo propio es lo que permite poseer experiencia externa en un espacio que se halla orientado y posee direccionalidad; establecer relaciones empíricas de simultaneidad entre el yo y otros objetos; y posibilitar la auto-atribución de identidad personal mediante el recurso al sustrato empírico de nuestro cuerpo. Mientras que en el primer caso está operando lo que hemos denominado *conciencia a priori del cuerpo propio*, en los últimos dos casos está presente la *conciencia empírica del cuerpo propio*. Esta distinción entre dos maneras de considerar el cuerpo propio —con su consecuente oscilación entre un plano *a priori* y otro *empírico*— será retomada en el capítulo 4 del presente estudio. Allí nos ocuparemos de analizar la reflexión titulada “Acerca del sentido interno”. Dado que este último texto aparece íntimamente vinculado al problema de la auto-afección y al de la

refutación del idealismo, será conveniente que nos ocupemos de estas temáticas en el siguiente capítulo.

Capítulo 3: El mundo espacial: un supuesto necesario del sentido interno.

3.1. El problema de la auto-afección en el §8 de la KrV.

La doctrina kantiana de la auto-afección constituye una de las problemáticas más oscuras al interior del criticismo kantiano. Las dificultades inherentes al estudio de esta cuestión se desprenden principalmente de las escasas (y poco claras) fuentes textuales con las que contamos al respecto. No obstante, nos interesa revisar esta temática, puesto que de ese modo estaremos en condiciones de comprender que incluso el mero sentido interno, es decir, aquel modo de conciencia subjetivo en el cual se suceden nuestros estados mentales, supone necesariamente un mundo espacial ya constituido.

El primer texto que debemos considerar a fin de comprender la doctrina de la auto-afección, al menos en sus rasgos generales, se halla en el § 8 de la “Estética Trascendental”. Kant demuestra en esta sección de la KrV la idealidad trascendental del espacio y el tiempo como formas de la intuición sensible⁹⁵, es decir, la tesis según la cual espacio y tiempo son formas subjetivas que condicionan todo nuestro conocimiento, el cual siempre será fenoménico. De este modo, queda vedada la posibilidad de conocer lo que las cosas son en sí mismas con independencia de las formas de la intuición. En el marco de esta teoría, encontramos la siguiente observación:

Para confirmación de esta teoría de la idealidad del sentido externo y del interno, y por tanto, de todos los objetos de los sentidos, como meros fenómenos, puede servir muy bien la observación [esta]: que todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición (exceptuados, por tanto, el sentimiento de placer y displacer, y la voluntad, que no son conocimientos) no contiene nada más que meras relaciones: de los lugares en una intuición (extensión); [de la] mudanza de

⁹⁵ Como ya lo hemos señalado en nuestro análisis de las contrapartidas incongruentes, Kant discute en este punto contra dos frentes que pueden ser claramente diferenciados: por un lado, se rechaza la postura de Isaac Newton y Samuel Clark, quienes afirman que espacio y tiempo poseen una realidad absoluta dentro de la cual son situados los diversos fenómenos físicos; por otro lado, se discute la concepción leibniziana que sostiene el origen meramente empírico y fenoménico del espacio y el tiempo. Ya en una *Reflexión* de los años setenta, Kant afirmaba lo siguiente: “Die Zeit ist nicht reales. Clark hielt es vor real als reine Zeit, Leibnitz vor einen empirischen Begriff der succession” (AA XVII: 700). Citado en: Düsing, K. (1980: 3).

lugares (movimiento); y leyes según las cuales esa mudanza es determinada (fuerzas motrices). (KrV, B 66 – B 67)

En este primer pasaje, Kant comienza señalando que para confirmar la idealidad de nuestros sentidos externo e interno es útil el reconocimiento de que todos nuestros conocimientos intuitivos sólo contienen meras relaciones, por ejemplo: de los distintos lugares que un objeto puede ocupar —lo cual remite a la noción de extensión— de la mudanza de lugares que pueden sufrir tales objetos —lo cual implica la noción de movimiento— y de las leyes a partir de las cuales es determinado ese movimiento —lo cual nos conduce a la idea de fuerzas motrices—. Kant subraya que la posición de los objetos en el espacio, su movimiento y las fuerzas motrices que suponen estos movimientos consisten en meras relaciones. Ahora bien, ¿qué significa que posición, movimiento y fuerzas motrices sean meras relaciones? En primer lugar, podríamos aventurar la hipótesis según la cual se trata de relaciones que los objetos mantienen entre sí. Por ejemplo, sólo podemos determinar la posición de un objeto en el espacio, situándolo en un contexto determinado, en el cual establece relaciones con otros objetos —hallándose, por ejemplo, encima o debajo de otro objeto—. Asimismo, el movimiento de un objeto siempre es relacional con respecto al lugar que ocupaba en un momento anterior: que un móvil avance hacia adelante significa que se mueve con respecto a un lugar previamente ocupado. A su vez este movimiento implica un cambio de las relaciones que se establecen con otros objetos —por ejemplo, gracias al movimiento un objeto q puede dejar de situarse a la derecha de r para entonces situarse a su izquierda—. Por último, la consideración de las fuerzas motrices supone la relación, ya sea entre las partes de un organismo vivo o inerte, como así también el choque entre diversos objetos que da lugar al movimiento. Vemos así lo siguiente: posición, movimiento y fuerzas motrices consisten en meras relaciones que los fenómenos entablan entre sí. Sin embargo, esta interpretación no permite comprender en qué sentido tales relaciones confirmarían la idealidad trascendental del sentido externo e interno. Es decir, podríamos hallarnos ante relaciones entre los objetos considerados como cosas en sí, como si afirmáramos: “tengo conocimiento de que la ventana, considerada como cosa en sí, se halla a la izquierda de la puerta”. Con el fin de dar una respuesta a este problema, podemos aventurar una segunda hipótesis

de lectura, a saber: posición, movimiento y fuerzas motrices consisten no sólo en relaciones que los objetos trazan entre sí, sino que esas relaciones sólo son concebibles si suponemos un sujeto humano en torno al cual adquieren sentido. Es decir, que la mesa se encuentre a la izquierda de la puerta es un tipo de relación que a su vez supone otra relación originaria, ya no entre los fenómenos, sino entre estos últimos y un sujeto que se percató de estas relaciones. Es decir, la relación que este sujeto establece con los objetos determina que algo se encuentre a la derecha o a la izquierda, arriba o abajo, delante o detrás. De otro modo, careceríamos del punto de vista a partir del cual estas posiciones de los objetos son efectivamente tales. Lo mismo podría afirmarse respecto del movimiento y de la determinación de las fuerzas motrices. Por tanto, que posición, movimiento y fuerzas motrices confirmen la tesis de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo, significa que éstos carecen de sentido si suprimimos la subjetividad humana dadora de sentido. Es decir, la tesis de la idealidad trascendental del espacio implica la tesis del carácter originariamente relacional del objeto con el sujeto —señalando con ello la imposibilidad de acceder por esta vía a lo que las cosas son en sí mismas—. El siguiente pasaje confirma nuestra interpretación:

[...] hay que juzgar que, puesto que por el sentido externo no nos son dadas nada más que meras representaciones relacionales, éste sólo puede contener, en su representación, *la relación de un objeto con el sujeto*, y no lo interior, que pertenece al objeto en sí. (KrV, B 67)⁹⁶

Ahora bien, estas observaciones en torno al carácter fenoménico —y por tanto, *relativo* a nuestra subjetividad— no se limitan sólo a nuestro sentido externo, sino que también son válidas para nuestro sentido interno, pues Kant dice al respecto:

Así ocurre también con la intuición interna. No solamente que en ella la materia propiamente dicha, con la que ocupamos nuestra mente, consiste en las representaciones de los *sentidos externos*; sino que el tiempo en el que ponemos esas representaciones, el cual precede a la conciencia misma de ellas en la

⁹⁶ El subrayado es nuestro.

experiencia, y [le] sirve de fundamento, como condición formal de la manera como las ponemos en la mente, contiene ya relaciones de sucesión, de simultaneidad, y de aquello que es simultáneamente con la sucesión ([relaciones] de lo permanente). (KrV, B 67)

Por un lado, vemos aquí que el contenido material de nuestro sentido interno consiste en representaciones de los sentidos externos. De allí, podemos inferir que el carácter relacional de las representaciones se traslade a nuestro sentido interno. Dado que el contenido empírico o material de nuestro sentido interno depende de las representaciones que nos otorga el sentido externo y que este último sólo nos brinda un conocimiento relacional —sin acceder a lo que las cosas son en sí mismas— de allí se seguiría que el sentido interno —en virtud de su dependencia material del sentido externo— tampoco nos podría otorgar un conocimiento de las cosas en sí mismas. Podría aventurarse la hipótesis según la cual el conocimiento fenoménico que nos brindan tanto el sentido externo como el interno implica el carácter relacional de dicho conocimiento, pues en ambos casos nos encontramos con un aparecer de las cosas en su *relación* con la forma de nuestra sensibilidad.

Por otro lado, Kant introduce un segundo argumento en virtud del cual el sentido interno sólo nos brinda un conocimiento *relacional* que impide el acceso a la cosa en sí. Según éste, el tiempo —que es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos— contiene en sí mismo con anterioridad a la experiencia efectiva, relaciones de sucesión, simultaneidad y permanencia. Todos los fenómenos serán puestos en la mente humana bajo alguna de estas relaciones, las cuales no dependen de la experiencia, sino que son su condición de posibilidad. Dado que estas relaciones temporales —sucesión, simultaneidad y permanencia— poseen su origen *a priori* en el sujeto, de allí se sigue que el sentido interno sólo puede brindarnos un conocimiento acerca del modo en el cual nosotros *ponemos* (*setzen*) las representaciones en nuestra mente, quedando de ese modo vedado una vez más, el acceso a las cosas en sí mismas. Dicho en otros términos, somos conscientes de los objetos como sucediéndose unos a otros, o como simultáneos o bien identificando algo que permanece en medio de los cambios que se dan sucesivamente. Pero ni la sucesión, ni la simultaneidad, ni la permanencia pueden ser atribuidas a las cosas en sí mismas,

sino que dependen necesariamente del modo en el cual nuestra subjetividad organiza las representaciones de los fenómenos y es consciente de ellas.

En este punto, Kant comienza a desarrollar el problema de la auto-afección. La introducción de esta temática en este punto, nos indica que el problema de la auto-afección constituye una pieza dentro de un argumento mayor destinado a probar la idealidad trascendental del espacio y el tiempo⁹⁷. En el siguiente pasaje vemos que de manera un poco confusa Kant comienza a trazar un vínculo entre la auto-afección y la forma del sentido interno (es decir, el tiempo):

Ahora bien, aquello que, como representación, puede preceder a toda acción de pensar algo cualquiera, es la intuición; y si ella no contiene nada más que relaciones, [es] la forma de la intuición, la cual, como no representa nada, salvo en la medida en que algo es puesto en la mente, no puede ser otra cosa que la manera como la mente es afectada por su propia actividad, a saber, por este poner las representaciones de ella,⁹⁸ y por tanto, por sí misma; es decir, [no puede ser otra cosa que] un sentido interno, según su forma. (KrV, B 67 – B 68)

Vemos aquí que aquella representación que puede preceder al pensamiento de algo, no es sino la intuición. Está claro que en el marco del criticismo kantiano, esta *precedencia* no debe ser interpretada en términos temporales, sino en sentido lógico como aquella representación intuitiva que está presupuesta en la aplicación de las categorías. En la medida en que esta representación intuitiva sólo contenga relaciones, nos hallamos ante la forma de la intuición (*Form der Anschauung*). Ya hemos visto que el contenido material o empírico de nuestra intuición interna coincide con el contenido material de las representaciones de los sentidos externos. Pero lo que ahora estamos analizando no es el contenido material de la intuición, sino su forma. Sabemos que esta forma no puede tener su origen en la experiencia, pues nos hallamos ante un tipo de intuición que posibilita toda experiencia y que Kant denomina *forma de la*

⁹⁷ Seguimos en este aspecto la lectura de S. Dirschauer, quien sostiene que el sentido interno tal como es analizado en la segunda edición de la KrV supone una afección cuyo origen es el propio sujeto, señalando así el origen subjetivo del tiempo como forma del sentido interno. Cfr. Dirschauer, S. (2004: 62 y 72).

⁹⁸ Es decir, de la intuición. Ed. Acad. interpreta <<de la mente>>, modificando el texto. Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Klostermann, 1973, p. 185, nota) dice que no debe aceptarse esa modificación. (Nota del traductor)

*intuición*⁹⁹. Recordemos que la forma aquí en juego no puede tener un origen empírico¹⁰⁰, puesto que se trata de una forma que hace posible la experiencia misma. Kant sostiene en el pasaje recién citado que la forma es la manera en la cual la mente se afecta a sí misma. Sin embargo, creemos que además podríamos preguntarnos acerca del origen de esta forma. Consideramos que la doctrina de la auto-afección subraya no solo que la forma es la manera mediante la cual la mente se auto-afecta, sino que ella misma (la forma) es un producto de la auto-afección, brindando con ello una respuesta acerca del origen no empírico de la forma del sentido interno. Es decir, según la interpretación que intentaremos desarrollar, la mente se autoafecta al poner en sí misma la *forma de la intuición*¹⁰¹, colocando con ello las representaciones empíricas en un orden temporal determinado¹⁰². Esta forma de la intuición es, según Kant, un sentido interno, mediante el cual la mente se percata de su propia actividad.

En este marco, podemos afirmar que un primer resultado del análisis del § 8 subraya que la forma de la intuición es la manera mediante la cual la mente se auto-

⁹⁹ Distintos interpretes subrayan la distinción entre *forma de la intuición* (*Form der Anschauung*) e *intuición formal* (*formelle Anschauung*). La *forma de la intuición* se refiere a la forma en la cual es recibida el múltiple sensible, mientras que *intuición formal* remite al hecho de que espacio y tiempo son ellos mismos intuiciones que poseen unidad y dentro de los cuales es posible la recepción del múltiple sensible. Como puede observarse a partir de esta explicación, la forma de la intuición presupone la intuición formal, pues de otro modo tal forma carecería de unidad y nos hallaríamos ante una multiplicidad de tiempos y espacios, lo cual es inconsistente con los postulados de la teoría kantiana en torno al espacio y al tiempo presentes en la KrV. Sobre esta cuestión cfr. Düsing, K. (1980: 9); Nakano, H. (2011: 217).

¹⁰⁰ Cabe destacar, que el tema acerca del origen causal de la afección subyacente a toda constitución de objetos, representa un problema —quizás insoluble— dentro del marco del criticismo kantiano. Ello es así puesto que Kant afirma, por ejemplo, que: “El efecto de un objeto sobre la capacidad representativa, en la medida en que somos afectados por él, es *sensación*” (KrV, A 19 / B 34). Si consideramos que el objeto que nos afecta es una cosa en sí, estaríamos estableciendo una relación causal entre la cosa en sí y nuestra capacidad representativa —lo cual constituye una aplicación de la categoría de causalidad, que excede los límites de nuestro conocimiento posible—. Si en lugar de ello, consideramos que la causa de la afección es un objeto considerado como fenómeno, caemos en una suerte de circularidad según la cual la materia de los fenómenos posee un origen causal fenoménico. Sobre esta cuestión cfr. Jáuregui, C. (2008: 73 n. 1).

¹⁰¹ Al considerar que el objeto temático de la auto-afección es la *forma de la intuición* tomo distancia, por un lado, de intérpretes clásicos como H. J de Vleeschauwer (1936: 203-206), quien sostiene que la auto-afección da lugar a los *esquemas trascendentales*. Sobre este tema cfr. Jáuregui, C. (2008: 76). La interpretación que intento esbozar aquí se aproxima más a la desarrollada por G. Zoeller, quien habría sostenido que existen dos tipos de auto-afección, a saber: una empírica que consiste en reflexionar acerca de los contenidos ya presentes en nuestra experiencia de objetos espaciales y otra *a priori* mediante la cual la síntesis figurativa de la imaginación le otorga unidad a nuestras intuiciones. Cfr. Zoeller (1989: 263-270).

¹⁰² Vemos aquí la presencia de dos niveles: por un lado la forma de la intuición, la cual es una forma *a priori*, por otro lado, las representaciones empíricas que son colocadas en un orden temporal acorde a esa forma *a priori*. Esto nos permite anticipar la distinción de dos sentidos de auto-afección: uno *a priori* y otro *empírico* que desarrollaremos en este trabajo.

afecta. No obstante, el texto del § 8 no nos ofrece muchas herramientas para comprender en qué sentido la forma de la intuición es un producto de la auto-afección. Será necesario que retomemos esta cuestión en nuestro análisis del § 24 de la KrV a fin de encontrar una respuesta a este interrogante.

A continuación Kant introduce un segundo problema que nos remite a una suerte de desdoblamiento de la subjetividad, puesto que por un lado, el yo que aparece intuitivamente como resultado de la auto-afección lo hace de manera temporal, es decir, fenoménicamente. Y por otro lado, la instancia que lleva a cabo la auto-afección parece identificarse con el yo de la apercepción trascendental. Esto representa un serio problema, puesto que en el marco teórico del criticismo kantiano el yo trascendental (atemporal) no puede temporalizarse, sino que remite a la mera conciencia de unidad que subyace a la capacidad de tener representaciones. Así pues, debemos tratar de comprender cómo se relacionan entre sí estas dos nociones del yo (una temporal y otra atemporal) dentro del marco de la auto-afección.

Con la tesis del carácter fenoménico del propio yo que aparece ante sí mismo, Kant está rechazando la posibilidad de que el yo se intuya a sí mismo mediante una intuición intelectual —la cual sería el acto de la mera espontaneidad y no necesitaría del recurso a la sensibilidad—. Sólo podemos tener una conciencia intuitiva de nuestro yo, en la medida en que éste aparezca de manera sensible. Kant resume el problema que intenta plantear aquí, en los siguientes términos: “[...] toda la dificultad consiste sólo en cómo puede un sujeto intuirse a sí mismo interiormente; pero esta dificultad es común a toda teoría” (KrV, B 68). Es decir, si la instancia afectante remite a un yo que es concebido como una mera conciencia de unidad carente de contenido intuitivo, resulta sumamente problemática la idea de que tengamos una intuición sensible correspondiente a ese yo.

Kant menciona dos aspectos que debe cumplir ese yo del cual se debe poder ser consciente gracias a la auto-afección. En primer término, se trata de un aparecer intuitivo y no meramente intelectual. De allí que no baste con la simple representación intelectual “yo”, pues ésta es un mero pensamiento que en sí mismo no implica ninguna multiplicidad sensible que pueda ser recibida por el sujeto y de la cual podamos tener una intuición. En segundo lugar, se trata de una intuición *interior* de sí mismo y no exterior —tal como la que estaría implicada con el aparecer de nuestro

cuerpo como algo que se mueve en el espacio y ocupa un lugar en él—. Así pues, Kant reformula en los siguientes términos el problema de la auto-afección:

Si la facultad de hacerse consciente de sí mismo ha de recoger (aprehender) lo que yace en la mente, esta [facultad]¹⁰³ debe afectarla a ella,¹⁰⁴ y sólo de esa manera [esa facultad] puede producir una intuición de sí misma, cuya forma empero, que reside previamente en la mente, determina, en la representación del tiempo, la manera como lo múltiple está reunido en la mente; porque ella¹⁰⁵ se intuye a sí misma, no como se representaría a sí misma inmediatamente de manera espontánea, sino según la manera como es afectada por dentro, y en consecuencia, como se aparece a sí misma, [y] no como es. (KrV, B 68 – B 69)

En este pasaje podemos notar el desdoblamiento de la subjetividad que hemos sugerido anteriormente. Por un lado, hallamos la apercepción, es decir, un *yo pienso* atemporal que se halla a la base de toda experiencia posible y coincide con la instancia afectante. Por otro lado, encontramos un aparecer intuitivo de representaciones que se presentan sucesivamente ante nuestro sentido interno. Este aparecer destaca el carácter fenoménico de la intuición de sí mismo¹⁰⁶. En este pasaje queda indicado que el yo que aparece ante nuestro sentido interno es el resultado de un acto de auto-afección. Como ya hemos señalado, se trata de una tesis polémica, en la medida en que el *yo pienso* atemporal por principio no puede aparecer intuitivamente ante nuestro sentido interno —es decir, temporalmente—. Por tal motivo, hablamos de una escisión o desdoblamiento del yo, sugiriendo con ello que el yo fenoménico del sentido interno supone una instancia yoica afectante, pero no se identifica con ella ni la expone en términos intuitivos. A esto debemos agregar que no resulta comprensible en qué sentido la facultad de hacerse consciente de sí mismo da lugar al aparecer intuitivo del yo.

¹⁰³ Es decir, la apercepción (Vaihinger: *Kommentar*, II, p. 484). (Nota del traductor)

¹⁰⁴ Es decir, a la mente. Vaihinger (*Kommentar*, II, p. 484) dice que es <<a la parte pasiva>>. (Nota del traductor)

¹⁰⁵ Probablemente haya que entender aquí <<la facultad de ser consciente de sí mismo>> (es decir, la apercepción) o bien <<la mente>> (Vaihinger: *Kommentar* II, p. 484). (Nota del traductor)

¹⁰⁶ Según Klemme, la noción de auto-afección evita una posible confusión entre lo nouménico y lo fenoménico en el aparecer intuitivo del yo ante sí mismo. Cfr. Klemme, H. (1996: 229)

En el texto queda establecido que el yo (trascendental) sólo ha de aprehender la multiplicidad que yace en la mente, bajo la condición de que afecte a la mente. Nótese que Kant nos habla aquí de un *aprehender (apprehendiren) lo que yace en la mente*. En el marco teórico del criticismo kantiano, la aprehensión es un acto de nuestra mente que recorre el múltiple sensible de manera sucesiva y lo reúne en una representación unitaria a fin de que el múltiple pueda ser reconocido como tal. En efecto, si el múltiple no fuese reunido, nos hallaríamos ante representaciones inconexas que en rigor no podrían constituir una multiplicidad¹⁰⁷. Considero que esta observación es relevante puesto que ella nos permitiría comprender que la auto-afección consiste en el acto de afectar la mente, aprehendiendo de manera sucesiva un múltiple sensible dado y reuniéndolo a fin de reconocerlo como tal. Aquí se comprende que la mente recibe intuitivamente un dato sensible, pero el mismo es ordenado de manera sucesiva sólo en virtud de un influjo proveniente del *yo activo* que ordena las representaciones de manera sucesiva¹⁰⁸.

A partir de este análisis, podemos mencionar al menos tres funciones que son desempeñadas por el acto de la mente que Kant denomina “auto-afección”. La primera consiste en organizar los datos sensibles bajo la forma de la sucesión, pues sólo de esa forma pueden ser aprehendidos. La segunda, íntimamente ligada a la primera, consiste en afectar la mente a través de la forma *a priori* (la sucesión) bajo la cual el múltiple sensible se organiza en nuestra mente. La tercera implica un aparecer fenoménico del propio yo ante sí mismo, el cual sólo puede aparecer de manera sucesiva —es decir, como un flujo de representaciones— puesto que esa es la forma *a priori* de nuestra mente. El yo sólo puede aparecer ante sí mismo de manera temporal, lo cual pone de relieve el carácter fenoménico de la intuición de sí mismo —por contraposición a un hipotético acceso a lo que sería nuestro yo en sí mismo, con independencia de la *forma de la intuición*—. Intentaremos señalar en nuestro análisis

¹⁰⁷ Sobre esta cuestión Kant se expresa en el marco del primer momento de la “Doctrina de la triple síntesis” (KrV, A 99 y ss.)

¹⁰⁸ Joseph Moreau sostiene enfáticamente que la sucesión mediante la cual aprehendemos las representaciones no puede ser dada de manera pasiva, sino que es el producto de la reflexión sobre la síntesis de una multiplicidad exterior, la cual si bien es dada pasivamente de manera simultánea, sólo puede ser aprehendida de manera sucesiva. Cfr. Moreau, J. (1980: 291 y ss.)

del § 24 de la KrV que esta forma *a priori* del sentido interno es *generada* por el mismo acto de auto-afección.

Consideramos que este acto mediante el cual el yo afecta la mente da como resultado un aparecer intuitivo de nuestro yo, donde paradójicamente, el yo intuitivo que aparece no expresa de ningún modo al yo afectante —aun cuando supone su actividad—. Asimismo, creemos que la auto-afección puede ser analizada en dos niveles, uno se refiere al aparecer de representaciones empíricas ante el sentido interno y el otro se identifica con la toma de conciencia explícita cuyo objeto temático es la *forma de la intuición* que se encuentra a la base de toda experiencia posible¹⁰⁹.

3.2. El problema de la auto-afección en el §24 de la KrV

El segundo texto que debemos analizar, a fin de comprender en sus rasgos generales la doctrina kantiana de la auto-afección, corresponde al § 24 de la KrV. Allí Kant se refiere a la *paradoja del sentido interno*, la cual consiste en que:

[...] éste [el sentido interno] nos exhibe ante la conciencia, incluso a nosotros mismos, sólo como nos aparecemos ante nosotros, y no como somos en nosotros mismos; a saber, porque nos intuimos a nosotros sólo como somos *afectados* internamente, lo que parece ser contradictorio, ya que tendríamos que comportarnos como pasivos respecto de nosotros mismos; por eso, también en los sistemas de psicología se prefiere, habitualmente, considerar al *sentido interno* como idéntico a la facultad de la *apercepción* (que nosotros distinguimos cuidadosamente) (KrV, B 152 – B 153).

¹⁰⁹ C. Jáuregui ha señalado que una interpretación adecuada de la auto-afección debe dar cuenta del aparecer de lo subjetivo en tanto tal. Por tal motivo, sostiene que dicha doctrina implica un cambio de perspectiva, según el cual se consideran las representaciones como un mero estado de conciencia que ya no hace presente los objetos en el espacio. La autora indica que si bien el origen material de la auto-afección coincide con la afección exterior, lo que la mente *pone* en sí misma al autoafectarse no se halla en un tiempo objetivo, sino en un tiempo subjetivo que ya no remite al objeto espacial sino a un mero estado de conciencia. Cfr. Jáuregui, C. (2008: 81). Esta lectura se halla en consonancia con la distinción efectuada por Kemp Smith (2003⁴: 294 y ss.) entre el objeto de la representación —el cual supone la afección externa y la apariencia en el espacio— y la representación como estado interno del yo —la cual constituye un mero estado de conciencia—. Si bien estoy de acuerdo con las interpretaciones de C. Jáuregui y K. Smith, creo que estas lecturas deben ser complementadas con la interpretación de G. Zoeller (1989: 263 – 270), quien sostiene que además de la “auto-afección empírica” hay una “auto-afección *a priori*” mediante la cual se genera la forma de la intuición a partir de la síntesis figurativa de la imaginación tal como aparece en el § 24 de la KrV.

La paradoja del sentido interno consiste así, en la incapacidad de acceder por medio de él, a lo que nuestro yo es en sí mismo. No queda claro si este yo tal como es en sí mismo remite al yo pienso de la apercepción trascendental, o a un yo nouménico que se revela como el correlato necesario del yo fenoménico. Sea cual fuere la respuesta, lo que aquí nos importa destacar es que el yo que aparece intuitivamente no nos otorga un acceso a lo que el yo es *en sí mismo* (ya sea que entendamos por éste último una instancia nouménica o bien la mera conciencia trascendental). Se trata de una tesis paradójica en la medida en que aquello que nos es más íntimo —a saber, nuestra propia subjetividad— sólo puede ser intuido, adoptando (al igual que los objetos del sentido externo) un carácter fenoménico¹¹⁰. Es decir, se vuelve a subrayar la tesis ya mencionada en el § 8 de la KrV, según la cual está vedada la presentación intuitiva de lo que es nuestro yo en sí mismo con independencia de las formas de la sensibilidad. En el § 24 aparece esbozado el desdoblamiento de nuestro yo, pues un aspecto de nosotros debe comportarse de manera pasiva a fin de recibir la afección del propio yo en tanto facultad activa¹¹¹. Por ello, Kant sostiene la distinción cuidadosa entre *sentido interno* y *apercepción*. Mientras que el primero consiste en cierta forma pasiva que es afectada, el segundo de estos términos se refiere al yo afectante que determina nuestro sentido interno¹¹².

Así pues, el entendimiento es la facultad que determina el sentido interno, enlazando lo múltiple de la intuición y sometiendo este múltiple a la unidad de la apercepción. Si se considera la síntesis del entendimiento por sí misma, esta no es más que la conciencia de la unidad de acción, gracias a la cual el entendimiento puede determinar la sensibilidad. En relación con esta determinación de la sensibilidad por parte del entendimiento, Kant señala que:

¹¹⁰ Se ha señalado que no sólo el conocimiento fenoménico de nosotros mismos es lo paradójico, sino también el acto mediante el cual se nos presenta el contenido del sentido interno —a saber: el acto de auto-afección—. Cfr. Jáuregui, C. (2008: 75).

¹¹¹ El yo es doblemente pasivo y doblemente activo. Por un lado, es pasivo no sólo con relación a la afección externa, sino también en el vínculo con la afección interna o auto-afección. Por otro lado, el yo es activo no sólo con la multiplicidad proveniente del sentido externo, sino también con aquella que se presenta meramente ante el sentido interno. Cfr. Jáuregui, C. (2008: 81)

¹¹² Tal como señala H. Nakano, no se trata de la presencia de dos sujetos numéricamente distintos y existentes por fuera de la relación. Se trata más bien de dos aspectos de una misma actividad, pues el sentido interno no es otra cosa más que ser afectado por el entendimiento. Cfr. Nakano, H. (2011: 228)

El entendimiento, entonces, bajo la denominación de *síntesis trascendental de la imaginación*, ejerce sobre el sujeto *pasivo* cuya *facultad* es él [mismo], aquella acción de la cual decimos, correctamente, que por ella es afectado el sentido interno. (KrV, B 153 – B 154).

Con la denominación de *síntesis trascendental de la imaginación* se traza una distinción entre el enlace meramente intelectual, pensado en la unidad de las categorías y aquel enlace que ya no es meramente intelectual, sino que remite al enlace de lo múltiple de la intuición sensible humana¹¹³. En este contexto, la imaginación es definida por Kant como “[...] la facultad de representar en la intuición un objeto aun *sin la presencia de él*” (KrV, B 151). Es la síntesis trascendental de la imaginación, la que permite que nos representemos un objeto en la intuición. Ello es así, puesto que la síntesis trascendental de la imaginación configura de manera originaria la unidad del espacio y el tiempo, haciendo así posible, por ejemplo, que yo pueda imaginar el lado no visto de un objeto o proyectar un momento pasado y un momento futuro que se conectan con el presente en el cual me encuentro. Por ello, se trata de una síntesis que permite enlazar el múltiple sensible —incluso aquél que se encuentra ausente— al configurar de manera originaria las formas puras del espacio y el tiempo. En la medida en que se trata de una facultad que remite a la intuición, la imaginación pertenece a la sensibilidad. Pero el enlace efectuado por esta síntesis de la imaginación es llevado a cabo de acuerdo con la unidad de nuestro yo activo —que se identifica con el *yo pienso* de la apercepción trascendental—. En este sentido, se trata de una facultad que pertenece a nuestra espontaneidad. Es importante recordar que Kant no se refiere aquí a una imaginación empírica que reproduce siguiendo pasivamente las leyes de asociación y supone una experiencia ya constituida, sino que se trata de una facultad cuyo rasgo esencial es la espontaneidad¹¹⁴ que se halla a la

¹¹³ M. Baum ha sostenido que la distinción en dos partes de la “Deducción trascendental” en la segunda edición de la KrV, se basa en la distinción entre síntesis intelectual y síntesis figurativa. Véase: Baum, M. (1986 a: 79-81); (1986 b: 102-104). Mientras que la primera parte de la “Deducción trascendental” supone una intuición sensible en general (haciendo abstracción de las formas específicamente humanas que adopta esa intuición), la segunda parte estaría considerando el múltiple sensible tal como de hecho lo intuimos los seres humanos, es decir, espacio-temporalmente.

¹¹⁴ Dicho en otros términos, la síntesis trascendental de la imaginación efectúa un enlace del múltiple sensible siendo guiada por la espontaneidad de nuestro pensamiento.

base de la experiencia misma. La imaginación empírica o reproductiva es aquella que actúa, por ejemplo, al vincular el verano con el calor o el cielo estrellado con la noche. Kant la llama *imaginación reproductiva*, para distinguirla así de la imaginación *productiva* que se halla sometida a la unidad de nuestro entendimiento puro y permite efectuar la síntesis figurativa. Como se observa en el pasaje que estamos comentando, el entendimiento afecta nuestro sentido interno, a través de la *síntesis trascendental de la imaginación*¹¹⁵. Es decir, la *síntesis figurativa* se identifica con la auto-afección¹¹⁶.

Así pues, debemos distinguir tres niveles que se hallan íntimamente relacionados. En primer término, encontramos un sujeto activo que se identifica con la unidad sintética de la apercepción. Se trata de la fuente originaria de todo enlace que “[...] se dirige al múltiple de las *intuiciones en general*; [y] con el nombre de las categorías, [se dirige,] antes de toda intuición sensible, a objetos en general [...]” (KrV B 154). En segundo lugar, hallamos un sentido interno que “[...] contiene la mera *forma* de la intuición, pero sin enlace de lo múltiple en ella, y por tanto, no contiene todavía ninguna intuición *determinada* [...]” (KrV, B 154). Por un lado, vemos un sujeto activo que se dirige a objetos en general —*antes*¹¹⁷ de toda intuición sensible espacio-temporal—. Por otro lado, hallamos un sentido interno, cuyo múltiple sensible carece de enlace y determinación. A fin de que nuestra espontaneidad se dirija efectivamente a la intuición sensible y esta última adquiera cierta determinación debemos considerar un tercer nivel de la subjetividad, a saber: la determinación de nuestro sentido interno “[...] por medio de la acción trascendental de la imaginación (influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno), a la que llamé síntesis figurativa” (KrV, B 154). Así pues, la auto-afección consiste en un acto por medio del cual el múltiple que aparece ante nuestro sentido interno adquiere determinación al ser enlazado por

¹¹⁵ R. Makkreel señala que la síntesis figurativa de la imaginación da lugar a los esquemas trascendentales. Cfr. Makkreel, R. (1990: 30 y ss.). Intentaré señalar que esta identificación debe ser evitada, puesto que mientras la síntesis figurativa que se identifica con la auto-afección da lugar a un tiempo meramente subjetivo, el esquematismo permite constituir el tiempo objetivo.

¹¹⁶ Al interpretar el rol de la imaginación como una mera relación entre el entendimiento y la sensibilidad, tomamos distancia respecto de la interpretación efectuada por Heidegger, quien habría sostenido la primacía de la imaginación en relación con las otras facultades y habría realizado una suerte de sustancialización de éstas. Cfr. Heidegger, M. (1991: 138-141, 164) y Nakano, H. (2011: 228).

¹¹⁷ En rigor, no existe este sujeto activo que prescinde de la intuición sensible, pues para nosotros los humanos, el *yo pienso* sólo es tal en la medida en que se dirige a un múltiple sensible. Sin embargo, como resultado del análisis, Kant postula este sujeto activo que se dirige a una intuición *en general*—haciendo abstracción de la intuición sensible que de hecho poseemos—.

medio de la *síntesis trascendental de la imaginación*¹¹⁸. Para expresarnos con precisión, debemos señalar que el múltiple sensible no existe en tanto tal antes de la auto-afección, sino que el sólo es posible una vez que fue enlazado mediante la síntesis figurativa que permite su organización bajo la *forma de la intuición*. Es decir, la sucesión o forma del sentido interno es un resultado del influjo de nuestra espontaneidad sobre nuestro sentido interno, por intermedio de la síntesis trascendental de la imaginación¹¹⁹.

Podría objetarse que de este modo, la receptividad es reducida a un modo de la actividad, desdibujándose así el aspecto pasivo de la sensibilidad. Considero que la interpretación aquí esbozada no implica necesariamente tal desdibujamiento de la pasividad, sino que señala que pasividad y actividad remiten a instancias que colaboran a fin de posibilitar la experiencia, siendo imposible que alguna de ellas subsista de manera independiente, pues la actividad se dirige a un material que ella no produce, mientras que el múltiple que es recibido pasivamente requiere de una actividad sin la cual la recepción carecería de forma y unidad. Dado que la instancia activa de la mente no produce el material que sintetiza, la pasividad es irreductible a nuestra actividad sintetizante.¹²⁰

A continuación, Kant comienza a introducir algunos ejemplos que permitirían comprender en qué consiste el mecanismo de la auto-afección. Por ejemplo, sólo podemos representarnos en el pensamiento una línea, al trazarla en el pensamiento.

¹¹⁸ Se ha señalado que la auto-afección no presupone un múltiple dado de antemano que deba ser sintetizado, sino que se trata del vínculo originario entre el entendimiento y el sentido interno —vínculo que sería efectuado por la síntesis trascendental de la imaginación—. Según esta lectura, la recepción del múltiple sensible sólo es posible gracias a la unidad formal de nuestro sentido interno, la cual es deudora de un acto de auto-afección. Cfr. Nakano, H. (2011: 213-231). Por el contrario, otro grupo de intérpretes ha defendido lo que se denomina “interpretación psicológica” de la síntesis. Siguiendo a estos autores, la síntesis efectuada por nuestra espontaneidad presupone un múltiple dado de antemano, el cual aparece bajo la forma de la intuición (*Form der Anschauung*) pero sin unidad —es decir, sin que se halle constituida la intuición formal (*formelle Anschauung*), la cual sería un producto de la auto-afección—. Entre estos intérpretes podríamos mencionar como ejemplos a G. Mohr (1991) y P. Strawson (1966: 32). Por mi parte, considero que esta última línea interpretativa difiere con lo que efectivamente sostiene Kant. Por ese motivo, adhiero a la primera de las lecturas aquí señaladas.

¹¹⁹ Mientras que el §8 enfatiza la tesis según la cual la auto-afección es una condición de la recepción del múltiple sensible al constituir la forma del sentido interno, el § 24 enfatiza la espontaneidad —síntesis trascendental de la imaginación— que se halla a la base de la auto-afección. Cfr. Nakano, H. (2011: 229).

¹²⁰ H. Nakano sostiene que no debemos interpretar el problema de la auto-afección, como si implicará la anulación entre espontaneidad y receptividad. Por el contrario, la auto-afección al ser tematizada como aquel acto del entendimiento que le otorga unidad a nuestro sentido interno, mostraría que receptividad y espontaneidad son aspectos inseparables en el aparato cognoscitivo humano. Cfr. Nakano, H. (2011: 230).

Es decir, sólo podemos representarnos una línea si la imaginamos, al trazarla de acuerdo con el concepto de lo que es una línea. El múltiple sensible que el sujeto recibe y que carece de enlace, es enlazado de manera originaria por un acto del entendimiento, mediado por la imaginación productiva. Nuestro sentido interno adquiere de ese modo determinación, pues ahora contiene la representación de una línea y no meramente un múltiple carente de unidad. Ahora bien, Kant agrega unas líneas más adelante una reflexión en torno a la representación del tiempo:

[...] tampoco [podemos representarnos] el tiempo, sin prestar atención, en el *trazado* de una línea recta (destinada a ser la representación figurativa externa del tiempo), meramente a la acción de síntesis de lo múltiple, por la cual determinamos sucesivamente el sentido interno, y [sin prestar atención] por ese medio a la sucesión de esta determinación en él.¹²¹ (KrV, B 154)

No significa que el acto de trazar una línea en nuestro pensamiento se halle a la base de toda experiencia, sino de un acto que se halla a la base de aquel particular tipo de experiencia que podemos llegar a tener de nosotros mismos cuando intentamos hacer intuitiva nuestra propia espontaneidad. Si queremos ser conscientes acerca de los caracteres esenciales de aquella intuición pura que precede *a priori* a toda intuición y cuyo origen último es la propia espontaneidad subjetiva, debemos representarnos el trazado de una recta y particularmente, debemos *prestar atención* a la síntesis sucesiva de las múltiples partes que componen la recta. A medida que avanzamos en el trazado de la recta, debemos retener los elementos de la línea ya trazados y enlazar a ellos las nuevas partes de la recta, uno tras otro. De ese modo, lo múltiple es enlazado de manera sucesiva y por ello el trazado de la línea recta constituye la representación figurativa de la forma de nuestro sentido interno, a saber: la sucesión. Además, el *acto de trazar* la línea nos permite intuir el *movimiento* de nuestra subjetividad, aquel acto espontáneo gracias al cual enlazamos un múltiple sensible. El *acto de atención* mencionado en este ejemplo podría ser interpretado como un cambio de perspectiva, mediante el cual dirigimos nuestra mirada a la forma sucesiva en la que aprehendemos

¹²¹ Hay que entender <<la sucesión de esta determinación en el sentido interno>>. No es posible la interpretación <<la sucesión de esta determinación en el tiempo>> (Nota del traductor).

el múltiple sensible. Es decir, sólo tenemos una conciencia intuitiva de nuestro yo, si desplazamos la atención hacia nuestra actividad trascendental y tratamos de obtener una representación de ella. En este caso, hemos visto que sólo podemos obtener *una representación figurativa* de aquella forma de la intuición que constituimos de manera necesaria y *a priori* a la base de toda experiencia posible.

Retomemos ahora, un problema que hemos formulado en el marco de nuestro análisis del §8, a saber: ¿en qué sentido la mera conciencia vacía mentada por el yo trascendental puede ser identificada con la instancia afectante que da lugar al aparecer intuitivo del yo? Creemos que la clave para responder a este interrogante se halla en el concepto de síntesis figurativa. Es este modo de operar de la imaginación — el cual se halla guiado por el entendimiento y en última instancia supone el yo trascendental— el que afecta nuestro sentido interno al dirigirse a un múltiple sensible espacial (piénsese en el ejemplo de la línea). Cuando esta síntesis de la imaginación va acompañada por un acto de atención que considera el carácter sucesivo de nuestra aprehensión de la línea, se genera una representación figurativa del tiempo y se produce el concepto de sucesión. En esta producción del concepto de sucesión nuestra mente es afectada por sí misma, pues se genera una forma de la intuición que supone una actividad del sujeto (*i.e.* la síntesis figurativa) y un acto de atención que considera las representaciones como meros estados mentales que son aprehendidos de manera sucesiva, haciendo abstracción del carácter objetivo de tales representaciones sensible. En el acto de trazar una línea sólo podemos aprehender sus partes de manera sucesiva, lo cual señala que la línea en sí misma carece de determinaciones temporales, siendo éstas la manera mediante la cual nuestra mente puede aprehenderla. Así pues, que la mente se auto-afecte y produzca originariamente la forma de la sucesión destaca la idea según la cual el tiempo posee un origen subjetivo que remite en último término a la actividad sintetizante trascendental que nos permite aprehender un múltiple sensible. Sin síntesis figurativa, es decir, sin la actividad de un entendimiento (y en última instancia, del yo trascendental) que se dirige *a priori* a un múltiple sensible (primordialmente espacial, tal como lo demuestra el ejemplo de la línea), carece de sentido la noción de sucesión, pues ésta surge cuando prestamos atención a nuestro acto de aprehender una multiplicidad espacial de manera sucesiva. Cuando mediante un acto de atención hacemos abstracción de la referencia objetiva

de estas representaciones que son aprehendidas sucesivamente, nos encontramos con un aparecer intuitivo del yo, es decir, con un mero flujo de representaciones que presentan de manera sensible el contenido de nuestro yo fenoménico. Si bien es sumamente problemático afirmar que este flujo de representaciones es un aparecer del yo trascendental, debemos al menos conceder que este aparecer sensible del yo fenoménico supone la actividad trascendental mediante la cual aprehendemos y sintetizamos un múltiple sensible.

Así pues, sólo si prestamos atención —mediante un acto espontáneo de nuestra mente— a la síntesis de lo múltiple implicada en el trazado de una línea recta, podemos determinar nuestro sentido interno y ser conscientes de un modo reflexivo de la sucesión. Por tanto, Kant sostiene que el concepto mismo de sucesión es un producto de la auto-afección:

El movimiento, como acción del sujeto (no como determinación de un objeto), y en consecuencia, la síntesis de lo múltiple en el espacio, cuando hacemos abstracción de éste y sólo atendemos a la acción por la cual determinamos el *sentido interno* de acuerdo con la forma de él, es incluso lo que produce, ante todo, el concepto de la sucesión. Por consiguiente, no es que el entendimiento *encuentre* ya en éste un enlace tal de lo múltiple, sino que *lo produce*, al *afectarlo*.
(KrV, B 154 – B 155)

En primer lugar, se sostiene que el múltiple sintetizado es un múltiple espacial, es decir, el contenido material de nuestro sentido interno coincide con el de nuestro sentido externo. En segundo término, podríamos hablar un cambio de perspectiva, en virtud del cual ya no consideramos a las representaciones en la medida en que remiten a objetos en el espacio, sino que hacemos abstracción de esta referencia objetiva y tratamos de atender al acto mediante el cual determinamos nuestro sentido interno. Es decir, reflexionamos acerca de nuestra aprehensión sucesiva de representaciones, las cuales si bien remiten a objetos espaciales, aquí son consideradas como meros estados de conciencia que se ordenan sucesivamente^{122, 123}. Finalmente, queda

¹²² Cfr. Jáuregui, C. (2008: 87).

¹²³ Dirschauer ha señalado que la determinación sintética de lo múltiple espacial y la posición de ese múltiple en nuestro sentido interno son dos momentos de la auto-afección que sólo pueden ser

destacada la tesis según la cual esta forma sucesiva del sentido interno no es dada de manera pasiva (no es un rasgo que el material sensible posee con independencia del sujeto) sino que es un producto de la auto-afección, es decir, del influjo del entendimiento sobre nuestro sentido interno. En rigor, Kant afirma en este pasaje que el enlace (la forma de la sucesión) es producido cuando el entendimiento afecta al múltiple. Podemos interpretar que esta afección que sufre el múltiple es asimismo una afección que sufre el sentido interno, dado que el múltiple es un múltiple del cual sólo somos conscientes en la medida en que tomamos conciencia de él, incorporándolo como un contenido de nuestro sentido interno.

Esta determinación del sentido interno que surge de la auto-afección puede ser analizada en dos niveles. Por un lado, en un nivel *a priori* la auto-afección produce de manera originaria la *forma de la intuición* bajo la cual se organiza el múltiple sensible, estableciendo una determinación formal del sentido interno¹²⁴. Por otro lado, en un nivel empírico, gracias a la auto-afección las representaciones de objetos espaciales pasan a ser consideradas como meros estados internos de nuestra conciencia, estableciendo de ese modo una determinación material de nuestro sentido interno.

Por último, quisiéramos señalar la presencia de una nota introducida por Kant en la cual queda sugerido el rol que desempeñan los actos de atención en la auto-afección:

No se ve cómo se puede encontrar tanta dificultad en que el sentido interno sea afectado por nosotros mismos. Todo acto de *atención* puede darnos un ejemplo de ello. El entendimiento determina siempre, en él, al sentido interno de acuerdo con el enlace que él piensa, de modo que llegue a producirse una intuición interna que corresponda al múltiple en la síntesis del entendimiento. En qué medida es afectada con ello habitualmente la mente, podrá percibirlo cada cual en sí mismo.
(KrV, B 156 – B 157, nota)

separados por abstracción, pues el argumento kantiano está señalando que sólo poseemos un sentido interno en la medida en que nuestro entendimiento lo afecta al dirigirse a un múltiple espacial dado. Cfr. Dirschauer, S. (2004: 75)

¹²⁴ C. La Rocca parece destacar este plano de la auto-afección al señalar que el objeto temático de la misma no es la representación interna en cuanto tal, sino su lugar en un orden temporal lógicamente interpretado. Cfr. La Rocca, C. (2003: 58).

Se observa en este pasaje que el sentido interno es determinado por el entendimiento en *todo acto de atención*¹²⁵. Es decir, *toda* síntesis efectuada por el entendimiento puede producir una intuición interna que se corresponde con el múltiple que fue enlazado¹²⁶. Esto significa que el contenido material de la intuición interna coincide con el contenido que fue sintetizado en la constitución de objetos. Es la misma representación empírica la que se constituye como un fenómeno que se halla o bien en el tiempo objetivo, o bien en lo que podríamos denominar *tiempo meramente subjetivo*. Este cambio de perspectiva es posibilitado por un *acto de atención* mediante el cual ponemos de relieve ante nuestra conciencia el hecho de que poseemos una representación o estado de conciencia y dejamos en suspenso la inserción de esta representación en el tiempo objetivo.

3.3. La auto-afección y el esquematismo trascendental: tiempo subjetivo y tiempo objetivo.

La determinación *a priori* del sentido interno que da lugar a la forma sucesiva de nuestra aprehensión no implica necesariamente la validez objetiva de tal determinación temporal. En la “Segunda Analogía de la Experiencia” Kant sostiene a modo de ejemplo que si bien percibimos las diferentes partes de una casa de manera sucesiva, sabemos que *objetivamente* las partes se hallan en relaciones temporales de simultaneidad (Cfr. KrV, B 235 y ss.)¹²⁷. Es decir, la doctrina de la auto-afección da lugar a un tiempo meramente subjetivo, que si bien es *a priori*, no garantiza la validez objetiva de tal determinación temporal. A fin de comprender esta distinción entre una

¹²⁵ Algunos comentaristas ven en el acto de atención la auto-afección propiamente dicha y no un mero ejemplo empírico. Cfr. Zöllner, G. (1989: 267-270); Allison, H. (1982: 268); Düsing, K. (1980: 24).

¹²⁶ K. Düsing sostiene que el acto de atención mencionado en este ejemplo subraya que en la auto-afección, las representaciones *oscuras* que se encuentran dadas en el sentido interno son llevadas a la *claridad* y a la *distinción* respecto de otras representaciones del sentido interno. Cfr. Düsing, K. (1980: 24 y ss.). Por su parte, H. Allison ha señalado que mediante la auto-afección hacemos de nuestras representaciones “objetos subjetivos” al reflexionar sobre nuestros estados de conciencia. Cfr. Allison, H. (1982: 261).

¹²⁷ Otros pasajes en los cuales puede ser rastreada la distinción entre *tiempo objetivo* y *tiempo subjetivo* se hallan en: KrV, B 247 y ss.; B 257. K. Düsing sostiene que la vivencia subjetiva del tiempo y la determinación de los fenómenos reales son a menudo incongruentes. Esto se debe a que si bien las determinaciones del tiempo subjetivo son *a priori*, ello no garantiza la validez objetiva de tales determinaciones. A pesar de subrayar tal distingo, el autor señala que estas determinaciones del tiempo subjetivo son condiciones necesarias para la constitución de un tiempo objetivo, pues sin ellas el múltiple sensible no podría ser recibido. Cfr. Düsing, K. (1980: 10 y ss.)

temporalidad subjetiva y otra objetiva, podríamos contrastar en sus rasgos esenciales algunos aspectos de la doctrina de la auto-afección y el esquematismo trascendental.

La función de los esquemas trascendentales consiste en salvar la radical heterogeneidad entre los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones sensibles, para hacer posible, de ese modo, la aplicación de las categorías a la sensibilidad. Los esquemas trascendentales son un producto de la imaginación trascendental. Éstos son homogéneos con las categorías, pero al mismo tiempo son sensibles, motivo por el cual pueden trazar una suerte de *punte* entre el entendimiento y la sensibilidad¹²⁸. Considero que si bien tanto en el esquematismo como en la auto-afección que da lugar a la forma de la intuición nos hallamos ante una determinación del sentido interno, efectuada por la imaginación trascendental, se trata de determinaciones que pueden ser diferenciadas tanto por su función como por su naturaleza.

Así pues, mientras que la función de los esquemas trascendentales consiste en posibilitar la aplicación de las categorías, es decir, en hacer posible la subsunción de intuiciones bajo los conceptos puros del entendimiento, la función de la forma de la intuición consiste en hacer posible la receptividad del múltiple sensible que es aprehendido sucesivamente. Si bien la forma de la intuición —y la síntesis figurativa que la hace posible— se hallan orientadas, en principio, a la constitución de la objetividad, el rasgo específico de la auto-afección involucra un cambio de perspectiva que posibilita el aparecer intuitivo de la propia subjetividad. Mediante la auto-afección *a priori* el sujeto estaría tomando conciencia de un modo explícito del origen subjetivo de la forma de la intuición.

Un segundo aspecto que nos permite distinguir la doctrina de la auto-afección respecto del esquematismo trascendental es el siguiente: la forma de la intuición es una forma de la sensibilidad —no del entendimiento— aún cuando su unidad sea deudora de la espontaneidad del sujeto. Por el contrario, los esquemas trascendentales son representaciones puras que no pertenecen exclusivamente a la sensibilidad, sino que poseen una parte intelectual y otra parte sensible,

¹²⁸En este sentido, la interpretación de los esquemas trascendentales a la cual adhiero se opone a aquella línea que identifica a estos últimos con un concepto puro o una regla del entendimiento. Dentro de esta última línea de investigación podemos mencionar a los siguientes autores: Arenas, L. (1997: 111-136); Butts, R. (1969: 290-300); Seel, G. (1998: 217-246).

constituyéndose, de ese modo, en el elemento mediador entre la sensibilidad y el entendimiento¹²⁹. Así por ejemplo, Kant introduce el esquema correspondiente al concepto de causa en los siguientes términos:

El esquema de la causa y de la causalidad de una cosa en general es lo real, a lo cual, cuando es puesto, siempre le sigue algo diferente. Consiste, pues, en la sucesión de lo múltiple, en la medida en que está sometida a una regla. (KrV, A 144 / B 183)

En primer lugar, podemos comparar el esquema y la forma de la intuición, tomando como criterio la función que ambos desempeñan. En la sucesión que se identifica con la forma de la intuición, si bien el sentido interno es determinado por la actividad del entendimiento, tal modo de la sucesión no tiene como finalidad garantizar la subsunción de intuiciones empíricas bajo categorías, sino dar cuenta del aparecer intuitivo del yo. Por el contrario, la sucesión de lo múltiple como esquema de la causalidad tiene como función otorgar un criterio universal que garantice la subsunción de los fenómenos bajo la categoría de causalidad¹³⁰.

Contrastemos ahora el carácter mixto del esquema con el carácter puramente sensible de la forma de la intuición. El esquematismo nos presenta una noción de sucesión que se halla necesariamente *sometida a una regla* —a saber: la regla de causalidad— y en esa presencia de la regla radica el aspecto intelectual del esquema trascendental, mientras que la parte sensible se halla en lo múltiple que se da

¹²⁹ Sigo en este punto la interpretación ofrecida por F. Moledo, quien sostiene que los esquemas trascendentales no deben ser interpretados como reglas que son utilizadas por la imaginación para la producción de imágenes que permitan sensibilizar los conceptos puros, sino como *sensibilizaciones universales*, que poseen una parte intelectual en la medida en que una regla orienta la síntesis y otra parte sensible, en la medida en que esta síntesis se efectúa *en* la intuición. Cfr. Moledo, F. (2011: 163-185) Este autor agrega que una interpretación de los esquemas trascendentales como *reglas* o *conceptos* nos llevaría a una regresión infinita, según la cual deberíamos buscar nuevos esquemas que permitan la aplicación de tales conceptos y así sucesivamente. Cfr. Moledo, F. (2011: 174). Claudio La Rocca sostiene una interpretación similar sobre la naturaleza de los esquemas trascendentales. Cfr. La Rocca, C. (1989)

¹³⁰ A. Philonenko interpreta el esquematismo trascendental como un principio metódico que le otorga significado a las categorías. Tal significado no es sino el objeto empírico particular, de modo tal que gracias al esquematismo quedan religadas las funciones puras del entendimiento y los objetos empíricos que se subsumen bajo aquéllas. Philonenko llega a sostener que: “*La idealidad en la función esquemática es la constitución legal y objetivante de la conciencia empírica y, consecuentemente, del objeto empírico*”. Cfr. Philonenko, A. (1988: 24)

sucesivamente. Por el contrario, la sucesión que resulta de la auto-afección es una forma pura de nuestra sensibilidad que nos permite recibir la multiplicidad, pero no implica una regla a la cual se halle sometido el múltiple que se ordena de tal forma.

No se trata tanto de subrayar la existencia de dos flujos de conciencia — numéricamente distintos e independientes— sino más bien, de un flujo de conciencia que adopta la forma de la sucesión y puede ser analizado desde diversas perspectivas. Una de ellas subraya el principio metódico que posibilita la subsunción de intuiciones empíricas bajo las categorías y alude a un tipo de temporalidad que está compuesta por un aspecto sensible y uno intelectual. La otra perspectiva se identifica con la forma de la intuición interna, pero hace abstracción de la referencia a objetos, para *prestar atención* al aparecer intuitivo del sujeto. Si bien la determinación trascendental del tiempo —en el contexto de la doctrina de la auto-afección— supone el esquematismo trascendental y la síntesis figurativa de la imaginación se encuentra guiada por reglas del entendimiento, el énfasis está puesto aquí en la intuición de la propia subjetividad, la cual adquiere necesariamente la forma sucesiva del sentido interno¹³¹. La regla que opera en el marco de la auto-afección va acompañada de una suerte de abstracción o puesta en suspenso de la referencia objetiva, dejando a la sucesión del sentido interno como una forma puramente sensible que carece de la legalidad presente en el esquema trascendental. Así pues, la sucesión como forma de la intuición interna implica un mero fluir de estados de conciencia, sin que ello se corresponda con el tiempo de los estados objetivos¹³². A diferencia de ello, la sucesión como esquema trascendental de la categoría de causalidad hace referencia a un modo de organización puro de las representaciones, consideradas como objetos y no como meros estados subjetivos, pues sólo de ese modo la sucesión de lo real —como esquema de la

¹³¹ Coincido en este punto con C. Jáuregui, quien sostiene que si bien la auto-afección no coincide con el esquematismo, lo supone en todo momento, puesto que “[...] son precisamente las operaciones sintéticas que el entendimiento realiza con vistas a la constitución de la objetividad las que nos afectan cuando dirigimos la atención sobre ellas a fin de volvernos empíricamente conscientes de la actividad de nuestra propia mente”. Cfr. Jáuregui, C. (2008: 85).

¹³² Joseph Moreau también señala que la sucesión subjetiva de momentos de la aprehensión no equivale a la sucesión determinada en el tiempo objetivo por medio de esquemas trascendentales. Cfr. Moreau, J. (1980: 296)

causalidad— estaría operando como elemento mediador entre las intuiciones empíricas y los conceptos puros¹³³.

En suma, se ha señalado que el modo de temporalidad que surge de la auto-afección puede ser pensado como un tiempo subjetivo que se distingue de las determinaciones temporales objetivas. Consideramos que tal acto de auto-afección puede ser analizado en dos niveles. La auto-afección a priori, consiste en la explícita toma de conciencia de aquella forma de la intuición que surge como resultado de la síntesis figurativa. En cambio, la auto-afección empírica es la toma de conciencia reflexiva de las representaciones empíricas y contingentes que se despliegan ante nuestro sentido interno, considerando a las representaciones como meros estados mentales. En ambos casos, se supone la actividad sintética del entendimiento y la constitución de la objetividad, así como el esquematismo trascendental que garantiza la subsunción de intuiciones empíricas bajo conceptos puros. Esto es así puesto que aquello que afecta al sujeto no es sino la actividad del entendimiento en su enlace de un múltiple sensible que hace posible la experiencia, ya sea al constituir la forma de la intuición que precede a toda experiencia posible o enlazando un material empírico contingente que da lugar a las diversas representaciones empíricas. Asimismo, hemos dado razones para sostener que el modo de temporalidad que se identifica con la forma del sentido interno debe ser distinguido de las determinaciones temporales objetivas que sólo serían posibles en virtud de los esquemas trascendentales.

En última instancia, nos interesa destacar que el tiempo subjetivo —concebido como un flujo de representaciones meramente subjetivas— supone un tiempo constituido de manera objetiva y con ello la referencia a un múltiple espacial. Es decir, el análisis de la doctrina kantiana de la auto-afección revela una dependencia del

¹³³ Asimismo, K. Düsing ha sostenido que el esquematismo trascendental supone las distintas determinaciones temporales del sentido interno, tal como fueron determinadas en la constitución de la intuición formal. Sólo sobre esta base sería posible la determinación trascendental del tiempo propia del esquematismo trascendental. Así por ejemplo, el esquema de la categoría de sustancia no es la *permanencia*, sino la *permanencia de lo real en el tiempo*. Mientras que la primera de estas formulaciones estaría haciendo referencia al tiempo meramente subjetivo que se constituye gracias a la auto-afección, la segunda permite vislumbrar la emergencia de un tiempo objetivo. Cfr. Düsing, K. (1980: 9 y ss.). Es decir, la constitución del tiempo objetivo supone una aprehensión sucesiva de representaciones (tiempo subjetivo), pues inevitablemente, la aprehensión del múltiple adopta la forma del sentido interno, pero esto no significa que el mundo externo u objetivo sea *derivado* a partir de las representaciones que se dan en el sentido interno, pues el contenido de nuestro sentido interno supone un mundo espacial objetivo ya constituido aun cuando no se identifica necesariamente con este último.

sentido interno respecto del sentido externo. Ello es así, en la medida en que según nuestra interpretación, el sentido interno (ya sea que consideremos su forma pura o las representaciones empíricas que en él se suceden) supone la referencia del entendimiento, a través de la síntesis de la imaginación a un material sensible que el sujeto no produce y que proviene en última instancia del mundo externo. Esta dependencia del sentido interno respecto del mundo externo será comprendida con mayor claridad si analizamos el rechazo de Kant al idealismo problemático de raigambre cartesiana. De esta cuestión nos ocuparemos a continuación.

3.4. Introducción a la problemática de la “Refutación del idealismo”

El segundo tópico que nos interesa analizar antes de revisar el planteo de la “Reflexión de Leningrado” está constituido por la denominada “Refutación del idealismo”. Es importante que repasemos al menos en líneas generales esta temática, puesto que la “Reflexión de Leningrado” parece estar emparentada a este tipo de problemas. Sin embargo, tal como esperamos poder demostrar a lo largo de este trabajo, la reflexión “Acerca del sentido interno” presenta características novedosas en relación con la problemática propia de la “Refutación del idealismo”.

A fin de obtener una visión general sobre la “Refutación del idealismo”, revisaremos tres textos en los cuales hallamos diversas versiones de esta cuestión (a saber: la crítica al “Cuarto Paralogismo” de la KrV (A 367 - A 380); el § 49 de *Prolegómenos* y el argumento de la “Refutación del Idealismo” desarrollado en KrV (B 274)¹³⁴. El objetivo general de estos textos kantianos consiste en refutar la tesis de raigambre cartesiana, según la cual la existencia de objetos en el espacio —fuera de nosotros— es al menos dudosa. Es decir, nuestras representaciones acerca de objetos

¹³⁴ Existen otros textos críticos en los cuales aparece la problemática de la refutación del idealismo. Kemp Smith sostiene que hay al menos siete versiones al respecto, a saber: i) el cuarto *Paralogismo* de la primera edición de la KrV (A 366-380); ii) la sección 13 (nota i. y ii.) de los *Prolegómenos* (AA IV: 287-290); iii) la sección 49 de los *Prolegómenos* (AA IV: 336-337); iv) el apéndice a los *Prolegómenos* (AA IV: 373 y ss.); v) las secciones agregadas a la segunda edición en la conclusión de la “Estética trascendental” (B 69 y ss.); vi) la “Refutación del idealismo” (KrV, B 274-8); la sección suplementaria al final de la sección sobre los *Postulados* (KrV, B 291-4) y la nota al nuevo prefacio (KrV, B xxxix-xl); vii) la “refutación del idealismo problemático” presentes en las Reflexiones 6311-6316 (AA XVIII: 607-623), originadas del diálogo de Kant con Kiesewetter. Cfr. Smith, K. (2003⁴: 298). Por motivos de extensión y dado que aquí nuestro objetivo sólo consiste en brindar una reconstrucción general sobre este tema, no analizaremos la totalidad de los textos aquí señalados.

espaciales podrían ser el producto del sueño o la fantasía y jamás nos hallaríamos en condiciones de afirmar la existencia efectiva de objetos que ocupan un lugar en el espacio.

3.5. Las versiones del Cuarto Paralogismo de la KrV y del § 49 de Prolegómenos.

Como ya lo hemos señalado en nuestro tratamiento del tercer paralogismo (sobre la identidad), según Kant un paralogismo lógico es un silogismo cuya falsedad se explica en virtud de su forma, sin importar el contenido. Por el contrario, un paralogismo trascendental posee “[...] un fundamento trascendental para inferir falsamente según la forma” (KrV, A 341/ B 399). Se trata pues de una inferencia errónea, cuyo fundamento reside en la naturaleza de la razón humana, implicando de ese modo, “[...] una ilusión inevitable, aunque no insoluble” (KrV, A 341 / B 399). Es decir, el error que comete el idealista problemático no es exclusivo de una corriente filosófica (como podría ser el racionalismo cartesiano), sino una tendencia de la razón humana. En el caso del cuarto paralogismo, la estructura del razonamiento es la siguiente:

1. aquello cuya existencia sólo puede ser inferida como causa de percepciones dadas, posee una existencia dudosa.

2. todos los fenómenos externos son de tal naturaleza, puesto que la existencia de ellos no puede ser percibida inmediatamente, sino sólo inferida como la causa de percepciones dadas.

Conclusión: la existencia de todos los objetos del sentido externo es dudosa.

La primera premisa implica que sólo podemos percibir inmediatamente aquello que está en nosotros, es decir, las percepciones como modificaciones de nuestro sentido interno. En la segunda premisa se sostiene que la existencia efectiva de algo fuera de mí —entiéndase: fuera del mero sentido interno— es inferida como la causa de tal percepción. Kant nos recuerda en este punto que Descartes había limitado toda percepción a la siguiente proposición: “Yo (como un ente pensante) soy” (KrV, A 368). Esto significa que, en el marco del *cogito* cartesiano, lo externo nunca está en mí como

sujeto pensante, sino que sólo puedo hallar percepciones (estados mentales) que determinan aquella aperccepción que afirma al yo como sujeto pensante.

Ahora bien, siguiendo la lógica del idealista cartesiano, la existencia de todas las cosas externas jamás es percibida de manera inmediata, sino que es inferida como la causa de nuestras percepciones. Pero toda inferencia que parte desde los efectos y se dirige hacia las causas es incierta, puesto que podría haber más de una causa —la cual podría provenir, por ejemplo, de nuestra propia mente y no de las supuestas cosas externas—. Por tanto, la existencia de todas las cosas externas es siempre dudosa. El tipo de idealismo que Kant está discutiendo aquí no es aquel que pretende negar la existencia de cosas exteriores, sino el que niega la posibilidad de conocer con certeza la realidad efectiva de tales objetos.

Antes de exponer la engañosa apariencia ilusoria del cuarto paralogismo, Kant introduce la distinción entre *idealismo trascendental (o realismo empírico)* e *idealismo empírico (o realismo trascendental)* —siendo la primera de estas variantes la postura defendida por Kant—. El idealismo trascendental afirma que todos los fenómenos son meras representaciones (no cosas en sí) y espacio y tiempo son las formas sensibles de nuestra intuición, sin constituir determinaciones de lo que los objetos serían con independencia de nuestra manera de conocerlos. Es decir, son formas que no afirman nada acerca de los objetos concebidos como cosas en sí. Simultáneamente, el idealista trascendental es un realista empírico, en la medida en que afirma la realidad —en sentido fenoménico— de todas las representaciones, tanto las que se refieren al sentido externo, como las que sólo aparecen ante nuestro sentido interno. De este modo, el filósofo kantiano no tiene necesidad de inferir la realidad de los objetos externos a partir de las representaciones que se presentan en el mero sentido interno. En lugar de ello, la realidad efectiva de la materia puede ser percibida de manera inmediata —en la medida en que poseemos representaciones a través de las cuales percibimos objetos espaciales—. Es decir, Kant sostiene que la realidad de los objetos espaciales se basa en la noción misma de percepción, en el hecho de que poseemos representaciones de objetos espaciales¹³⁵.

¹³⁵ Tal como ha sido señalado por C. Jáuregui, el argumento supone lo que debería demostrar, es decir, se supone que la percepción, por ser tal, garantiza la existencia efectiva del objeto percibido. Cfr. Jáuregui, C. (2008: 94).

Por su parte, el realista trascendental sostiene que el espacio y el tiempo son algo en sí mismo, con independencia de nuestra sensibilidad. Este mismo realista trascendental, es el que luego asume la posición de idealista empírico al sostener que nuestras representaciones de los sentidos son insuficientes para garantizar la realidad de tales objetos considerados como cosas en sí. El realismo trascendental y el idealismo empírico son dos aspectos de una misma postura, pues al afirmar que espacio y tiempo son cosas en sí mismas, nuestras representaciones subjetivas son siempre insuficientes para garantizar el acceso a aquellos objetos que se dan en un espacio y tiempo que está más allá de nuestras representaciones. Tomando como punto de partida este marco teórico, Kant resume en los siguientes términos el embarazoso problema que debe enfrentar el *idealista empírico / realista trascendental*:

[...] si se consideran los fenómenos externos como representaciones que son efectuadas en nosotros por sus objetos, [entendidos] como cosas en sí que se hallan fuera de nosotros, entonces no se ve cómo se pueda conocer la existencia de éstas de otra manera que mediante la inferencia que va del efecto a la causa; [inferencia] en la cual siempre debe seguir siendo dudoso si la última¹³⁶ está en nosotros, o fuera de nosotros. (KrV, A 372).

Dejando de lado ciertos problemas que se desprenden de un análisis detenido del cuarto paralogismo, podemos sostener que la estrategia kantiana para refutar al *realista trascendental / idealista empírico* consiste en señalar que por “objetos externos” debemos comprender sólo aquellas representaciones que son dadas bajo la forma del espacio, sin que ello implique ningún tipo de referencia a lo que las cosas son en sí mismas con independencia de nuestra sensibilidad. El filósofo kantiano se compromete así con lo que podríamos denominar *dualismo empírico*, puesto que un tipo de fenómenos son dados como representaciones espaciales —aún cuando también se presentan bajo la forma sucesiva en nuestro sentido interno— y otro tipo de fenómenos solamente se presentan bajo la forma del tiempo en nuestro sentido interno. El primer orden de fenómenos remite al aparecer de fenómenos que ocupan

¹³⁶ Es decir: la causa. (Nota del traductor).

un lugar en el espacio fuera de nosotros, mientras que el segundo orden de fenómenos estaría remitiendo al aparecer fenoménico de nuestros estados subjetivos de conciencia. Pero bajo ningún punto de vista, los resultados de la investigación crítica nos permiten efectuar aseveraciones acerca de dos tipos de sustancias o realidades existentes en sí mismas con independencia de nuestra sensibilidad, así como tampoco podemos otorgar privilegio a alguno de estos órdenes fenoménicos. A la explicitación del carácter ideal trascendental del espacio y su referencia a fenómenos —en lugar de cosas en sí— Kant agrega un segundo argumento en conexión con el anterior, según el cual la realidad de los objetos espaciales está garantizada a partir de la noción misma de *percepción*. Dicho en otros términos, la percepción misma de un fenómeno espacial —el cual se encuentra interconectado con otros fenómenos espaciales según leyes empíricas— nos autoriza a afirmar la realidad efectiva de los objetos exteriores a nosotros, bajo la condición de que renunciemos a conocer lo que estas cosas son en sí mismas. En suma, el filósofo kantiano reduce las pretensiones del idealista empírico a “[...] un malentendido que lo obliga a razonar sofisticadamente acerca de la manera cómo pueda existir en sí mismo aquello que no es cosa en sí, sino sólo fenómeno de una cosa en general” (KrV, A 380).

Aún concediendo que esta argumentación contra el idealismo problemático carezca de defectos, puede señalarse que la estrategia kantiana sólo alcanza su objetivo bajo la condición de adoptar premisas que el idealista empírico jamás aceptaría, sino que pertenecen a los postulados del criticismo kantiano. Kant debería poder refutar al idealista empírico, partiendo de las premisas que este último efectivamente sostiene.

Un segundo texto, en el cual aparece la problemática de la “Refutación del idealismo” es el § 49 de *Prolegómenos*. El argumento desarrollado en este texto es muy similar al que encontramos en la crítica al cuarto paralogismo. Sin embargo, es posible identificar ciertos pasajes que permiten introducir nuevos elementos. En el § 49 de *Prolegómenos*, la realidad de lo percibido no se demuestra a partir de la noción misma de percepción —tal como sucedía en la crítica al cuarto paralogismo— sino que se señala que la duda del idealista cartesiano acerca de la realidad efectiva de las cosas exteriores se resuelve:

[...] investigando el enlace de los fenómenos en ambos casos [en los fenómenos del sentido interno y del sentido externo] según las leyes generales de la experiencia, y si la representación de las cosas exteriores concuerda completamente en esto no podemos dudar de que ellas deben constituir verdadera experiencia. (Prol, AA IV: 337.09-12)

Es decir, pareciera que es el enlace categorial entre los fenómenos —*según leyes generales de la experiencia*— lo que garantiza la realidad efectiva de los objetos espaciales. Sin embargo, es cierto que las leyes generales aquí mencionadas podrían interpretarse como leyes empíricas, con lo cual el texto de *Prolegómenos* no agregaría ningún elemento nuevo en relación con el planteo desarrollado en la crítica al cuarto paralogismo¹³⁷.

3.6. La versión correspondiente al pasaje B 274-B 279 de la KrV.

Finalmente, encontramos una versión más satisfactoria de la “Refutación del idealismo” en un pasaje correspondiente a la segunda edición de la KrV (B 274 – B 279). Allí Kant señala explícitamente que discute, en este contexto, con el idealismo problemático de Descartes —quien sostiene la incapacidad de demostrar mediante una experiencia inmediata la existencia de cosas exteriores— y no el idealismo dogmático de Berkeley —quien declara como falsa e imposible la existencia de objetos en el espacio fuera de nosotros—. La prueba reclamada por Descartes deberá:

[...] mostrar que de las cosas externas tenemos también *experiencia*, y no solamente *imaginación*; lo cual sólo podrá llevarse a cabo si se puede demostrar que incluso nuestra experiencia *interna*, indudable para Descartes, es posible sólo si se presupone experiencia *externa*. (KrV, B 275).

Es decir, la estrategia de la argumentación kantiana consistirá en señalar que la experiencia interna —indudable para el idealista problemático— sólo es posible si presuponemos experiencia externa. El desarrollo de la refutación kantiana consta de un teorema, una prueba y tres observaciones. En el teorema se sostiene que “la mera

¹³⁷ Sobre esta cuestión Cfr. Jáuregui, C (2008: 94-95).

conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera¹³⁸ de mí” (KrV, B 275). La conciencia empíricamente determinada de la propia existencia nos está señalando que el punto de partida de la prueba es el flujo de representaciones empíricas que se da en nuestro sentido interno. Son estas representaciones empíricas que aparecen unas después de las otras, las que otorgan determinación a aquella conciencia indeterminada y vacía mentada por el *yo pienso* de la apercepción trascendental.

En la prueba Kant nos ofrece un argumento según el cual nuestra existencia determinada en el tiempo —es decir, el aparecer fenoménico de nuestro yo en el sentido interno— presupone *algo permanente* en la percepción. Se supone aquí la premisa según la cual toda sucesión supone la permanencia —lo cual ya había sido señalado en el marco de la “Primera Analogía de la Experiencia” (KrV, A 182 / B 224 y ss.). En un sugerente pasaje de la “Primera Analogía de la Experiencia” Kant sostiene que:

Sólo gracias a lo permanente recibe la *existencia* en diversas partes sucesivas de la serie temporal una *magnitud*, que se llama *duración*. Pues en la mera sucesión solamente, la existencia está siempre desapareciendo y comenzando, y nunca tiene la más mínima magnitud. Por tanto, sin esto permanente no hay relación temporal alguna (KrV, A 183/ B 226).

Vemos aquí que incluso en la duración de un evento —el cual supone una sucesión de representaciones— presupone algo permanente en relación con lo cual tal sucesión puede ser tal. Es decir, la noción misma de un flujo siempre cambiante presupone la referencia a algo que permanece, pues de otro modo carecería de sentido la afirmación de un antes y un después. Dicho en otros términos, la sucesión que se da en nuestro sentido interno es un fluir de representaciones cambiantes, lo cual sólo es posible si se supone un marco de referencia en virtud del cual ese flujo de representaciones cambiantes se constituya como tal. Sólo podemos ser conscientes

¹³⁸ Este <<fuera>> puede querer decir tanto <<en el exterior de mí>> (en latín <<extra>>) como <<además de mí>> (en latín <<praeter>>). W. Ritzel ha sostenido que debemos entender la expresión en este último sentido (W. Ritzel: *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, 1981, p. 129). (Nota del traductor).

del cambio entre una representación situada en t1 y otra representación situada en t2, en la medida en que presuponemos *algo que permanece* a través de los cambios y que es la condición de posibilidad para que relacionemos t1 con t2. Es decir, sólo si suponemos algo permanente podemos conectar representaciones que de otro modo representarían una aparición siempre nueva y fugaz, incapaz de relacionarse temporalmente con otra representación¹³⁹. En el marco teórico del criticismo kantiano, la permanencia no es un objeto que percibamos empíricamente, sino una condición de posibilidad *a priori* que debemos suponer a fin de relacionar entre sí representaciones cambiantes en un mismo tiempo unitario. Para hacer inteligible la conexión en un mismo tiempo unitario de *todos* los fenómenos debemos suponer un sustrato permanente absoluto que no se identifica con ningún objeto particular, el cual sólo puede poseer una permanencia relativa. Si bien la permanencia absoluta que hace posible la percepción de los cambios no se identifica con ningún objeto, su correlato empírico sólo puede hallarse en un objeto del sentido externo —que a diferencia de las representaciones siempre cambiantes del sentido interno, se caracteriza por poseer cierta duración y permanencia relativa—¹⁴⁰.

Así pues, tomando en cuenta los resultados alcanzados en el marco de la “Primera Analogía de la Experiencia” es comprensible que Kant concluya que la conciencia de la propia existencia —es decir, la *experiencia interna*— es al mismo tiempo “[...] una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí” (KrV, B 276). Es decir, la sucesión de estados internos supone la referencia a algo permanente que se halla en el espacio, pues de lo contrario la sucesión no se constituiría como tal. Kant afirma de ese modo la indubitabilidad de la *existencia de otras cosas fuera de mí*, la cual debe ser interpretada cuidadosamente dentro del marco teórico del criticismo kantiano. Es decir, debemos evitar atribuirle a Kant la tesis según la cual este objeto permanente se refiere a una *cosa en sí*, tal como ésta sería con independencia de nuestras condiciones sensibles. Según la interpretación que aquí

¹³⁹ A diferencia de Hume, para quien la permanencia es un rasgo empírico que se deriva de una comparación entre representaciones que se presentan con cierta similitud, Kant nos está señalando que la permanencia (como esquema trascendental de la categoría de sustancia) es un rasgo *a priori* que hace posibles las comparaciones. Cfr. Jáuregui, C. (2001: 585-586).

¹⁴⁰ Sobre la distinción entre la permanencia absoluta que debe suponerse como una condición *a priori* para conectar los cambios fenoménicos en un mismo tiempo unitario y la permanencia relativa que presentan los objetos espaciales cfr: Emundts, D. (2010: 172 y ss.).

estamos desarrollando, el objetivo de la “Refutación del idealismo” es señalar que las representaciones fenoménicas de nuestro sentido interno presuponen necesariamente un orden de representaciones también fenoménicas que no se hallan en el sentido interno, sino en el externo, puesto que es allí donde encontramos objetos acerca de los cuales predicamos la *permanencia*¹⁴¹.

En la “Primera Observación” Kant subraya que a partir de la prueba antes aducida se desprende la primacía de la experiencia externa sobre la experiencia interna. Con ello se invierte la concepción sostenida por el idealista cartesiano, quien suponía que la única experiencia inmediata era la interna y que a partir de allí se inferían, de manera poco confiable, las cosas externas. Por el contrario, desde la posición del filósofo kantiano, la experiencia interna presupone necesariamente la experiencia externa, pues de otro modo el tiempo en el cual se desenvuelve la experiencia interna no podría estar determinado, ya que faltaría aquello permanente en virtud de lo cual la sucesión puede constituirse como tal.

En una nota perteneciente a esta “Primera observación”, Kant aborda una posible objeción que podría formular el idealista problemático, la cual podría formularse del siguiente modo: puedo imaginar un objeto con propiedades espaciales y ello no garantiza su realidad efectiva. La respuesta kantiana consiste en afirmar lo siguiente:

[...] aun para sólo imaginar algo externo, es decir, para exhibírselo al sentido interno en la intuición, debemos poseer ya un sentido externo, y debemos distinguir inmediatamente, por ello, la mera receptividad de una intuición

¹⁴¹ De este modo, tomamos distancia de interpretaciones que le atribuyen compromisos ontológicos realistas al argumento que Kant desarrolla en la “Refutación del idealismo”. P. Guyer — complementando el análisis del texto presente en la segunda edición de la KrV con diversas *Reflexiones* posteriores— ha sostenido que en el argumento de la refutación del idealismo se señala, en última instancia, que *podemos conocer* que algo *existe* de manera independiente a nuestra subjetividad, aunque no podemos conocer *cómo* es esa cosa. Así pues, según Guyer, Kant estaría sosteniendo un *idealismo trascendental* respecto a la forma de nuestra sensibilidad, pero un *realismo ontológico* en relación con objetos que existen de manera independiente a nuestra manera de conocerlos. Sin embargo, Guyer no sólo afirma el conocimiento de la existencia de *cosas en sí*, sino que además las identifica con aquel sustrato *permanente* que cumple un rol clave en el marco de la argumentación kantiana. Cfr. Guyer, P. (1983: 375 y ss.). Consideramos que esta lectura es insostenible, en la medida en que supone la identificación de lo *permanente* con algo que se halla fuera de nuestra sensibilidad, confundiendo de ese modo dos planos que deben ser claramente diferenciados: el fenoménico (único en el cual tiene sentido afirmar el conocimiento de la existencia de algo permanente) y el nouménico (el cual puede y debe ser pensado, pero es inaccesible a nuestro conocimiento).

externa, de la espontaneidad que caracteriza a toda imaginación” (KrV, B 276-277
nota)

Es decir, la posibilidad que tenemos de imaginar una sirena y atribuirle propiedades espaciales, se identifica con lo que Kant denomina *imaginación reproductiva* (KrV, B 152). Se trata de un uso empírico de la imaginación que supone una receptividad previa de intuiciones externas. En este caso, se supone que ya contamos con las nociones de “pez” y de “mujer”. Pero más importante aún, el uso de la imaginación reproductiva supone una receptividad originaria de un material sensible que es organizado de acuerdo a la leyes de nuestra *imaginación productiva*, la cual mediante una *síntesis figurativa* se dirige *a priori* al múltiple sensible y hace posible su organización bajo las formas puras del tiempo y el espacio (KrV, B 151 y ss.). Es decir, sólo podemos imaginar algo como si fuese externo porque de hecho hemos tenido experiencia externa y a ello se suma que la imaginación meramente reproductiva presupone el operar de la imaginación productiva, la cual se dirige necesariamente hacia un material sensible que debe ser dado (*i.e.* no es producido de manera subjetiva).¹⁴²

En la “Segunda Observación” se señala que aquello permanente en virtud de lo cual el tiempo adquiere determinación sólo puede encontrarse por referencia a algo en el espacio, sin que sea posible hallarlo en la experiencia interna¹⁴³. Como ya se ha señalado, el aparecer fenoménico del yo consiste en una sucesión de representaciones, en la cual nada es permanente. Ahora bien, si pretendemos hallar ese algo permanente en el yo de la apercepción trascendental, nos hallamos con la siguiente situación: se trata de una representación meramente intelectual, proveniente de la espontaneidad del sujeto pensante y sin intuición alguna. Por tal motivo, el yo pienso de la apercepción trascendental tampoco puede operar como aquel sustrato permanente en relación con el cual sería posible otorgarle determinación temporal al sentido interno. Quizás sea oportuno recordar en este

¹⁴² Sobre esta cuestión cfr. Lynch, G. (2012: 196 y ss.)

¹⁴³ J. Moreau señala que la sucesión subjetiva supone algo permanente que no puede hallarse en el nivel del tiempo subjetivo, sino que se halla en un tiempo objetivo, el cual sólo es posible gracias al esquematismo trascendental que posibilita la aplicación de las categorías a las intuiciones empíricas, garantizando de ese modo la existencia de objetos permanentes en el espacio. Cfr. Moreau, J. (1980: 297).

punto de nuestra exposición que en la “Crítica del primer paralogismo de la psicología pura” (KrV, A 348 – A 351) Kant rechaza explícitamente el pretendido carácter sustancial del yo pienso que se halla a la base de todo juicio posible. En este marco, Kant llega a afirmar acerca del yo trascendental que “[...] se puede ciertamente percibir que esta representación siempre vuelve a presentarse en todo pensar, pero no, que sea una intuición estable y permanente, dentro de la cual cambien los pensamientos (como mudables)” (KrV, A 350).

Esta tesis según la cual lo permanente sólo puede ser hallado en el sentido externo puede llevar al malentendido según el cual lo permanente es un objeto empírico, por ejemplo: soy consciente de las diferentes posiciones que ocupa un automóvil gracias a la percepción de un transfondo *permanente* constituido por los edificios que se encuentran al costado del camino. Se trata de un malentendido puesto que los edificios que percibo son objetos empíricos cuya permanencia sólo es relativa, es decir, tienen un comienzo en el tiempo, sufren un deterioro que es producto de las condiciones climáticas e incluso pueden ser destruidos. Es decir, ellos mismos presentan una sucesión de cambios que sólo pueden ser comprendidos sobre un transfondo permanente ulterior. Por el contrario, en el marco constituido por el criticismo kantiano, la permanencia es el esquema trascendental que posibilita *a priori* la aplicación de la categoría de sustancia. La pregunta que podemos realizar aquí es la siguiente: ¿En qué sentido hallamos lo permanente en el espacio? Algunos pasajes de la “Segunda observación” que aquí estamos analizando, nos pueden ayudar a elaborar una respuesta ante esta pregunta:

[...] no tenemos nada permanente que pudiéramos poner, como intuición, bajo el concepto de una substancia, a no ser la *materia*, y aun esta permanencia no es extraída de la experiencia externa, sino que es presupuesta *a priori* como condición necesaria de toda determinación temporal [...] (KrV, B 278)

Unas líneas más adelante, Kant afirma que la impenetrabilidad de la materia es un predicado de la intuición (externa) que puede servir como correlato empírico de la determinación temporal de la permanencia (KrV, B 278). Es decir, el mundo de objetos fenoménicos espaciales constituye un entramado de objetos que están sujetos a

incesantes modificaciones, pero aún en el transcurso de estos cambios podemos identificar en tales objetos un rasgo que parece *subsistir*: la impenetrabilidad de la materia. Aquello permanente que caracteriza a los objetos de nuestro sentido externo es que presentan impenetrabilidad material, pues es imposible que dos objetos espaciales ocupen el mismo lugar al mismo tiempo. Por tanto, son rasgos inherentes a aquello que se presenta de manera espacial, tales como materialidad o impenetrabilidad, los que conducen a Kant a la afirmación según la cual lo permanente sólo puede ser hallado en nuestra percepción de algo en el espacio. Dicho brevemente: el *uno tras otro* sólo puede constituirse como tal si suponemos la existencia del *uno fuera de otro*.

Finalmente, en la “Tercera observación” Kant sostiene que los argumentos desarrollados en este contexto tan sólo apuntan a indicar que “[...] la experiencia interna en general sólo es posible por medio de la experiencia externa en general” (KrV, B 279). Pero ello no nos otorga criterio alguno para determinar si tal o cual representación posee una referencia efectiva a algo existente en el espacio o es un producto de la imaginación —tal como sucede en el sueño y en la alucinación—. Es decir, puedo ser consciente de un conjunto de objetos espaciales, por ejemplo, de una silla y una mesa que se encuentran en esta habitación y sin embargo, estar soñando. La respuesta kantiana sería que esta sucesión de representaciones que se dan en la conciencia onírica sólo pueden ser identificadas como tales por su referencia a un mundo espacial de objetos permanentes y tal permanencia remite a algo que se halla fuera del sentido interno. Es decir, puedo despertar y situado en el mundo de la vigilia relatarle mi sueño a otros sujetos que se presentan ocupando un lugar en el espacio. Por supuesto que este relato también podría ser parte de un sueño y así hallarme en un sueño que se halla dentro de otro sueño, que a su vez forma parte de otro sueño, etc. etc. La pregunta que surge aquí es la siguiente: ¿Podría estar siempre soñando? La respuesta kantiana parece ser negativa, puesto que para tener una sucesión de representaciones (en este caso oníricas) debo conectarlas en última instancia con un orden de representaciones permanentes que se hallan fuera del mero sentido interno, caso contrario la sucesión de representaciones no podría constituirse como tal. Asimismo, debemos recordar la tesis ya mencionada de que la imaginación reproductiva supone que algo ya fue dado a nuestros sentidos externos y más

importante aún, presupone la actividad de la imaginación productiva, la cual opera con una material sensible dado que ella misma no puede producir. Si bien es cierto que no tengo un criterio para reconocer que ésta es efectivamente una situación que pertenece a la vigilia, debemos reconocer, según Kant, que la constitución de esta sucesión de representaciones internas remite *en general* a algo permanente que no se halla dentro del sentido interno¹⁴⁴. La cuestión en torno al criterio subjetivo para distinguir una representación espacial meramente fantaseada de una real excede los objetivos de la argumentación destinada a refutar al idealista problemático. Aquí tan sólo se ha demostrado que la *experiencia interna en general* presupone la *experiencia externa en general* (es decir, no es posible que todo sea un sueño), siendo objeto de indagaciones ulteriores la determinación acerca de la realidad efectiva de tal o cual representación específica¹⁴⁵. Por tanto, la versión de la “Refutación del idealismo” en la segunda edición de la *KrV* nos demuestra la imposibilidad de concebir una experiencia interna que no presuponga la experiencia espacial¹⁴⁶.

Recapitulemos lo visto hasta aquí: la refutación kantiana del idealismo problemático parte del flujo de representaciones del sentido interno y demuestra que éste sólo es posible si suponemos la existencia fenoménica de algo permanente en el espacio. Esto permanente sólo se encuentra en la representación de objetos que ocupan efectivamente un lugar en el espacio, por ejemplo, la mesa y la lámpara que están frente a mí en este momento. Así pues, Kant sostiene que el flujo de representaciones del sentido interno presupone la representación de algo permanente en el espacio, y que esto último no puede reducirse a un producto de mi imaginación, sino que en alguna instancia, existen objetos espaciales fuera del sentido interno. Parece ser indiferente que esos objetos espaciales que permiten determinar mi conciencia empírica sean objetos tales como la mesa, la lámpara o mi propio cuerpo.

¹⁴⁴ Se ha señalado que la objetividad en sentido estricto supone un mundo espacial constituido categorialmente, pues es imposible aplicar ciertas categorías (como la de sustancia, y a partir de allí la de causalidad y comunidad) a un orden de representaciones en el que nada es permanente. La posibilidad de aplicar p. ej. las categorías de relación a un material espacial permanente es lo que me otorgaría un criterio para distinguir un mundo intersubjetivo de una sucesión de representaciones que sólo tiene validez para mi conciencia. Cfr. Jáuregui, C. (2001: 587-588)

¹⁴⁵ Una interpretación análoga ha sido desarrollada por H. Allison quien subraya que “[...] la cuestión de si en un caso específico estoy experimentando o meramente imaginando, es en sí una cuestión empírica que puede plantearse inteligiblemente solamente al contrastar con un supuesto antecedente de experiencia real”. Cfr. Allison, H. (1992: 455).

¹⁴⁶ Cfr. La Rocca, C. (2003: 66).

Sin embargo, creemos que es valioso ensayar una segunda línea de lectura que nos permita reflexionar en torno a esta última cuestión. Para ello será conveniente que prestemos atención a la formulación de la “Refutación del idealismo” tal como aparece en el “Prólogo” a la segunda edición de la KrV. Allí Kant expresa el problema en los siguientes términos:

[...] tengo conciencia de *mi existencia en el tiempo* (y por consiguiente, también de la determinabilidad de ella en éste) gracias a una *experiencia* interna, y esto es más que tener conciencia meramente de mi representación, y es idéntico, empero, a la *conciencia empírica de mi existencia*, la que sólo es determinable mediante una referencia a algo que, [estando] enlazado con mi existencia, *está fuera de mí*. (KrV, B XL nota)

R. Aquila ha sostenido que la determinación de *mi existencia en el tiempo* no es otra cosa más que la determinación de un referente específico para la expresión “yo”¹⁴⁷. Dicho en otros términos: ¿*Quién* es el yo empírico que existe durante un lapso de tiempo determinado? Es decir, la determinación de la existencia en el tiempo sólo sería posible identificando algo (o mejor dicho, *alguien*) que perdura en el tiempo. Si no pudiésemos identificar *quién* es ese *alguien* que permanece, la existencia en el tiempo estaría *indeterminada*, pues nos hallaríamos ante una sucesión de representaciones siempre cambiantes, donde una representación desaparece para dar lugar a otra, sin que sea posible identificar un *alguien determinado*. Tras establecer que el punto de partida de la “Refutación del idealismo” se identifica con la determinación de *quién* es el yo que perdura en el tiempo, Aquila deduce que ese algo permanente que le otorga determinación a mi existencia en el tiempo no es otra cosa más que el cuerpo propio. Es decir, sólo puedo tener una conciencia determinada de *quién* soy (identidad personal) si me identifico con un particular punto de vista (provisto por mi cuerpo) sobre el mundo que percibo. En la medida en que me identifico con un particular punto de vista sobre el mundo, puedo determinar mi existencia en el tiempo al identificarla con dicho punto de vista, el cual supone mi existencia corporal. Esto no significa que debamos ser conscientes de nuestro cuerpo

¹⁴⁷ Cfr. Aquila, R. (1979: 276).

en sentido objetivo para determinar nuestra identidad personal, pues podría por ejemplo sufrir un accidente y despertar en un estado de amnesia total. En tal situación, a pesar de la falta de conocimiento sobre los rasgos *objetivos* que caracterizan a mi cuerpo, sólo puedo determinar mi existencia en el tiempo si identifico un punto de vista (provisto por mi cuerpo) desde el cual me represento el mundo. Así pues, Aquila sugiere que aquello permanente en virtud de lo cual puedo determinar mi existencia en el tiempo no es un objeto espacial cualquiera sino mi cuerpo propio, el cual no necesariamente debe ser considerado como un objeto, sino como aquel sustrato permanente que me provee un punto de vista sobre el mundo que percibo y gracias a dicho punto de vista puedo determinar mi identidad personal. Según este intérprete, Kant sólo se abstuvo de identificar lo permanente (en virtud de lo cual es posible determinar mi existencia en el tiempo) con el cuerpo propio, puesto que necesitaba dejar lugar a la *creencia* (aunque no al conocimiento) en la inmortalidad del alma (lo cual implica la posibilidad de atribuir identidad personal a seres sin cuerpo), estableciendo así los límites de la razón especulativa pura y posibilitando el ensanchamiento de la razón práctica pura (KrV, B XXIX – XXX).¹⁴⁸

Aún suponiendo la legitimidad del argumento según el cual sólo puedo determinar quién soy (identidad personal en un sentido laxo) si me identifico con el punto de vista provisto por mi cuerpo, considero que éste no es el punto de partida de la “Refutación del idealismo”. Pues allí, la estrategia kantiana consiste en tomar como punto de partida un hecho indubitable para el idealista problemático, a saber, el hecho de que somos conscientes de una sucesión de representaciones mentales¹⁴⁹. Sin

¹⁴⁸ Cfr. Aquila, R. (1979: 277 y ss.).

¹⁴⁹ La interpretación aquí esbozada parte de una premisa *mínima* que Kant debe compartir con el idealista problemático: la conciencia de la sucesión de representaciones. Sin embargo, en la literatura sobre esta cuestión es posible hallar otras alternativas. Una de ellas es la que fue desarrollada por R. Aquila (1979: 259-278), según la cual el punto de partida es la determinación de la identidad personal. Otra línea de lectura que podemos denominar “causal” sostiene que el mundo externo es el referente necesario que permite organizar en un orden determinado los recuerdos que se suceden en nuestro sentido interno. Dado que la mera introspección es insuficiente para justificar un determinado orden de mis recuerdos, la referencia a eventos del mundo externo es lo que permitiría fundamentar causalmente el orden de mis recuerdos en el sentido interno. Algunos autores que han sostenido distintas versiones de esta interpretación son: Guyer, P. (1987: 305 y ss.); Bennett, J. (1966: 202-218) y Chignell, A. (2010: 487-507). Por último, encontramos una lectura de corte “semántico” que sostiene que la referencia al mundo externo permite que formulemos juicios cognitivamente significativos sobre nosotros mismos. Según esta interpretación, la posibilidad de constituir nuestro flujo de representaciones como un posible objeto de conocimiento supone efectuar una abstracción que toma como punto de partida la existencia de objetos externos. Es decir, la idea de una sustancia pensante

embargo, esta sucesión de representaciones ante el sentido interno no implica necesariamente su identificación con la determinación de mi identidad personal (al menos en los términos planteados por Aquila). Es decir, el idealista problemático no está comprometido de antemano con la creencia en la identidad personal del yo que tiene representaciones, pues por obra de un genio maligno yo podría tener falsos recuerdos acerca de lo que hice durante las últimas horas de mi vida, o bien podría creer que *quien* percibe esta mesa y esta lámpara está sentado frente a ellas, cuando en realidad mi cuerpo se halla a kilómetros de distancia en una isla desierta y por un artificio del genio maligno me represento mi cuerpo frente a la mesa y la lámpara. Es decir, en ambos casos puedo pensar al estilo cartesiano de las primeras dos *Meditaciones Metafísicas* que lo único indubitable es el hecho de que pienso (tengo representaciones) sin que ello me obligue a comprometerme con alguna noción de identidad personal, ya sea que ésta última involucre o no una referencia al cuerpo propio. Por tanto, el punto de partida de la “Refutación del idealismo” no es la determinación de la identidad personal (es decir, la respuesta a la pregunta: *¿Quién es el sujeto específico que tiene estas representaciones?*), sino la mera sucesión de estados subjetivos ante el sentido interno, sin determinar aún a *quién* le pertenecen tales representaciones. Así pues, cuando Kant afirma “tengo conciencia de *mi existencia en el tiempo* (y por consiguiente, también de la determinabilidad de ella en éste)” (KrV, B XL nota) no está estableciendo como punto de partida la determinación de mi identidad personal, sino la determinación o constitución en tanto tal de un flujo de representaciones que existen en el tiempo, es decir, que se suceden unas a otras. Esto sólo es posible, según el argumento kantiano, si aceptamos la existencia de algo permanente en el espacio, fuera del sentido interno, siendo indiferente que eso permanente se identifique con mi cuerpo o con una mesa.

(sobre la cual podamos emitir juicios cognitivamente significativos) se derivaría, en última instancia, de nuestra noción de una sustancia fenoménica en el sentido externo. Esta lectura de corte semántico fue formulada por Lynch, G. (2012: 181-202). Por los mismos motivos que no comparto la interpretación de Aquila, tampoco puedo aceptar los lineamientos generales de la interpretación “causal”, ni de la “semántica”. Es decir, creo que la tesis mínima que Kant toma como punto de partida no puede identificarse ni con la determinación de la identidad personal, ni con el ordenamiento de mis recuerdos, ni con la posibilidad de formular juicios cognitivamente significativos sobre sí mismos, pues en todos los casos estaríamos atribuyendo al idealista problemático supuestos que no está obligado a aceptar de antemano. En lugar ello, considero que el punto de partida es la mera conciencia de una sucesión de representaciones.

3.7. Resumen de lo expuesto.

Hemos señalado que en el marco de la doctrina de la auto-afección aquello que podría denominarse “tiempo subjetivo” puede ser analizado en dos niveles: uno *a priori* que se identifica con la forma de la intuición que hace posible la recepción del múltiple sensible y otro empírico que refiere al flujo de representaciones empíricas de nuestro sentido interno. En ambos casos, nos hallamos ante un modo del tiempo meramente subjetivo que si bien no se identifica necesariamente con las determinaciones objetivas del tiempo, supone la referencia a un tiempo objetivo constituido gracias a la aplicación de las categorías. Ello es así, en la medida en que aquello que autoafecta nuestra mente es la actividad de un entendimiento que se dirige a un múltiple espacial. Dicha actividad es considerada mediante un *acto de atención* en su aspecto meramente subjetivo, poniendo así en suspenso la inserción de las representaciones en el orden temporal objetivo propio del mundo externo.

A continuación hemos realizado una revisión acerca de la problemática de la “Refutación del idealismo”. En primer lugar, hemos reconstruido la versión correspondiente al Cuarto Paralogismo de la primera edición de la KrV. Hemos visto que la estrategia argumentativa implementada por Kant en este texto reduce las pretensiones del idealista a un malentendido que confunde los fenómenos con las cosas en sí. Según Kant, si comprendemos que el espacio no remite a una propiedad de las cosas en sí, sino a fenómenos, deberíamos aceptar que la noción misma de *percepción* de un fenómeno espacial constituye una prueba acerca de su realidad (fenoménica). Tal como hemos señalado uno de los principales defectos de este modo de argumentación radica, por un lado, en tomar como punto partida premisas que el idealista difícilmente aceptaría. Y por otro lado, se trata de una argumentación que parece suponer lo que debería probar. En un segundo momento, hemos hecho referencia al § 49 de *Prolegómenos*. Allí Kant introduce una referencia a leyes generales de la experiencia. Si interpretamos estas últimas como sinónimo de las categorías, entonces el argumento estaría señalando que es la aplicación de estas últimas lo que garantiza la realidad del mundo externo. Finalmente, encontramos una versión más satisfactoria de la “Refutación del idealismo” en un pasaje correspondiente a la segunda edición de la KrV (B 274 – B 279). La estrategia kantiana aquí desarrollada consiste en tomar como punto de partida el flujo de

representaciones del sentido interno, cuya realidad es indubitable para el idealista problemático. A partir de allí, Kant sostiene que la experiencia interna presupone necesariamente la experiencia externa, pues de otro modo el tiempo en el cual se desenvuelve la experiencia interna no podría estar determinado, ya que faltaría aquello permanente en virtud de lo cual la sucesión puede constituirse como tal. Se ha señalado que la problemática de la “Refutación del idealismo” sólo nos compromete a aceptar la existencia de algo permanente en virtud de lo cual se constituye la sucesión de representaciones de nuestro sentido interno, pero ese algo permanente no se identifica necesariamente con el cuerpo propio.

En suma, la refutación del idealismo nos demuestra que las representaciones meramente subjetivas que se despliegan en un flujo de conciencia subjetivo remiten necesariamente a un mundo objetivo y espacial. De manera análoga, hemos analizado que la doctrina kantiana de la auto-afección —ya sea interpretada en un nivel *a priori* o en uno empírico— supone la actividad del entendimiento orientada a un múltiple espacial y de ese modo, el tiempo meramente subjetivo se muestra dependiente de un tiempo objetivo que involucra la referencia al mundo espacial.

Capítulo 4: La corporalidad del sujeto como ente mundano (*Weltwesen*) en la “Reflexión de Leningrado”.

4.1. Sentido interno y sentido externo en la “Reflexión de Leningrado”.

El objeto de estudio medular de este capítulo lo constituye la concepción kantiana de ente mundano (*Weltwesen*) —tal como aparece en la “Reflexión de Leningrado”¹⁵⁰— y su implicancia acerca de las posibilidades para reflexionar en torno al rol desempeñado por la conciencia de la propia corporalidad en el marco del criticismo kantiano.

En la reflexión titulada “Acerca del sentido interno” —escrita aproximadamente entre los años 1786 y 1790— encontramos diferentes líneas argumentativas que tratan de justificar la tesis, según la cual el sentido interno presupone necesariamente el sentido externo. A diferencia del argumento contra el idealismo problemático, donde se demostraba la dependencia de la sucesión respecto de la permanencia, en la reflexión que aquí nos ocupa se analiza además la relación entre sucesión y simultaneidad. A primera vista, ello podría indicarnos que nos hallamos ante una variante de la “Refutación del idealismo” que ya no analiza las relaciones entre sucesión y permanencia, sino entre sucesión y simultaneidad. Sin embargo, una lectura detenida de “Vom inneren Sinne” permite comprender que nos hallamos ante un texto cuyos objetivos exceden el intento de brindar un argumento anti-escéptico en contra del idealismo problemático de raigambre cartesiana. A nuestro modo de ver, lo radicalmente novedoso en la “Reflexión de Leningrado” es la distinción entre distintos tipos de autoconciencia en conexión con el problema de la auto-afección¹⁵¹.

Consideramos que el texto puede ser dividido en tres partes:

- a. líneas 1 – 21 (página 1)
- b. líneas 22 (página 1) – 5 (página 2)
- c. líneas 6 – 32 (página 2)

¹⁵⁰ Se suele denominar “Reflexión de Leningrado” a un escrito que fue hallado a mediados de la década del '80 del siglo XX en la biblioteca Schchedrin de Leningrado. Se publicó por primera vez en el año 1986 en la revista *Voprosy Filosofii* (4, 1986, 126-136) bajo el título *Loses Blatt Leningrad 1*. Cfr. Jáuregui, C. (2008: 158); Zoeller, G. (1989: 264); La Rocca, C. (2003: 54).

¹⁵¹ Cfr. Zoeller, G. (1989: 267).

En la primera de estas secciones (R.L., I, 1-21)¹⁵² Kant retoma el problema de la auto-afección, al señalar que sólo podemos representarnos el tiempo al afectarnos mediante la descripción del espacio y la aprehensión de su multiplicidad. Este acto de auto-afección da lugar al aparecer fenoménico del propio yo —el cual debe ser diferenciado de la representación meramente intelectual “Yo soy”—. Kant subraya, una vez más, la relación de dependencia entre el sentido interno y el sentido externo, pues “[...] me afecto a mí mismo al llevar las representaciones de los sentidos externos a la conciencia empírica de mi estado” (R.L., I, 10-11). Es decir, sin presuponer la aprehensión de una multiplicidad externa no podría dar cuenta de la determinación empírica de mi sentido interno que se denomina auto-afección. Esta primera sección de la “Reflexión de Leningrado” finaliza de la siguiente manera:

De aquí, se deduce que no tendríamos un sentido interno y no podríamos determinar nuestra existencia [*Daseyn*] en el tiempo si no tuviésemos un sentido externo real y no nos representáramos objetos en el espacio como diferenciados de nosotros. (R.L., I, 18-21)

Más allá de la claridad que pueden aportar estas líneas para la comprensión del problema de la auto-afección, ellas no aportan elementos realmente novedosos al análisis de la doctrina de la auto-afección tal como ha sido presentada en el marco de los §§8 y 24 de la KrV¹⁵³. Aquí simplemente queda subrayada de manera explícita la tesis según la cual no podríamos poseer un sentido interno si no tuviésemos un sentido externo real.

Dejaremos el análisis de la segunda parte (R.L., I, 22 – II, 5) para el final de nuestra exposición acerca de la “Reflexión de Leningrado”, puesto que allí aparecen elementos novedosos en torno a la autoconciencia. Ahora, revisaremos la tercera parte (R.L., II, 6-32). Aquí, Kant establece una serie de argumentos contra el idealismo problemático de raigambre cartesiana. En un primer momento (R.L., II, 6-13), se sostiene que la intuición misma del espacio prueba que algo en general existe fuera de mí y que ser afectado presupone necesariamente la existencia de algo externo. Este

¹⁵² Indicamos con números romanos el número de página y con números arábigos el número de línea correspondientes al manuscrito original.

¹⁵³ Se recuerda que ya hemos ofrecido un análisis de estos textos en el Capítulo 3 del presente trabajo.

tipo de argumentos parece, una vez más, suponer aquello que debe ser demostrado. Nos hallamos así ante un tipo de argumentación similar a la que habíamos reconocido en el marco de nuestro análisis del “Cuarto paralogismo” (KrV, A 367-380), donde la percepción de algo externo pretendía ser una prueba de la realidad de lo percibido.

En un segundo momento (R.L., II, 14-32), Kant desarrolla una reducción al absurdo de la posición del idealista problemático. El argumento allí presente puede ser reconstruido del siguiente modo:

1. *Las meras representaciones de nuestro sentido interno se dan de manera sucesiva (ausencia de permanencia en el sentido interno)* [premisa tácita, la cual sin embargo ya habría sido afirmada unas líneas antes al sostener que el *percipiens* “[...]sólo puede acontecer *sucesivamente*, es decir, hacia adelante[...]” R.L. I, 30)].

2. *A partir del mero sentido interno no se puede derivar la representación del espacio, la cual supone algo permanente.* (R.L., II, 16-22)

3. *Soy consciente de representaciones espaciales (es decir, representaciones de algo permanente) como pertenecientes al sentido interno.* (R.L., II, 28-29)

Por tanto, es imposible que no haya ningún sentido externo (caso contrario, nuestras representaciones del espacio serían ellas mismas espaciales, lo cual es absurdo). (R.L., II, 30-32)

Es decir, sólo suponiendo un sentido externo, en el cual podemos ubicar algo *permanente*, podemos dar cuenta de aquellas representaciones que efectivamente poseemos en nuestro sentido interno, mediante las cuales nos representamos algo *permanente*. Así pues, la estrategia kantiana consiste en tomar como punto de partida las representaciones meramente subjetivas, acerca de cuya existencia el idealista problemático no puede dudar. Dentro de estas representaciones hallamos algunas que se presentan como espaciales (premisa 3), las cuales sólo son posibles si suponemos la existencia de un sentido externo real, pues no es posible derivar la permanencia a partir de una sucesión de representaciones. Si negáramos la realidad del sentido externo, deberíamos negar el punto de partida del idealista problemático: la realidad de nuestras meras representaciones como estados de conciencia que se dan sucesivamente en nuestro sentido interno, pues no podríamos dar cuenta de ciertos

estados mentales mediante los cuales nos representamos algo permanente. Por un lado, la representación de algo permanente sería ininteligible si solamente suponemos la realidad del sentido interno. Kant está sosteniendo con este argumento la imposibilidad de reducir la espacialidad al sentido interno, ello es así puesto que a este último le falta el rasgo de la permanencia. Por otro lado, estas representaciones (entre las cuales nos representamos algunas cosas como permanentes) se dan en un orden sucesivo, el cual como ya fue demostrado en la “Refutación del idealismo” (KrV, B 274-278) sólo es posible en virtud de algo permanente y, por tanto, espacial¹⁵⁴. Se trata pues, de un argumento complementario al de la “Refutación del idealismo” (KrV, B 274-278), pues en la “Reflexión de Leningrado” no sólo se señala que la sucesión se constituye como tal en virtud de la representación de algo permanente, sino que además se subraya que nuestras representaciones de algo permanente son irreducibles al orden de la sucesión propio del sentido interno. Si se diera el caso de que estas representaciones se explicaran en virtud del mero sentido interno, el idealista problemático debería conceder que las representaciones mismas existen como algo en el espacio, lo cual es absurdo.

4.2. Los distintos modos de autoconciencia en la “Reflexión de Leningrado”

Considero que lo realmente novedoso de la “Reflexión de Leningrado” no radica en los argumentos que se ofrecen para demostrar la primacía de la experiencia externa en su relación con la experiencia meramente interna, sino en la aparición explícita de ciertos modos de autoconciencia que ponen de manifiesto el carácter mundano —y por tanto, espacial— del yo. A continuación, intentaré señalar de qué manera aparecen estas concepciones novedosas de la autoconciencia en íntimo vínculo con la noción de simultaneidad allí desarrollada. Para ello será preciso que analicemos la segunda parte del texto (R.L., I, 22 – II, 5).

Por un lado, hallamos una referencia a la noción de apercepción pura, trascendental o *apperceptio percipientis*. Se trata de un tipo de autoconciencia mediante la cual decimos meramente “[...] yo soy” (R.L., I, 23), constituyéndose de este modo en el “[...] fundamento de toda percepción y de toda experiencia” (R.L., I, 8-9).

¹⁵⁴ Tal como señala Robinson, “antes” y “después” no tienen ningún sentido si no suponemos la espacialidad del mundo exterior. Cfr. Robinson, H. (1989: 277).

Sin lugar a dudas, se trata de una referencia a la apercepción trascendental, tal como fue tematizada en la KrV. Por otro lado, hallamos la noción de apercepción empírica, apercepción cosmológica o *apperceptio percepti*, mediante la cual podemos afirmar “[...] yo fui, yo soy y yo seré, en otras palabras, yo soy una cosa del tiempo pasado, presente y futuro [...]” (R.L, I, 23, 24)¹⁵⁵.

Como podemos ver en estos pasajes, la apercepción cosmológica es caracterizada como un tipo de apercepción que subraya el horizonte temporal de pasado, presente y futuro de la conciencia empírica. Dado que todo lo que acontece en el tiempo es un fenómeno, se sigue que este yo que es, fue y será, sólo puede ser dado como fenómeno, es decir, empíricamente, señalando al mismo tiempo la imposibilidad de acceder, al menos por esta vía, a lo que nuestro yo es en sí mismo con independencia de las formas de nuestra sensibilidad. Podemos agregar que hasta este punto de la argumentación, la autoconciencia empírica puede ser descrita como aquello que aparece de manera sucesiva, en la medida en que es caracterizada como “[...] una cosa del tiempo pasado, presente y futuro [...]” (R.L., I, 23-24).

A continuación agrega Kant:

La apercepción cosmológica, la cual considera mi existencia como magnitud en el tiempo me coloca en relación con otras cosas que existen, existieron y existirán, pues la simultaneidad no es una determinación de lo real con respecto al *percipiens* sino al *perceptum*, ya que toda percepción en la simultaneidad sólo es representada en lo que puede ser percibido hacia atrás (en vista del tiempo pasado), así como también, hacia adelante, lo cual no puede ser la existencia del *percipiens*, el cual solo puede acontecer *sucesivamente*, en otras palabras, hacia adelante [...] (R.L, I, 25-30).

Lo primero que llama la atención de este pasaje es la tesis según la cual la apercepción empírica o cosmológica nos coloca en relación con otras cosas que existen, existieron o existirán. Según Kant mismo señala, esto se debe a que la simultaneidad sólo puede ser representada en objetos espaciales, en los cuales es indiferente el orden de las percepciones. Asimismo, Kant parece estar suponiendo en

¹⁵⁵ La expresión “*cosmologische Apperception*” junto con su formulación “*ich war, ich bin, und ich werde seyn*” no se halla en ninguna otra parte del *corpus* kantiano. Cfr. Zoeller, G. (1989:266).

este contexto la idea según la cual la sucesión requiere de la simultaneidad. Dicho en otros términos, sólo podemos determinarnos como magnitudes que despliegan su existencia temporal sucesiva, si suponemos un orden de objetos espaciales y simultáneos, gracias a los cuales la sucesión en tanto tal es posible. Unas líneas más adelante Kant sostiene que el objeto exterior “[...] es requerido para la *autoconciencia empírica (del ser simultáneo)*, y por lo tanto, lo conozco de la misma manera en que me conozco a mí mismo.” (R.L, II, 2-4)¹⁵⁶. Es decir, es señalada no sólo la conciencia acerca de la simultaneidad empírica entre objetos exteriores a mí, sino además la autoconciencia empírica de simultaneidad, es decir, aquella que se establece entre mi existencia y los objetos percibidos. De este modo, quedan establecidas: por un lado, la espacialidad o exterioridad tanto de los objetos percibidos como del yo fenoménico y, por otro lado, la autoconciencia empírica de las relaciones de simultaneidad entre ambos términos (el yo y los objetos espaciales que percibimos). Por lo tanto, podríamos afirmar que mediante la apercepción cosmológica es tematizada la autoconciencia empírica de la simultaneidad entre nuestra existencia y el mundo. De allí, que nos encontremos ante un tipo de conciencia empírica que revela nuestro yo fenoménico, ya no como un mero fluir de representaciones que se suceden en el sentido interno, sino como el aparecer de nuestra subjetividad en el espacio, la cual establece relaciones de coexistencia o simultaneidad con otros cuerpos también espaciales¹⁵⁷. Considero que este modo de autoconciencia aparece tratado —como ya hemos visto— de una manera tangencial en la “Tercera analogía de la experiencia”, donde queda establecida no sólo la simultaneidad empírica entre los objetos, sino entre mi cuerpo como un fenómeno espacial y otros objetos espaciales.

Sin embargo, no queda muy claro el motivo por el cual Kant introduce el modo temporal de la simultaneidad a fin de hacer inteligible la sucesión del sentido interno, sobre todo si tenemos en cuenta que para ello hubiese bastado con señalar la relación

¹⁵⁶ El subrayado es nuestro.

¹⁵⁷ M. Baum señala que la noción de apercepción cosmológica nos recuerda la concepción leibniziana del alma como *vis representativa universi*, en la medida en que sólo podemos representarnos el mundo como un contenido de nuestra alma concebida como una fuerza representativa del universo. Es cierto que Kant mismo parece por momentos adherir a esta idea, pues sostiene que sólo nos podemos conocer en la medida en que conocemos el mundo. Pero, como Baum mismo sostiene, la semejanza con la metafísica leibniziana pronto encuentra sus límites, dado que el sistema de armonía preestablecida de Leibniz representa el tipo de metafísica que Kant intenta refutar al sostener el carácter necesario del sentido externo (es decir, del espacio) y su imposibilidad para ser deducido a partir del mero sentido interno. Cfr. Baum (1989: 281-282).

entre sucesión y permanencia, tal como fue establecido en la “Primera Analogía de la experiencia” (KrV, A 182 / B 224 y ss.) y en la “Refutación del idealismo” (B 274 – B 279). Al parecer, la clave para comprender el motivo que lleva a Kant a introducir aquí una referencia al modo temporal de la simultaneidad radica en que no se quiere simplemente demostrar los supuestos de la sucesión en tanto tal, sino más bien desarrollar un argumento que permita dar cuenta de aquel modo de autoconciencia (apercepción cosmológica) que “[...] considera mi existencia como magnitud en el tiempo [...]” (R.L., I, 25-26). Al parecer Kant está sugiriendo aquí que sólo puedo ser consciente de mi existencia en un tiempo determinado si tomo en cuenta mi inserción en un mundo espacial donde interactúo con otros objetos también espaciales. La *magnitud en el tiempo* que se constituye mediante relaciones de simultaneidad (y por tanto, suponiendo la interacción causal recíproca) no es la magnitud constituida una sucesión de representaciones que se suceden ante el sentido interno, sino la magnitud del yo que posee un cuerpo cuya existencia dura un tiempo determinado. Es este cuerpo propio que se constituye como una magnitud en el tiempo el que requiere establecer relaciones de simultaneidad con otras magnitudes espaciales a fin de constituirse como tal. Así pues, mientras que el argumento de la refutación del idealismo sostiene que la sucesión del sentido interno supone el modo temporal de la permanencia, la noción de *apercepción cosmológica* considera mi inserción concreta en el mundo (*cósmos*), la cual sólo es posible si me considero como una magnitud espacial que interactúa con otras magnitudes también espaciales, estableciendo así relaciones de simultaneidad con el mundo. En suma, la relación entre sucesión y permanencia basta para dar cuenta de la constitución del sentido interno, pero no es suficiente para garantizar mi pertenencia al mundo espacial, a lo cual parece apuntar la noción de *apercepción cosmológica*. Ello es así, puesto que es posible concebir una mente divina o angélica sin cuerpo, la cual sería consciente de una sucesión de representaciones y para ello bastaría con suponer algo permanente en virtud de lo cual tal sucesión se constituye. Por supuesto que al interior de ese orden de cosas permanentes es posible establecer relaciones de simultaneidad, pero yo en tanto ser angelical sin cuerpo, me hallaría ajeno a la interacción causal recíproca y a las relaciones de simultaneidad con tales objetos espaciales. En cambio, si lo que tomo como punto de partida no es un mero flujo de representaciones que podría pertenecer

a un ser angelical sin cuerpo, sino la autoconciencia de sí como un ser perteneciente al universo que percibo, entonces debo suponer relaciones de simultaneidad no sólo entre los objetos del mundo sino entre ellos y yo mismo, lo cual sólo es posible si yo también soy parte de ese orden espacial. Tal como quedó señalado en nuestro análisis de la “Tercera Analogía de la experiencia” (KrV, A 211/B 256 – A 215/B 262), la aplicación de la categoría de comunidad a fenómenos espaciales es lo que hace posible la simultaneidad o coexistencia objetiva entre tales fenómenos. De modo que si complementamos los resultados de la “Tercera Analogía” con la noción de *apercepción cosmológica*, podemos afirmar que sólo es posible ser conscientes de la existencia de sí como un ser que está inserto en el mundo, si soy un fenómeno que ocupa un lugar en el espacio y de ese modo puedo entablar relaciones objetivas de simultaneidad con otros fenómenos espaciales. Caso contrario (si yo fuese por ejemplo, un ángel sin cuerpo) no podrían establecerse relaciones de interacción causal recíproca entre los objetos y el yo.

Pasemos ahora, al tercer paso de la argumentación presente en lo que hemos identificado como una segunda parte de la “Reflexión de Leningrado”. Allí se comienza señalando lo siguiente:

Es necesario que yo pueda ser consciente de mí mismo *a priori* como en *relación* a otras cosas, incluso antes de la *percepción* de ellas, por tanto, que mi intuición, corresponda como una <intuición> externa, antes de la conciencia de mi impresión, a la misma conciencia, pues el espacio es la conciencia de esta relación real. (R.L, I, 34 – II, 1)

Este pasaje introduce un tipo de autoconciencia que no se identifica ni con la *apercepción* trascendental pura, ni con la *apercepción* empírica o cosmológica. Se trata de una autoconciencia *a priori* que considera la propia subjetividad *como si* estuviera en relación con otras cosas. Es importante subrayar la expresión “*como en relación*” (*als in relation*) en el pasaje recién citado. Pues a diferencia de la *apercepción* empírica cosmológica, este nuevo tipo de autoconciencia no se percata de relaciones efectivas entre nosotros y los objetos espaciales, sino de la posibilidad *a priori* de establecer relaciones con el mundo espacial. Kant sostiene que la intuición de sí mismo como una

intuición externa corresponde a esta autoconciencia *a priori* e identifica la relación entre la intuición externa de uno mismo y la percepción posible —aunque no necesariamente actualizada— de otros objetos espaciales, con la intuición pura del espacio. Es decir, nuestra conciencia *a priori* del espacio, implica la *posible* autoconciencia *a priori* de nosotros mismos *como* en relación a otras cosas. Asimismo, es importante observar el modo que asume la formulación de esta autoconciencia *a priori*, pues Kant afirma: “Es necesario que yo pueda ser consciente de mí mismo *a priori* como en *relación* a otras cosas [...]” (R.L, I, 34 – II, 1). Kant sostiene aquí, que *debemos poder* ser conscientes *a priori* de tales relaciones de simultaneidad entre nuestro yo espacial y los posibles objetos espaciales que conforman el mundo, pues tales relaciones están implicadas necesariamente en la conciencia *a priori* que poseemos del espacio. Este modo *a priori* de la autoconciencia ya habría sido esbozado por Kant —aunque con diferentes argumentos— en la “Estética Trascendental” y en el tratamiento crítico de las contrapartidas incongruentes. Tal como hemos visto, en estos textos era necesario suponer una representación *a priori* del cuerpo propio —tomando en cuenta sus características meramente formales— a fin de dar cuenta de la intuición pura del espacio, en tanto marco que posibilita la experiencia externa en cuanto tal.

A partir de ciertos pasajes de la “Reflexión de Leningrado” podemos afirmar que el sujeto posee una conciencia *a priori* de sí mismo como entidad en el mundo, lo cual subraya la conciencia *a priori* de un *posible* sujeto espacial en torno al cual pueden ser orientados los *posibles* objetos de la experiencia. En continuidad con este tipo de autoconciencia *a priori*, se sostiene lo siguiente:

Yo soy inmediata y originariamente consciente de mí mismo como un ente del mundo [*Weltwesens*] y precisamente, sólo de esta manera es determinable mi propia existencia solamente como fenómeno, como magnitud en el tiempo. (R.L, II, 4-5)

Considero que la primera parte de este enunciado subraya el carácter *a priori* del nuevo modo de autoconciencia aquí introducido: se trata de una conciencia de sí *a*

priori, originaria e inmediata que subraya nuestra pertenencia al mundo¹⁵⁸. Es decir, se destaca no sólo nuestro vínculo inescindible con los objetos percibidos, sino también la conciencia originaria de nuestra pertenencia al mismo plano espacial y mundano, en el cual tales objetos se encuentran¹⁵⁹. La segunda parte del enunciado subraya que gracias a esta autoconciencia inmediata, *a priori* y originaria, podemos determinar nuestra existencia como fenómeno. Es decir, pareciera que la autoconciencia *a priori* que subraya nuestra pertenencia necesaria al mundo espacial es la que posibilita o condiciona la autoconciencia empírica, que permite determinar la propia existencia fenoménica en relaciones empíricas de simultaneidad con otros objetos, o bien aquella que hace abstracción de esta referencia al objeto espacial y aparece de manera sucesiva ante el sentido interno.

En suma, considero que es posible identificar cuatro modos de autoconciencia en la “Reflexión de Leningrado”. Un primer nivel, es el de la apercepción trascendental pura que afirma “Yo soy”. Un segundo estrato es el de la autoconciencia *a priori* de sí como ente del mundo, que a su vez se identifica con la intuición pura del espacio. Se trata de un modo de apercepción que revela la conciencia *a priori* de mi relación de simultaneidad con posibles objetos espaciales, aunque indeterminados en cuanto a su modo de existencia específica. Es como si dicho modo de autoconciencia sólo pudiera expresarse en términos condicionales del siguiente tipo: “si existen objetos en el espacio, esos *posibles* objetos deben poder hallarse *a priori* en relación de simultaneidad con mi *posible* cuerpo propio, en la medida en que sólo gracias a la orientación de este último, los objetos pueden ser situados en el espacio”. Un tercer nivel es el de la apercepción empírica o cosmológica, mediante la cual tengo

¹⁵⁸ Según M. Baum el término *Weltwesen* es ambiguo, pues puede significar tanto “entidad en el mundo” como “entidad que tiene el mundo dentro de sí”. Mientras que el primer sentido estaría remitiendo al cuerpo humano, el segundo se referiría al alma. Esta ambigüedad es la misma que hallamos en el primer argumento sobre el espacio en la “Estética trascendental” (KrV, B 38), así como en la “Tercera analogía de la experiencia” (KrV, B 260). Cfr. Baum, M. (1989: 284) Por mi parte, considero que es necesario subrayar que en el caso de la “Tercera analogía de la experiencia” la simultaneidad entre los objetos y el yo corpóreo es empírica, mientras que en la conciencia inmediata de sí como *Weltwesen*, nos hallamos ante un modo de autoconciencia *a priori*, análogo al que fue anticipado en el marco de la “Estética Trascendental” y en el tratamiento crítico de las contrapartidas incongruentes.

¹⁵⁹ Se ha señalado que la idea del ser humano como *Weltwesen* anticipa en cierto sentido lo que Heidegger denomina “ser-en-el mundo” (*In-der-Welt-sein*). Tanto para Kant como para Heidegger, el ser humano no sería un ente más entre otros, sino aquél que solamente puede ser para sí mismo mediante su relación con el mundo. Cfr. Baum. M. (1989: 282).

conciencia de las relaciones de simultaneidad efectivamente existentes, entre mi existencia y otros objetos determinados. Por último, hallamos un cuarto modo de autoconciencia, que se identifica con la conciencia empírica de nosotros mismos en el modo de la sucesión, haciendo abstracción de las relaciones de simultaneidad que entablamos con el mundo. Resta señalar que en un análisis trascendental, es decir, aquél que indaga las condiciones de posibilidad, el primer modo de autoconciencia que aquí se ha enumerado es condición de posibilidad de los siguientes y así sucesivamente.

Si bien hemos trazado una distinción en tres partes de las “Reflexión de Leningrado”, consideramos que es posible conectar dichas partes a fin de aprehender de manera unitaria la argumentación allí presente. En la primera parte, se comienza retomando la doctrina de la auto-afección, señalando que ésta sólo es posible en la medida en que aprehendemos objetos en el espacio. En la segunda parte, se traza una distinción entre distintos modos de autoconciencia, entre los cuales se destaca la *apercepción cosmológica* (la cual subraya la simultaneidad empírica entre el sujeto y los objetos percibidos en el espacio) y la conciencia de sí como un ente mundano (*Weltwesen*), mediante la cual somos conscientes de las relaciones *a priori* de simultaneidad entre el yo y el mundo espacial. Hemos visto que esta última modalidad de la autoconciencia se identifica con nuestra conciencia *a priori* del espacio. Por último, en lo que identificamos como una tercera parte de la “Reflexión de Leningrado” Kant retoma la discusión con el idealismo problemático, reduciendo al absurdo la tesis según la cual nuestras representaciones espaciales podrían ser el producto de nuestro mero sentido interno. De este modo, las tres partes de “Vom inneren Sinne” coinciden en subrayar la tesis según la cual el sentido interno presupone necesariamente el sentido externo, el cual adquiere un nuevo enfoque al señalar no sólo la necesidad de ser conscientes de algo externo a nosotros a fin de dar cuenta del sentido interno —lo cual ya había sido demostrado de distinta manera en la doctrina de la auto-afección y en la refutación del idealismo problemático—, sino que ahora se identifica nuestra conciencia *a priori* del espacio (sentido externo) con la conciencia de sí como ente mundano (*Weltwesen*). Quedaría así subrayado no sólo el sinsentido de la tesis según la cual el mundo externo podría ser una mera fantasía, sino también la imposibilidad de creer que podríamos comprometernos con la existencia de

objetos espaciales pero aún así seguir dudando de la realidad del propio cuerpo, pues tal como lo señala la noción de sí como ente mundano (*Weltwesen*), la representación *a priori* del espacio se identifica con la intuición *a priori* de sí como un ser espacial (y por tanto, corporal). Por tanto, podemos reconstruir el argumento de la “Reflexión de Leningrado” del siguiente modo:

1. *el sentido interno presupone el sentido externo.*
2. *el sentido externo sólo es posible en última instancia si poseemos a priori la representación del espacio, de un modo irreductible al sentido interno.*
3. *la conciencia de sí como un ente mundano (Weltwesen) implica relaciones a priori de simultaneidad entre el yo y el mundo, identificándose así con nuestra conciencia a priori del espacio.*

Por tanto, el sentido interno presupone la conciencia de sí como un ente mundano (Weltwesen).

Es decir, para dar cuenta de aquel flujo de representaciones sucesivas que aparecen ante nuestro sentido interno debemos suponer necesariamente la realidad de nuestro sentido externo, el cual es identificado por Kant con la conciencia de sí como un ente mundano (*Weltwesen*), subrayando de ese modo, el carácter espacial de nosotros mismos como una condición de posibilidad *a priori* de la experiencia externa. Consideramos que esta conciencia de sí como ente mundano sugiere un camino para pensar que al interior del criticismo kantiano debe ser posible una autoconciencia *a priori* del cuerpo propio, confirmando de ese modo nuestra interpretación de ciertos pasajes de la “Estética trascendental” y del planteo de las contrapartidas incongruentes, según los cuales poseemos una conciencia *a priori* del cuerpo propio que toma en consideración sus características meramente formales. Sólo si somos conscientes de nosotros mismos como ocupando un *posible* lugar en el espacio, es decir, como un ente mundano (*Weltwesen*) podemos tener experiencia externa (espacial) y hallarnos en condiciones de fundamentar aquellos modos de conciencia que remiten a una mera sucesión de representaciones subjetivas ante nuestro sentido interno. En la “Refutación del idealismo” se nos enseña que la sucesión supone la permanencia, la cual sólo se halla afirmando la realidad de la experiencia externa. La

“Reflexión de Leningrado”, en conjunto con la lectura que hemos desarrollado de la “Estética trascendental” y de las contrapartidas incongruentes nos permite avanzar un paso más y señalar que esta realidad del mundo externo (presupuesta por el flujo de representaciones ante el sentido interno) sólo es inteligible si suponemos *a priori* y de manera necesaria un sujeto capaz de ocupar un lugar en el espacio.

4.3. Observaciones en torno a reflexiones contemporáneas a la “Reflexión de Leningrado”

La “Reflexión de Leningrado” puede ser leída a la luz de una serie de *Reflexiones* contemporáneas¹⁶⁰, en las cuales Kant reitera sistemáticamente la necesidad de ser conscientes del cuerpo propio a fin de dar cuenta del sentido externo. En la Reflexión 5461 (AA XVIII: 189) escrita probablemente en 1790, Kant afirma:

Yo como el *correlatum* de toda intuición externa soy un ser humano. La intuición externa, con la cual todas las demás se relacionan en mí es mi cuerpo. Por tanto, como sujeto de intuiciones externas, yo debo tener un cuerpo (AA XVIII: 189).

El sujeto como *Weltwesen* de la “Reflexión de Leningrado” es identificado aquí con la noción de ser humano (*Mensch*), señalando con ello una condición sin la cual no poseeríamos experiencia externa en tanto tal. Dicho en otros términos, si tengo intuiciones externas, debo reconocermelo como ser humano que necesariamente posee un cuerpo. Ahora bien, esta referencia al propio cuerpo es la que permite que interactuemos con algo diferente a nosotros mismos. Tal como señala la Reflexión 6311: “[...] el sentido externo posee realidad, ya que sin él, el sentido interno no sería posible.- De aquí parece seguirse que siempre conocemos nuestra existencia en el tiempo sólo en *commercio*.” (AA XVIII: 612). Es decir, queda subrayada una noción de subjetividad que interactúa con los objetos en el espacio. Este *commercio* sólo puede explicarse si nos concebimos como seres corpóreos. En la misma dirección se halla la siguiente afirmación presente en la Reflexión 6315: “Nosotros somos para nosotros mismos de antemano objeto de los sentidos externos, pues de otro modo no

¹⁶⁰ Me refiero a las *Reflexiones* 5461 (AA XVIII: 189); 5553-54(AA XVIII: 306-313); 6311-16(AA XVIII: 610-623); 6319-20(AA XVIII: 633-634); 6323(AA XVIII: 641-644).

percibiríamos nuestro lugar en el mundo ni podríamos intuirnos en relación con otras cosas” (AA XVIII: 618-621).

En suma, una revisión de diferentes escritos kantianos relativamente contemporáneos a la “Reflexión de Leningrado” señala que hacia el año 1790, la concepción en torno a la subjetividad es inescindible de una consideración acerca del carácter corpóreo del sujeto. Esta remisión al cuerpo propio pone de relieve una condición sin la cual no podríamos dar cuenta de la intuición externa –espacial— así como tampoco podríamos dar cuenta del mero sentido interno, dada la dependencia que este último tiene en relación con la experiencia externa o espacial.

4.4. Resumen de lo expuesto.

Hemos visto que la “Reflexión de Leningrado” reformula problemas que ya habían sido tratados por Kant, a saber: la doctrina de la auto-afección y la refutación del idealismo. Ambas temáticas presentan como factor común el carácter según el cual queda destacada la prioridad de la experiencia externa en relación con la experiencia meramente interna. Es decir, no podríamos tener solamente sentido interno, pues éste presupone necesariamente la realidad del sentido externo. En este sentido, la “Reflexión de Leningrado” no aporta elementos realmente novedosos al *corpus* kantiano.

Asimismo, hemos identificado en esta *Reflexión* una distinción entre diferentes modos de autoconciencia que permite distinguir con claridad cuatro estratos de la conciencia de sí, a saber: 1. el yo trascendental; 2. el yo como ente mundano (*Weltwesen*); 3. la apercepción cosmológica y 4. el yo fenoménico del sentido interno. Considero que si bien todas estas modalidades de la autoconciencia ya fueron anticipadas por Kant en distintos textos críticos, la “Reflexión de Leningrado” tiene el mérito de forjar un nuevo vocabulario que permite distinguir dos modos de autoconciencia que remiten al carácter corporal del sujeto. Tanto la “apercepción cosmológica” como la concepción del sujeto como ente mundano (*Weltwesen*) son innovaciones propias de este manuscrito kantiano. Según la interpretación que hemos brindado, la apercepción cosmológica consiste en una autoconciencia que toma en cuenta la conciencia empírica de nuestro cuerpo, mientras que la concepción del

sujeto como ente mundano (*Weltwesen*) permite concebir un modo de conciencia *a priori* cuyo objeto temático es el modo de ser corpóreo del yo.

Nos hallamos ante un texto que excede las tesis implícitas en el tratamiento de la doctrina de la auto-afección y en la refutación del idealismo. Esto es así, puesto que aquí ya no se señala meramente la primacía de un mundo espacial sin el cual no sería posible el mero sentido interno, sino que ahora se pone de relieve que el propio sujeto está necesariamente en relación de simultaneidad con ese mundo espacial, lo cual nos conduce a la tesis según la cual es imposible concebir un sujeto cognoscente sin cuerpo propio. Debemos suponer a este último como una condición de posibilidad de la intuición externa en general, y con ello, de la intuición interna, propia de la experiencia interna meramente subjetiva.

SEGUNDA PARTE: LA CONCIENCIA DEL CUERPO PROPIO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL ENJUICIAMIENTO DE LO SUBLIME:

Introducción a la segunda parte.

En la primera parte de esta disertación hemos analizado la emergencia de la conciencia del cuerpo propio tomando como punto de partida el planteo kantiano acerca del sentido interno. Se han estudiado diversos textos que permiten concluir que este modo de conciencia meramente subjetiva supone de manera necesaria la referencia a un mundo espacial ya constituido. Se ha defendido la tesis según la cual la conciencia del cuerpo propio (la cual oscila entre un plano *a priori* y otro empírico) cumple un rol esencial sin el cual sería ininteligible nuestra conciencia del espacio como una forma pura de la intuición. El análisis efectuado en esta primera parte podría sugerir que la conciencia del cuerpo propio sólo posee relevancia al interior del criticismo kantiano en su vertiente teórica. Sin embargo, el desarrollo de esta segunda parte de nuestra investigación nos permitirá comprender que el rol desempeñado por la conciencia del cuerpo propio también cumple un rol medular en otros modos de conciencia que pueden ser descubiertos en el análisis del criticismo. Nos referimos a la conciencia estética implicada en los juicios sobre lo sublime.

La elección de nuestro itinerario toma como punto de partida una distinción planteada por Kant en el § 15 de la *Antropología en sentido pragmático* entre sentido interno (*sensus internus*) y sentido interior (*sensus interior*) (cfr. Anth, AA VII: 153). Mientras que el sentido interno remite a aquel modo de conciencia que podríamos denominar teórica, el sentido interior considera las representaciones en la medida en que son referidas únicamente a nuestro sentimiento de placer y displacer. Tomando como hilo conductor esta distinción entre sentido interno (*sensus internus*) y sentido interior (*sensus interior*), decidimos dividir esta tesis en dos grandes partes. La primera de ellas ha abarcado los capítulos 1-4 y se aboca a una explicitación de la tesis según la cual el sentido interno (*sensus internus*) presupone necesariamente la conciencia del propio cuerpo, subrayando de ese modo que la experiencia meramente interna implica una referencia necesaria a la experiencia externa, la cual solo es concebible si podemos ser conscientes de nosotros mismos como seres corpóreos.

La segunda parte de esta investigación abarca los capítulos 5-8 y se encuentra destinada a analizar un particular modo de conciencia —cuyas representaciones acontecen dentro de lo que se denomina sentido interior (*sensus interior*)— que se caracteriza por efectuar un tránsito inmediato entre el dominio de lo sensible y lo suprasensible. Este modo de conciencia es desarrollado por el enjuiciamiento estético de lo sublime. Así pues, en esta segunda parte nos encargamos de demostrar que a este tipo de conciencia estética también subyace una referencia esencial a la propia corporalidad. Debido al íntimo vínculo entre lo sublime y la moralidad, nos veremos obligados a indagar algunos puntos de contacto entre la conciencia estética de lo sublime y la conciencia moral.

Comenzaremos el estudio de esta segunda parte con un análisis de los antecedentes del planteamiento de lo sublime en la antigüedad y su posterior recepción en el marco de la estética moderna. Esperamos que este recorrido nos permita abordar con mayor riqueza el planteo de lo sublime en el marco del criticismo.

Capítulo 5: Genealogía de lo sublime: desde el tratado de Longino hasta el criticismo kantiano.

5.1. El nacimiento de lo sublime como una categoría retórica en Longino.

El sentimiento de lo sublime hunde sus raíces en una antigua tradición que comienza con un texto griego atribuido a (Pseudo)-Longino, titulado *De lo sublime (Peri Húpsous)* —escrito aproximadamente entre los siglos I y III d. C—. El término griego *húpsous*, que traducimos por *sublime*¹⁶¹, remite a una elevación del alma humana, provocada por composiciones poéticas de tipo entusiasta y culmina en una catarsis o purificación generada por los sentimientos de compasión y temor¹⁶². Cabe destacar que esta primera aparición del concepto de lo sublime no se inserta en un texto de tradición filosófica, sino en un tratado de retórica. Sin embargo, es interesante que nos detengamos en algunas cuestiones presentes en este texto, pues allí se anticipan

¹⁶¹ C. Pries realiza algunas observaciones sobre la etimología del término que aquí nos ocupa. Mientras que el griego *húpsous* nos remite a la idea de “altura” y el alemán *Erhabene* pone de relieve la noción de algo “elevado”, “erguido”, “noble” o de “alto nivel”; la traducción latina *sublim* nos remonta a algo que se halla “por debajo del límite” (*sub-lime*) y requiere por ejemplo de una fina sensibilidad para ser percibido. Cfr. Pries, C. (1995: 14 n. 11).

¹⁶² Cfr. Höffe, O. (1986: 253).

ciertas características que reaparecerán en el posterior desarrollo filosófico de esta categoría estética. La importancia filosófica de este tratado no radica en la presencia de un tratamiento sistemático sobre lo sublime, sino en el hecho de que revela un direccionamiento en la historia de las ideas que comienza a tornarse sensible hacia lo sublime¹⁶³.

El primer punto que nos interesa destacar es la fuerza y poder que adquiere un discurso sublime y el concomitante éxtasis del oyente frente a tales características del lenguaje¹⁶⁴. En primer término, Longino define lo sublime como una suerte de eminencia o excelencia en el discurso que genera un estado de éxtasis en el oyente. Tal como señala Saramanch, el éxtasis “[...] es 'estar uno fuera de sus sentidos' o dejar de ser uno mismo en algún grado”¹⁶⁵. Un pasaje sublime no posee el fin de agrandar o persuadir, pues este último fin siempre deja al oyente cierto grado de libertad. Lo admirable y el pasmo ligados a un pasaje sublime confieren una fuerza tal al lenguaje que este se impone absolutamente al oyente.

En el capítulo 7 del tratado encontramos una referencia al efecto producido en el alma humana por aquellos discursos que poseen la característica de lo sublime¹⁶⁶. Lo sublime no solo es un predicado referido a la excelencia de un discurso y del orador que lo profiere, sino que se extiende al estado anímico del oyente. Pues el alma de este último se eleva y se llena de dignidad, alegría y orgullo, como si ella misma hubiese producido tal discurso. A continuación, Longino señala algo que podríamos denominar —utilizando un vocabulario propio de la filosofía crítica kantiana— la validez universal del sentimiento de lo sublime. El autor sostiene que aquella aprobación unánime y espontánea dirigida hacia el objeto sublime es un rasgo que nos garantiza la verdadera sublimidad del objeto en cuestión. No queda claro en el planteo de Longino si lo bello y lo sublime son pensados como términos intercambiables o bien como categorías que si bien son diferentes, poseen en común aquella aprobación universal por parte de quienes emiten un juicio acerca de tales objetos¹⁶⁷.

¹⁶³ Cfr. Bosanquet, B. (1949: 127).

¹⁶⁴ Cfr. Longino (1980: 39-40).

¹⁶⁵ Saramanch, F. en: Longino, (1980: 39).

¹⁶⁶ Cfr. Longino (1980: 55).

¹⁶⁷ Cfr. Longino (1980: 56).

En el capítulo 8 de su tratado Longino sostiene que existen cinco fuentes capaces de producir aquella elevación de estilo característica de lo sublime. Las primeras dos son disposiciones congénitas, a saber: 1) la capacidad de concebir pensamientos elevados y 2) la vehemencia y el entusiasmo en lo patético y emocional. Las últimas tres fuentes son adquiridas por medio de una *téchne* y son formuladas del siguiente modo: 3) la forma de elaborar figuras, ya sea de pensamiento o del lenguaje; 4) la nobleza de la expresión; 5) la composición digna y elevada. Queda señalado con gran claridad que lo sublime es pensado como una categoría presente en los discursos. Esto último es acentuado aun más cuando Longino señala que debemos presuponer “[...] como fundamento común a esos cinco principios, la capacidad o talento para la oratoria, sin lo cual nada en absoluto es posible”¹⁶⁸. No obstante, podemos señalar que si bien se trata de una característica ligada a la oratoria, lo sublime alude ante todo a una disposición espiritual. A pesar de ser un tratado sobre retórica, el escrito de Longino presenta ciertas complejidades que merecen alguna consideración de tipo filosófico, pues además de esta disposición espiritual congénita es necesario: “[...] educar, en la cuantía en que ello sea posible, las almas para lo grande y elevado y hacer que ellas estén siempre como preñadas de sentimientos nobles”¹⁶⁹. Es decir, lo sublime es resultado de una compleja interacción entre capacidades congénitas o disposiciones espirituales no adquiridas y el influjo de cierta *téchne* o educación. Con respecto a esta interacción entre disposiciones naturales y adquiridas, el texto de Longino parece dirigirse a lo siguiente: “[...] es en primer lugar del todo necesario llegar a establecer como fundamento del que nazca lo sublime que el verdadero orador debe poseer sentimientos que no sean ni bajos ni innobles”¹⁷⁰. Es decir, la grandeza espiritual del orador es un requisito sin el cual toda *téchne* sería inútil a fin de producir un discurso verdaderamente elevado.

Resulta interesante subrayar a partir de lo aquí analizado que si bien lo sublime solo se manifiesta a través del discurso, presupone una dimensión espiritual que en cierto sentido es previa a la expresión lingüística. Por ello, afirma Longino que “[...] lo sublime es la resonancia o el eco de un alma grande [...]; de esta manera, el silencio de

¹⁶⁸ Longino (1980: 57).

¹⁶⁹ Longino (1980: 61).

¹⁷⁰ Longino (1980: 61).

Ayante en Nekya posee un grado de elevación que ninguna palabra podría alcanzar¹⁷¹. Vemos así, como dentro de un discurso o composición poética, incluso el silencio puede dar expresión a aquella grandeza espiritual expresada por lo sublime.

A lo largo del tratado, Longino manifiesta su admiración hacia la sublimidad de los discursos de Homero, Demóstenes y Platón —a quienes enjuicia como “[...] hombres casi divinos [...]”¹⁷²—. Sin embargo, estos individuos particulares parecen ser la expresión de cierta connaturalidad entre lo sublime y el género humano. De allí, que se afirme lo siguiente:

[...] la naturaleza no nos ha juzgado un animal mezquino e innoble, sino que introduciéndonos, como si se tratara de una gran convocatoria para una fiesta solemnísima, en la vida y en el universo todo para que fuéramos espectadores de sus certámenes y fuéramos competidores llenos del más alto espíritu de emulación, desde un principio engendró en nuestras almas un invencible amor hacia todo lo que es perennemente grande y es, respecto a nosotros, sobrenatural.¹⁷³

En este pasaje parece aludirse a lo que en vocabulario kantiano podríamos denominar la “destinación suprasensible” (*übersinnliche Bestimmung*) del ser humano, en la medida en que nuestra naturaleza se eleva por encima de la condición meramente animal y se ve orientada hacia aquello que es perennemente grande, y por tanto, sobrenatural —en el sentido de que excede nuestra sensibilidad—. Esta grandeza absoluta no se refiere a nada que pertenezca al ámbito sensible, sino que alude a la dimensión espiritual del ser humano. En este sentido, Longino llega a afirmar que el pensamiento humano excede los límites del mundo natural y conlleva, en última instancia, una percatación acerca de la finalidad de nuestra propia existencia —i.e. la realización de aquella grandeza espiritual que nos otorga un rango casi divino¹⁷⁴—. De manera análoga, veremos que el planteo crítico kantiano nos señala un exceso del

¹⁷¹ Longino (1980: 61). La referencia a Ayante alude al personaje de la *Ilíada* de Homero.

¹⁷² Longino (1980: 135).

¹⁷³ Longino (1980: 135).

¹⁷⁴ Cfr. Longino (1980: 135).

propio espíritu por sobre la naturaleza sensible y muestra a través del sentimiento estético la finalidad superior del ser humano.

Esta tendencia espiritual hacia la grandeza hace que admiremos “[...] no los pequeños riachuelos, por muy transparentes y nítidos que sean, sino el Nilo, el Danubio o el Rin, y mucho más aun el océano [...]”¹⁷⁵. Asimismo, admiramos “[...] los cráteres del Etna, cuyas erupciones lanzan a lo alto, desde sus profundidades, piedras y bloques enteros de roca y aun a veces hacen correr ríos de fuego nacidos de la tierra [...]”¹⁷⁶. De manera análoga, veremos que en el marco de la KU se señala que estimamos como sublime la naturaleza en aquellos fenómenos que se destacan por su grandeza o por su poderío, siendo tal estimación una referencia indirecta a lo verdaderamente sublime, es decir, a la grandeza espiritual que habita en el ser humano.

Nos interesa destacar que si bien lo sublime es pensado aquí como una grandeza o elevación del espíritu frente a la excelencia de un discurso, queda anticipado un camino gracias al cual lo sublime no se reduce únicamente a la apreciación de composiciones poéticas, sino que se constituye como un sentimiento ligado a la contemplación de ciertos fenómenos naturales. Al mismo tiempo, parece quedar anticipado el concepto kantiano de subrepción (*Subreption*) tal como es presentado en el marco de la “Analítica de lo sublime”. Como veremos más adelante, según el planteo crítico de Kant juzgamos de manera subrepticia ciertos fenómenos naturales como sublimes aun cuando sabemos que la verdadera sublimidad se halla en un plano que no es fenoménico.

5.2. El surgimiento de la estética en la Europa moderna.

B. Bosanquet señala la existencia de dos tendencias en la filosofía moderna: la universal y la individual. Por “tendencia universal” entiende este autor la escuela cartesiana y su proyección en las filosofías de Spinoza, Leibniz, Wolff y Baumgarten. Esta primera vertiente habría insistido “[...] en el aspecto de sistema racional y conexión necesaria en el universo [...]”¹⁷⁷. Por otro lado, la “tendencia individual” se

¹⁷⁵ Longino (1980: 136).

¹⁷⁶ Longino (1980: 136).

¹⁷⁷ Bosanquet, B. (1949: 201).

refiere al empirismo inglés, el cual “[...] partía más bien del sentimiento o percepción sensible individual y exigía que la teoría de la realidad se derivara de lo que se supone que ésta anunciaba.”¹⁷⁸. Ahora bien, ambas tendencias del pensamiento moderno compartían el “[...] punto de partida común en el sujeto que piensa, siente y percibe.”¹⁷⁹. Aceptaremos la hipótesis de Bosanquet, según la cual el problema estético de la modernidad surge como consecuencia del problema general que se sintetiza en la siguiente pregunta: “¿cómo pueden reconciliarse el mundo sensible y el ideal?”¹⁸⁰; o en su versión estética particular: “¿cómo puede un sentimiento de agrado participar del carácter de la razón?”¹⁸¹. Como señalaré a continuación, la respuesta a esta pregunta admite al menos dos posibilidades, pues lo que en un sentido amplio llamamos aquí “sentimiento de agrado” puede participar del carácter de la razón o bien a través del sentimiento de lo bello o bien a través del sentimiento de lo sublime, en cuyo caso, lo que nos “agrada” es algo que a primera vista *parece* hallarse ligado al plano de lo que a grandes rasgos podríamos denominar “desagradable”.

Según la reconstrucción general que estamos ofreciendo, puede sostenerse que en la escuela de raigambre cartesiana el punto de partida de la especulación filosófica es el intelecto o el puro pensamiento, siendo así el sentimiento y la sensación explicados como ideas oscuras o confusas. De este modo, Wolff habría considerado la sensación y el sentimiento como especies inferiores de la idea intelectual¹⁸². Sobre esta base de origen cartesiano, es Baumgarten —cuya obra *Aesthetica* (1750/58) marca un antes y un después en la historia de esta disciplina filosófica— quien precisamente se ocupa de acuñar el término “Aesthetica” como denominación de la filosofía de lo bello. Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff forman una serie de filósofos intelectualistas para quienes “[...] los sentimientos y las percepciones de los sentidos se describen en términos de la inteligencia abstracta, y, en consecuencia, negativamente, es decir, por el atributo en que difieren de una idea abstracta.”¹⁸³. Wolff se había ocupado del pensar claro en la ciencia o método de la lógica.

¹⁷⁸ Bosanquet, B. (1949: 201).

¹⁷⁹ Bosanquet, B. (1949: 203).

¹⁸⁰ Bosanquet, B. (1949: 204).

¹⁸¹ Bosanquet, B. (1949: 204).

¹⁸² Sobre esta cuestión cfr. Bosanquet, B. (1949: 205).

¹⁸³ Bosanquet, B. (1949: 215).

Baumgarten antepuso a esta lógica de Wolff una ciencia anterior o método del conocimiento sensible u oscuro al cual denominó “Aesthetica”. En este marco Bosanquet señala que “[...] el asunto de la estética es la “concepción oscura” en cuanto oscura, esto es: el conocimiento en forma de sentimiento y residuo de esa forma”¹⁸⁴. Esta caracterización no es del todo precisa, pues el historiador que estamos siguiendo utiliza de manera intercambiable los términos “oscuro” y “confuso”. Para comprender con mayor precisión el aporte de Baumgarten es necesario que nos detengamos brevemente en los significados de estos términos¹⁸⁵. Ya desde los tiempos de Descartes, “claridad y distinción” y su contrapartida “oscuridad y confusión” eran conceptos claves de la discusión filosófica. Según Wolff, la claridad implicaba la capacidad para distinguir un objeto de su trasfondo, mientras que la distinción consistía en un análisis preciso de las propiedades de tal objeto. Sobre esta base conceptual, Baumgarten pensaba la belleza como un tipo de *perfección sensible* (*perfectio phaenomenon*) que consistía en una *perfecta claridad* en nuestra representación de cierta entidad individual aun a pesar de la ausencia de distinción. De este modo, Baumgarten señalaba que ningún análisis lógico de las propiedades sensibles de un objeto podía dar cuenta de su combinación en un todo, pues para ello era necesario un enfoque diferente que considerara las leyes de la sensibilidad en tanto tal. Así pues, es más apropiado señalar que la estética de Baumgarten —en tanto ciencia de lo bello— tiene como objeto no tanto las concepciones oscuras, sino aquellas que son confusas pero aun así poseen cierto tipo de claridad que Baumgarten denominaba “extensiva”¹⁸⁶.

De este modo, el surgimiento de la estética en la modernidad posee un emplazamiento epistemológico, pues la belleza era el modo de denominar aquella claridad de una representación sensible aun a pesar de su carácter confuso. Dicho en otros términos, el aporte de Baumgarten consiste en integrar ciertas representaciones *claras y confusas* al plano cognoscitivo. Con la finalidad de lograr este objetivo Baumgarten señala la necesidad de un nuevo método —como complemento del

¹⁸⁴ Bosanquet, B. (1949: 215).

¹⁸⁵ Seguiré en este punto el análisis de Zammito, J. (1992: 20-21).

¹⁸⁶ El mayor grado de claridad extensiva coincide con la perfección sensible o belleza de un objeto y es compatible con una ausencia radical de distinción. Por el contrario, la claridad intensiva sería aquella que supone distinción —es decir, la posibilidad de analizar lógicamente las propiedades que componen tal objeto—.

análisis lógico-conceptual expresado por las filosofías de Leibniz y Wolff—. La *Aesthetica* es así aquella rama de la filosofía que permite desarrollar una ciencia referida a aquellas representaciones que se caracterizan por presentar un tipo de perfección —o “claridad extensiva”— cuyos componentes no pueden ser analizados mediante la lógica, y por tanto, permanecen en un ámbito de confusión o falta de distinción.

Sin embargo, si deseamos de obtener un panorama más abarcador del surgimiento de la estética en la modernidad, debemos considerar no solo el surgimiento de la categoría de lo bello, sino también la aparición del concepto de lo sublime en el escenario filosófico. Si Baumgarten vinculaba su concepción de la belleza a la idea de perfección sensible, veremos que el desarrollo de lo sublime permite considerar otro aspecto de la vida estética o de cómo el sentimiento puede participar del proyecto de la razón moderna. Lo sublime permitirá dar cuenta ya no de aquellos objetos que poseen como rasgo distintivo aquello que Baumgarten caracterizaba como perfección sensible. Por el contrario, el rasgo distintivo de estos fenómenos será precisamente su alejamiento de aquello que podría estar ligado a algún tipo de perfección, pues se trata de objetos que generan en el sujeto que los percibe sentimientos opuestos a la armonía y serenidad que vinculamos a la idea de belleza¹⁸⁷.

En Europa el tratado de Longino se editó por primera vez en el año 1544. A partir de esta fecha se publicaron diversas ediciones¹⁸⁸. En 1674 Nicolas Boileau-Despréaux (1636-1711) publica el *Traité du Sublime ou du merveilleux dans le Discours*. El aporte de Boileau consiste en reafirmar lo que ya había sido expuesto por Longino, sosteniendo al mismo tiempo la superioridad de los autores clásicos en relación con los modernos¹⁸⁹. Será Edmund Burke (1729-1797) quien representa el primer germen decisivo en el tratamiento de lo sublime al señalar que no solo la *forma*, sino también lo *informe, irregular e inconmensurable* poseen valor y derecho dentro de una teoría estética¹⁹⁰. Así pues, trataremos de revisar los aspectos centrales de la exposición

¹⁸⁷ Es cierto que Baumgarten también desarrolló su concepción acerca de lo sublime en su obra *Aesthetica* (1750/58). Sin embargo, por motivos de extensión y dado que excede el objeto de este bosquejo histórico, nos detendremos en el planteo de Edmund Burke. La razón principal de nuestra elección es la referencia explícita de Kant, en la KU, a la obra de Burke.

¹⁸⁸ Cfr. Bosanquet, B. (1949: 128).

¹⁸⁹ Cfr. Scheck, D. (2009b: 43).

¹⁹⁰ Cfr. Cassirer, E. (1948: 359).

efectuado por Burke acerca de lo sublime, lo cual nos permitirá establecer las condiciones para indagar posteriormente el tratamiento desarrollado por Kant en el año 1764.¹⁹¹

5.3. Lo sublime en el tratado de Edmund Burke.

En 1756 se publicó por primera vez el tratado del filósofo irlandés Edmund Burke, titulado *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* —la segunda edición completa se publicó en 1757—¹⁹². Tal como lo expresa su autor, el objetivo medular de esta obra es exponer el origen de nuestras ideas acerca de lo bello y de lo sublime, señalando que las cualidades mentadas bajo el concepto de lo sublime son compatibles entre sí y se hallan diferenciadas de aquellas que pensamos bajo el concepto de lo bello. Del mismo modo, las cualidades que atribuimos a lo bello deben ser compatibles entre sí y oponerse a aquellas que remiten a lo sublime.

El primer punto que nos interesa recapitular del planteo de Burke se refiere a su concepción acerca del gusto, el cual es concebido como aquella facultad de la mente que se ve afectada por las obras de la imaginación y de las artes elegantes y puede formular un juicio acerca de éstas. Burke agrega que el objeto de tal investigación consiste en hallar principios comunes que afectan a la imaginación y permiten situar el problema del gusto por fuera del mero relativismo¹⁹³. En el planteo burkeano, la uniformidad en cuanto a la constitución sensorial de los seres humanos sienta las bases para un discurso racional acerca del gusto, gracias a lo cual es posible formular ciertos principios comunes que rigen en esta materia.

En primer término, este autor establece que el placer y el dolor son ideas simples e independientes entre sí. De este modo, queda establecida la premisa según la cual placer y dolor son ambos de naturaleza positiva —es decir, ni el placer nace de la

¹⁹¹ Esto no significa que desmerezcamos el aporte de otros autores previos a Burke —entre los cuales pueden ser mencionados a modo de ejemplo John Dennis y el III Conde de Shaftesbury—. Sin embargo, dado que no es el objetivo de este trabajo efectuar un estudio histórico minucioso sobre el desarrollo de lo sublime, debemos hacer este recorte un tanto abrupto. Para obtener un conocimiento más detallado acerca del desarrollo histórico del concepto de lo sublime cfr. Scheck, D. (2009b: 35-83) y Tonelli, G. (1955: 140-153).

¹⁹² Cfr. Bosanquet, B. (1949: 237).

¹⁹³ Cfr. Burke, E. (1987: 8-9).

disminución del dolor, ni este último surge de la remoción del placer—. ¹⁹⁴ Así pues, Burke intenta demostrar lo siguiente: 1) existen placeres y dolores de naturaleza positiva e independiente; 2) el sentimiento derivado del cese o disminución del dolor no se identifica con el verdadero placer y 3) el cese del placer no se identifica con el verdadero dolor. Por estos motivos el autor denomina “deleite” (*delight*) a aquel placer relativo que sucede a la remoción del peligro o el dolor, mientras que reserva el término “placer” (*pleasure*) para referirse a aquél cuya naturaleza no depende del dolor.

El siguiente punto que interesa destacar del planteo de Burke se refiere a la distinción de las pasiones en dos grandes grupos. Por un lado, se hallan aquellas que están relacionadas con la *autoconservación*. Por otro lado, encontramos las pasiones que remiten a la *sociedad* (entendiendo por tal aquellas ideas vinculadas a la salud y la vida). Tras señalar que las pasiones de autoconservación (relacionadas con las ideas de muerte y enfermedad) son aquellas que implican dolor y peligro —siendo por tal motivo las más poderosas que afectan nuestra mente— ¹⁹⁵ Burke comienza a presentar su exposición acerca de lo sublime:

Todo lo que resulta adecuado para excitar las ideas de dolor y peligro, es decir, todo lo que es de algún modo terrible, o se relaciona con objetos terribles, o actúa de manera análoga al terror, es una fuente de lo *sublime*; esto es, produce la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir. Digo la emoción más fuerte, porque estoy convencido de que las ideas de dolor son mucho más poderosas que aquéllas que proceden del placer. ¹⁹⁶

Ahora bien, Burke agrega que frente a estas ideas debe mediar cierta distancia a fin de que produzcan algún tipo de deleite, pues en caso contrario nos hallaríamos simplemente ante algo terrible ¹⁹⁷. Las pasiones pertenecientes a la autoconservación son meramente dolorosas si nos afectan de manera inmediata, pero son causa de deleite “[...] cuando tenemos una idea de dolor y peligro, sin hallarnos realmente en

¹⁹⁴ Cfr. Burke, E. (1987: 24).

¹⁹⁵ Cfr. Burke, E. (1987: 28-29).

¹⁹⁶ Burke, E. (1987: 29).

¹⁹⁷ Cfr. Burke, E. (1987: 39).

tales circunstancias [...]”¹⁹⁸. El sentimiento de lo sublime requiere que no nos encontremos efectivamente en una situación de dolor o peligro. Al introducir estas ideas Burke parece sugerir que nos hallamos ante un sentimiento que es independiente del interés práctico, pues la carencia de realidad efectiva del fenómeno contemplado es un requisito sin el cual sería imposible que experimentemos este sentimiento.

A continuación se analiza qué cosas causan el sentimiento de lo sublime. En todos los casos se trata de objetos que pueden despertar algún tipo de temor. Así pues, la oscuridad, los objetos poderosos, las privaciones (tales como la vacuidad, la oscuridad, la soledad y el silencio), la grandeza, la infinidad, son algunas características que presentan aquellas cosas que motivan el sentimiento de lo sublime. A los fenómenos naturales se suma todo tipo de poder institucionalizado capaz de generar terror en los individuos —Burke está pensando aquí en los reyes y dirigentes—.

El último aspecto que nos interesa destacar del planteo de Burke se refiere a la perspectiva radicalmente empirista y/o fisiológica adoptada por el autor. En primer término, Burke sostiene que tanto el dolor como el miedo (o terror) consisten en una tensión de los nervios que no es natural. Ahora bien, estos sentimientos se distinguen por la siguiente causa: mientras que las cosas que generan dolor actúan mediante la intervención del cuerpo, aquéllas que causan miedo “[...] generalmente afectan a los órganos corporales mediante la actuación de la mente que sugiere el peligro [...]”¹⁹⁹. Es decir, es la mera representación de algo peligroso aquello ante lo cual experimentamos el sentimiento de lo sublime. Si el miedo fuese causado por un objeto que efectivamente actúa sobre nuestro cuerpo no estaríamos en condiciones de experimentar ese extraño deleite —gracias al cual nuestro cuerpo se ve afectado de manera análoga a aquella que produce la interacción con un objeto que nos causa dolor—. Esta diferencia entre la vivencia de un peligro efectivo y la representación de algo sublime es planteada por Burke en los siguientes términos:

[...] si el dolor y el terror se modifican de tal modo que no son realmente nocivos;
si el dolor no conduce a la violencia, y el terror no acarrea la destrucción física de

¹⁹⁸ Burke, E. (1987: 39).

¹⁹⁹ Burke, E. (1987: 97).

la persona [...] son capaces de producir deleite; no placer, sino una especie de horror delicioso, una especie de tranquilidad con un matiz de terror, que por su pertenencia a la autoconservación, es una de las pasiones más fuertes de todas. Su objeto es lo sublime.²⁰⁰

En suma, la obra de Burke tiene el mérito de haber centrado gran parte de su atención en la categoría estética de lo sublime, diferenciándola al mismo tiempo de la idea de lo bello. Podemos concluir que las características centrales de lo sublime —en planteo del filósofo irlandés— son las siguientes: 1) se trata de un análisis de tipo psicológico y fisiológico, pues analiza el origen de nuestra idea de lo sublime y para ello recurre a ciertas hipótesis que permitirían explicar de qué manera ciertos objetos afectan nuestros órganos corporales a fin de generar en nosotros esa suerte de horror delicioso característica de lo sublime; 2) el “deleite” (*delight*) propio de lo sublime tiene como punto de partida un sentimiento de miedo o terror, mientras que el “placer” (*pleasure*) ligado a lo bello se fundamenta sobre un sentimiento que no presupone ninguno de estos sentimientos. De esta manera el análisis de Burke nos brinda un criterio para diferenciar lo bello y lo sublime tomando en cuenta los distintos orígenes que subyacen a cada uno de estos sentimientos y señalando el carácter irreductible que éstos mantienen entre sí; 3) nos hallamos ante un sentimiento que despierta nuestras pasiones de autoconservación, de modo tal que lo sublime adquiere una fuerza de la cual carece el sentimiento de lo bello, pues las ideas de dolor, muerte y enfermedad son mucho más poderosas que las ideas de vida y salud ligadas al sentimiento de lo bello; 4) para que el dolor sea fuente de deleite es necesario que opere lo que algunos han denominado “distancia estética”²⁰¹, pues de otro modo nos hallaríamos meramente ante lo terrible y no ante el sentimiento de lo sublime. Esta “distancia estética” implica que no debemos hallarnos *efectivamente* en una situación de dolor o peligro; 5) como corolario del punto recién señalado se desprende que la contemplación estética de lo sublime está desvinculada de lo que podríamos denominar —siguiendo en este punto a Bosanquet— “interés práctico”²⁰², pues este último supone nuestro emplazamiento efectivo en una determinada

²⁰⁰ Burke, E. (1987: 100-101).

²⁰¹ Cfr. Scheck, D., (2009b: 80).

²⁰² Cfr. Bosanquet, B. (1949: 239).

situación o contexto, mientras que la experiencia estética de lo sublime requiere precisamente que tomemos cierta distancia en relación con el objeto que es enjuiciado. Esta “distancia estética” es paralela a una puesta en suspenso de todo tipo de enjuiciamiento moral acerca del espectáculo en cuestión; 6) si bien lo sublime puede ser ocasionado por diversas características —tales como la infinitud, el poderío o la grandeza— todas ellas poseen el rasgo común de hallarse vinculadas a cierta emoción dolorosa —que bajo el cumplimiento de la “distancia estética” serán capaces de generar el deleite propio de lo sublime—; 7) la base para el sentimiento de deleite propio de lo sublime se halla constituida por cierta tensión de los nervios que despeja de estorbos distintas partes de nuestro cuerpo (se trata de una explicación fisiológica que Kant discutirá explícitamente en la KU).

Varias de estas características reaparecerán en el tratamiento kantiano de lo sublime —tanto en su versión pre-crítica, como en el análisis presente en la KU—. Sobre este punto se ha señalado que la distinción efectuada por Burke entre objetos grandes y poderosos es un claro antecedente de la distinción kantiana entre sublime matemático y dinámico. Sin embargo, también se ha señalado que el precedente más cercano a Kant —en relación a este punto— es el *Tratado sobre lo sublime y lo ingenuo en las bellas ciencias*²⁰³ de Moses Mendelssohn, quien habría distinguido con claridad lo sublime de la grandeza y lo sublime del poder²⁰⁴.

5.4. Lo sublime kantiano en el período pre-crítico.

Según Tonelli existen tres períodos en la evolución del pensamiento kantiano en torno a la estética entre los años 1754 y 1771. El primero se corresponde con el de la “estética metafísica” (1754-1762); el segundo nos remite a la “estética antropológica” (1762-1765); y el tercer período es el de la “estética psicoempírica” (1765-1771)²⁰⁵. En relación al pasaje de la “estética metafísica” a la “estética antropológica” Tonelli señala que hacia el año 1764 la estética kantiana se libera de sus presupuestos metafísicos y adquiere un énfasis netamente antropológico, estableciendo con ello un fuerte vínculo con la moral²⁰⁶. Así pues, la “estética antropológica” se caracteriza por poseer una

²⁰³ Esta obra fue publicada en el año 1758, es decir, casi al mismo tiempo que el tratado de Burke.

²⁰⁴ Sobre esta cuestión cfr. Scheck, D. (2009b: 51 y ss.).

²⁰⁵ Sobre esta cuestión cfr. Sobrevilla, D. (1986: 4).

²⁰⁶ Cfr. Tonelli, G. (1955: 4).

íntima conexión con la ética y la antropología. Dado que nuestro objetivo dista de analizar la evolución del pensamiento kantiano, solo nos ocuparemos muy brevemente de uno de los textos pertenecientes al segundo de los períodos aquí señalados. Dentro de este período que Tonelli denomina “estética antropológica” se ubican las *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764)²⁰⁷. No es exagerado afirmar que en este ensayo hallamos por primera vez en el *corpus* de Kant un tratamiento significativo acerca de lo sublime. Ya el título de la obra permite conjeturar la influencia de Burke²⁰⁸ en el interés kantiano hacia la estética durante este período. Una razón para analizar el ensayo del año 1764 es que muchos de los temas allí tratados reaparecen bajo una nueva perspectiva en el período crítico, de modo que nos hallaremos en mejores condiciones de comprender este último si tenemos algún conocimiento del primero²⁰⁹.

Intentaré señalar que si bien es innegable la influencia de la tradición empirista — representada entre otros por Burke— en el tratamiento kantiano acerca de lo sublime, las *Observaciones* de 1764 introducen un aspecto que se hallaba ausente en el tratamiento previo acerca de este sentimiento. Tal novedad consiste en el íntimo vínculo entre lo sublime y la moralidad, el cual se hallaba ausente en la explicación fisiológica de Burke —aunque quizás aparecía de manera un tanto confusa en el antiguo tratado de Longino—. Así pues, es la referencia a la moralidad lo que permite caracterizar la peculiaridad del enfoque kantiano de lo sublime. Esta relación entre la esfera sentimental estética y la moralidad será reelaborada, aunque con importantes diferencias en la KU.

Las *Observaciones* se hallan divididas en cuatro capítulos, a saber: “Sobre los diferentes objetos del sentimiento de lo sublime y de lo bello”, “Sobre las propiedades de lo sublime y de lo bello en el hombre en general”, “Sobre la diferencia entre lo sublime y lo bello en la relación recíproca de ambos sexos” y finalmente, “Sobre los caracteres nacionales en cuanto descansan en la diferente sensibilidad para lo sublime y lo bello”. Ya los títulos de los últimos dos capítulos sugieren la idea según la cual nos

²⁰⁷ Se trata de una obra que si bien fue publicada en el año 1764, ya había sido finalizada a principios de octubre de 1763. Cfr. Tonelli, G. (1955: 50).

²⁰⁸ Lessing tradujo el tratado de Burke al alemán en el año 1758, es decir, solo un año después de su publicación completa en inglés. Sin embargo, Tonelli señala explícitamente que el problema de lo sublime fue introducido en Alemania gracias a Mendelssohn. Cfr. Tonelli, G. (1955: 144).

²⁰⁹ Sobre esta cuestión cfr. Clewis, R. (2009: 32).

hallaríamos ante un tratado de carácter meramente antropológico y carente de interés para la estética. Esta tesis habría sido defendida por diversos autores²¹⁰. Contra esta línea de lectura trataremos de señalar que ya en este período se encuentran anticipadas algunas ideas muy importantes para el desarrollo ulterior de la estética kantiana.²¹¹

En el primer capítulo se comienza anunciando que las sensaciones de placer (*Vergnügen*) o disgusto (*Verdruss*) no obedecen tanto a las cualidades de las cosas externas, sino más bien al sentimiento (*Gefühl*) de cada ser humano particular²¹². De tal modo, lo que a algunos genera placer (*Lust*) a otros provoca displacer (*Unlust*). Establecida esta tesis, Kant añade que dirigirá su atención sobre algunos aspectos concernientes a este campo de la naturaleza humana “[...] más con el ojo de un observador que de un filósofo.” (GSE, Cap. 1, AA II: 207). Es decir, queda establecido de antemano el punto de vista desde el cual se realizará la indagación acerca de los sentimientos de lo bello y lo sublime. Dado que las sensaciones de placer y displacer dependen de la constitución de cada individuo, ello impedirá la realización de un análisis a partir de principios filosóficos que garanticen la validez universal e intersubjetiva de las observaciones empíricas que puedan efectuarse acerca de tales sentimientos. Asimismo, esta expresión kantiana según la cual nos hallamos ante la mirada de un observador más que de un filósofo, nos remite al estilo expositivo predominante en las *Observaciones* —el cual difiere significativamente del tratamiento sistemático que Kant presentará en la KU—. En relación con esta cuestión se ha sostenido que Kant no busca exponer un argumento en el ensayo de 1764, sino realizar una exposición variada y vivaz que le permita al lector extraer su propia conclusión sobre diversos temas²¹³.

²¹⁰ Tal habría sido la opinión de diversos estudiosos e incluso del propio Schiller, quien en una carta destinada a Goethe —con datación del 19 de febrero de 1795— sostiene que la exposición del tratado kantiano del año 1764 es meramente antropológica. Véase: Guyer, P. (2006: 307); Sobrevilla, D. (1986: 5); Tonelli, G. (1955); Zammuto, J. (2002: 395); Schiller, F. (Cfr. Steiger, 1966: 87); Armstrong, M. (1996: 213-36); Clewis, R. (2009: 33).

²¹¹ Cabe destacar que incluso el mismo Tonelli —quien habría sostenido que la exposición kantiana del año 1764 solo posee valor antropológico— reconoce que el aporte kantiano de las *Observaciones* representa originalidad y vanguardia en la Alemania de la época, no solo en el ámbito de la antropología y de la moral, sino también en el de la estética. Cfr. Tonelli, G. (1955: 121)

²¹² En este contexto, el sentimiento (*Gefühl*) no se refiere a sensaciones particulares, sino a la capacidad para ser afectado. Sobre esta cuestión cfr. Dumouchel, D. (2000: 69) y Clewis, R. (2009: 34).

²¹³ Cfr. Tonelli, G. (1955: 55).

A continuación Kant señala que en cuestión de gustos prima el relativismo y la diversidad. Es decir, cada cual posee un sentimiento (*Gefühl*) que le permite disfrutar determinados placeres a su modo, sin necesidad de formarse un concepto de los goces experimentados por otros sujetos. Sin embargo, existen sentimientos placenteros de naturaleza más fina, los cuales presentan las siguientes características: 1) pueden ser disfrutados durante más tiempo sin producir saciedad o agotamiento; 2) suponen ciertos movimientos virtuosos en el alma; 3) ponen de manifiesto ciertas aptitudes intelectuales superiores; 4) pueden ser disfrutados por todos los seres humanos. De este modo Kant introduce las categorías de lo bello y lo sublime. En ambos casos experimentamos un sentimiento agradable (*angenehm*) pero de diferente manera. La vista de una montaña cuyas cimas se alzan sobre las nubes o la descripción de una tempestad furiosa son ocasiones para experimentar una sensación agradable unida a un sentimiento de terror o espanto —i.e. lo sublime—, mientras que la contemplación de campiñas floridas o de valles con arroyos serpenteantes constituyen un motivo para experimentar una sensación también agradable pero “alegre y sonriente” (cfr. GSE, Cap. 1, AA II: 208).

Ahora bien, lo sublime presenta una complejidad que se halla ausente en el tratamiento de lo bello, pues aquel sentimiento de agrado —unido al espanto y a la seriedad de quien lo experimenta— puede subdividirse en tres especies, a saber: lo terrorífico (*schreckhaft*), lo noble (*edel*) y lo magnífico (*prächtig*). El primero es acompañado por un sentimiento de terror, angustia, espanto y a veces, melancolía; el segundo se halla ligado a un asombro tranquilo, mientras que el tercero se encuentra acompañado por el sentimiento de belleza. Los vastos desiertos y las grandes profundidades despiertan en nosotros un sentimiento de soledad y de estremecimiento, implicando con ello lo sublime terrorífico. Una gran altura, como la de las pirámides de Egipto, despierta en nosotros el sentimiento de lo sublime noble, así como la iglesia de San Pedro en Roma es ocasión para que experimentemos lo sublime magnífico. En opinión de Kant, esta obra arquitectónica se caracteriza por presentar la belleza desplegada a través de un gran espacio. Asimismo, Kant señala que lo sublime ha de ser siempre grande, mientras que lo bello puede además ser pequeño.

En el capítulo II de las *Observaciones* —titulado “Sobre las propiedades de lo sublime y de lo bello en el hombre en general” — hallamos un vínculo entre lo sublime y la moralidad. Antes de analizar tal problema quisiera detenerme brevemente en un pasaje de las *Observaciones* que parece anticipar uno de los aspectos más relevantes que asume lo sublime en la KU y que es relevante para comprender el vínculo con la moralidad:

Las sensaciones de lo sublime tienden las fuerzas del alma más enérgicamente y fatigan antes, por tanto. Se podrá leer más largo tiempo sin interrupción una poesía pastoral que el *Paraíso perdido*, de Milton, y a la Bruyère mejor que a Young. (GSE, Cap. 2, AA. II, 211)

Si bien Kant no lo señala de manera explícita, puede comprenderse a partir de este pasaje que lo sublime ya es concebido por Kant como un sentimiento displacentero, en la medida en que el sujeto se siente fatigado debido a la tensión generada en sus fuerzas anímicas. Ya en el capítulo 1 de las *Observaciones* quedó establecido que lo sublime es un tipo de agrado ligado a cierto espanto o miedo. Este aspecto displacentero implicado en el sentimiento de lo sublime —presente tanto en el período crítico como en el pre-crítico— es uno de los rasgos que permitirá trazar una analogía entre lo sublime y la moralidad, tal como son concebidos en el período crítico²¹⁴.

Pasemos ahora al análisis del vínculo entre lo sublime y la moralidad tal como aparece en el capítulo 2 de las *Observaciones*. Kant comienza su análisis sobre esta cuestión sosteniendo que solo la verdadera virtud es sublime. Otras cualidades morales o estados anímicos pueden generar actos que armonizan con la virtud. Pero esta coincidencia es meramente casual y en diversas circunstancias podrían entrar en conflicto con las reglas generales de la virtud (cfr. GSE, Cap. 2, AA. II: 215). Se trata de sentimientos que pueden ser considerados bellos y amables, pero jamás sublimes. En este contexto, Kant menciona dos sentimientos que se hallan en tal situación y por tanto, deben ser distinguidos de la verdadera virtud. El primero de ellos es la compasión [*Mitleid*]. Si bien este sentimiento puede hacernos partícipes del destino de

²¹⁴ Nos ocuparemos de esta cuestión en el Capítulo 7.

otros seres humanos, se trata de una pasión débil y ciega que puede entrar en conflicto con lo que es justo. Es decir, al subordinar nuestros actos al sentimiento de la compasión abandonamos el punto de vista ideal en el cual contemplamos la totalidad de nuestros deberes y tomamos una decisión en virtud de una decisión racional incluso si esta última se halla en contradicción con nuestra particular inclinación hacia cierto individuo. La compasión —como móvil de nuestras acciones— entra en contradicción con un acto verdaderamente virtuoso, pues si guiamos nuestra conducta tomando como criterio el sentimiento de compasión, nos hallaremos dispuestos a ayudar solo a ciertos individuos que despierten en nosotros tal pasión. Pero seremos indiferentes frente a situaciones que por diversos motivos no generan en nosotros tal sentimiento. El segundo sentimiento bondadoso mencionado por Kant es la cortesía (*Gefälligkeit*). Mediante esta pasión nos vemos inclinados a mostrarnos agradables con los demás. Ahora bien, el hombre cortés podrá desarrollar todos los vicios, no por interés propio, sino porque vive para agradar a los demás. Así pues, tras señalar que ni la compasión ni la cortesía pueden ser ejemplos de la verdadera virtud, Kant sostiene que:

La verdadera virtud, por tanto, solo puede descansar en principios que la hacen tanto más sublime y noble cuanto más generales <son tales principios>. Estos principios no son reglas especulativas, sino la conciencia de un sentimiento que vive en todo pecho humano, y cuyo dominio es mucho más amplio que el campo de la compasión y de la complacencia. Creo recoger todo su contenido diciendo que es el *sentimiento de la belleza y la dignidad*²¹⁵ *de la naturaleza humana*. Lo primero es el fundamento de la benevolencia general; lo segundo, de la estimación general; y si este sentimiento alcanzase la máxima perfección en un corazón humano cualquiera, este hombre se amaría y se estimaría ciertamente a sí mismo; pero no más que en cuanto es uno de todos aquellos a los cuales se extiende su amplio y noble sentimiento. Solo subordinando a inclinación tan amplia las nuestras, pueden aplicarse proporcionalmente nuestros buenos instintos y producir el noble decoro que constituye la belleza de la virtud. (GSE, Cap. 2, AA II: 217)

²¹⁵ Kant reemplaza el término “sublimidad” por “dignidad”, lo cual nos remite a la falta de distinción entre la ética y la estética en este escrito kantiano. Más adelante retomaremos esta problemática.

Así pues, la verdadera virtud —que es caracterizada como sublime— reposa en un principio ético general cuyo correlato es un sentimiento que habita en todo ser humano. Kant señala explícitamente que este principio ético no consiste en una regla especulativa, sino en la conciencia de un sentimiento. Se trata del sentimiento de la belleza y dignidad de la naturaleza humana. La belleza de la naturaleza humana es el fundamento de la benevolencia general, mientras que la dignidad de la naturaleza humana es el fundamento de la estimación general. Según el planteo pre-crítico que estamos analizando somos benevolentes con los demás dado que nos percatamos de la belleza de la naturaleza humana y estimamos a otros sujetos en la medida en que nos percatamos de su dignidad. Un ser humano que se conduce por este principio se amaría y estimaría a sí mismo tan solo en la medida en que él es parte de la totalidad del género humano. Solo si subordinamos nuestras inclinaciones e instintos bajo este principio es posible que alcancemos la verdadera virtud.

Vemos así en el ensayo kantiano de 1764 un complejo vínculo entre el sentimiento ético y el estético, pues el principio ético que debería guiar la acción humana es descrito como aquél que posee su fundamento en el sentimiento de belleza y dignidad que nos despierta la naturaleza humana. Solo en la medida en que tomamos conciencia de esta belleza y dignidad es posible que alcancemos la virtud verdadera, la cual es caracterizada como sublime²¹⁶. Si recordamos que Kant señaló que existen tres tipos de sublimidad —a saber: lo terrorífico, lo noble y lo magnífico—, probablemente debemos caracterizar la verdadera virtud, como sublime en sentido noble y magnífico. La virtud es noble en la medida en que nos presenta algo grande — a saber: la naturaleza humana— y es magnífica, en tanto nos remite a la belleza del ser humano. Kant había señalado que cuando lo bello se presenta en un gran espacio es sublime en sentido magnífico. En este caso, lo bello se halla desplegado en el gran espacio constituido por la idea de humanidad. Sin embargo, nos queda resolver un problema, pues el sentimiento de espanto o miedo parece constituir un rasgo común que atraviesa los tres tipos de sublimidad. La pregunta que surge es pues la siguiente: ¿en qué sentido la verdadera virtud genera un sentimiento de miedo o espanto? Kant

²¹⁶ Tal como ha sido señalado por B. Recki, si bien el enfoque kantiano del año 1764 anticipa el espíritu del tratamiento crítico al buscar las fuentes últimas del sentimiento estético en el sujeto, se distingue claramente del enfoque trascendental al no distinguir de manera rigurosa lo ético de lo estético en cuanto a su origen. Cfr. Recki, B. (2001: 15).

no ofrece ninguna respuesta ante tal interrogante. Sin embargo, creo que es posible esbozar algún tipo de solución. Kant había señalado que lo sublime generaba una suerte de tensión o fatiga de las fuerzas anímicas —lo cual no sucedía al experimentar el sentimiento de lo bello—. Quizás sea la conciencia acerca de la propia naturaleza humana lo que genera una suerte de miedo o espanto. Es como si dijéramos: es tal la grandeza de la verdadera naturaleza humana, que al tomar conciencia de ella sentimos algo análogo al miedo o al espanto.

Es importante señalar que aquella belleza de la naturaleza humana que se halla a la base de los verdaderos principios éticos se presenta bajo el modo de la sublimidad, puesto que la virtud no es bella sino sublime. Kant parece sugerirnos que es tan grande la belleza que caracteriza al ser humano, que al reflexionar sobre la verdadera virtud no nos basta la categoría de lo bello, sino que debemos caracterizarla como algo sublime. Podríamos sintetizar estas reflexiones en la siguiente fórmula: la verdadera virtud es sublime, en la medida en que nos presenta la gran belleza que habita en la naturaleza humana. El ser humano virtuoso es aquél que actúa bajo principios éticos fundados en la belleza humana, pero esta belleza es tan grande que se presenta bajo la forma de lo sublime. De este modo nos enfrentamos con un caso —el ser humano virtuoso— en el cual se hallan íntimamente interconectadas las categorías de lo sublime, la virtud y la belleza.

Posteriormente Kant introduce una distinción entre *virtudes genuinas* y *virtudes adoptadas*, siendo las primeras aquéllas que descansan sobre principios, mientras que las segundas carecen de tal fundamento. Resulta llamativo el hecho de que Kant considere que las virtudes adoptadas son bellas y seductoras, mientras que las virtudes genuinas son sublimes y venerables. Asimismo, señala Kant que sentimientos tales como la compasión, la complacencia e incluso el sentimiento del honor —es decir, aquél mediante el cual hacemos algo teniendo en cuenta lo que los demás pueden llegar a pensar de nosotros— son suplementos de la virtud que ayudan al ser humano a abandonar el mero egoísmo y posibilitan el surgimiento de bellas acciones. Es decir, dada la debilidad de la naturaleza humana, sin estos suplementos de la virtud muchos hombres permanecerían indiferentes ante el principio ético general —el único que puede ser denominado sublime—.

En la última parte del capítulo 2 de las *Observaciones* Kant efectúa un análisis de los sentimientos de lo sublime y lo bello tomando como hilo conductor los distintos tipos de temperamentos. Así por ejemplo, el hombre melancólico es el más propenso al sentimiento de lo sublime. Ello se debe a que, por lo general, guía su conducta en base a principios y no se deja afectar por la variabilidad e inconstancia de sus sentimientos particulares. Algunos pasajes de las *Observaciones* que permiten vislumbrar el íntimo vínculo entre el comportamiento ético o virtuoso y la disposición para experimentar el sentimiento de lo sublime. La conducta del hombre melancólico “[...] se apoya en el supremo fundamento de la benevolencia dentro de la naturaleza humana, y es sublime en grado sumo, tanto por la invariabilidad como por la generalidad de sus aplicaciones” (GSE, Cap. 2, AA. II: 221). El hombre melancólico: “[...] siente con viveza la dignidad de la naturaleza humana. Se estima a sí mismo y tiene a un hombre por una criatura que merece respeto. No sufre sumisión abyecta, y su noble pecho respira libertad.” (GSE, Cap. 2, AA. II: 221). Es decir, en el contexto de las *Observaciones*, el valor ético aparece íntimamente ligado al valor estético, de un modo tal que es sumamente difícil diferenciarlos. El hombre melancólico es una muestra de ello, pues él mismo es sublime en la medida en que siente la dignidad de la naturaleza humana al conducirse por principios éticos.

Ahora bien, la degeneración de lo sublime es paralela a cierta degeneración del valor ético. En ese sentido, lo sublime deviene monstruoso en aquellas cosas que se hallan fuera de lo natural, pues:

El arrostrar audazmente los peligros por nuestros derechos, por los de la patria o por los de nuestros amigos es sublime. Las cruzadas, la antigua caballería, eran *extravagantes*; los duelos, resto desdichado de ella, originado de un equivocado concepto del honor, son *monstruosos*. (GSE, Cap. 2, AA. II: 214-215)

Así como es casi imposible distinguir el valor virtuoso o ético respecto del mérito estético, resulta ser una consecuencia inevitable que el demérito ético vaya acompañado de un demérito estético²¹⁷. Por tanto, no solo en su sentido positivo, sino también en aquellos casos en los cuales la conducta humana carece de virtud

²¹⁷ Sobre el paralelismo entre demérito ético y demérito estético cfr. Clewis, R. (2009:35 y ss.).

verdadera, la esfera ética es paralela a la estética, siendo por tal motivo sumamente difícil deslindar estas dimensiones en el ensayo kantiano del año 1764.

Esta incursión —aunque confusa— de lo sublime en la ética constituye el rasgo que permite distinguir el enfoque empirista —me refiero a Burke— del tratamiento pre-crítico kantiano. De este modo, las *Observaciones* parecen indicar una ruptura en el tratamiento de lo sublime si se toma en cuenta el aporte precedente. Estaríamos asistiendo a un desplazamiento desde lo retórico y estético hacia la moral²¹⁸.

En el Capítulo 2 de las *Observaciones* Kant concluye señalando que los sentimientos de lo bello y lo sublime sufren la peculiaridad de parecer absurdos ante los ojos de aquéllos cuya sensibilidad no concuerda con estos sentimientos. Lo que para algunos es noble y digno, para otros será extravagante. Es decir, según el temperamento al cual pertenezca un ser humano particular se tendrá más posibilidades de experimentar el sentimiento de lo bello, el de lo sublime, o ninguno de ellos. No obstante, Kant afirma que incluso el hombre más vulgar debe reconocer el valor de los sentimientos estéticos, del mismo modo que resulta innegable el valor de un acto moral (cfr. GSE, Cap. 2, AA. II: 226). Al parecer, el pensamiento kantiano de mediados de los años sesenta oscila entre el relativismo y la posibilidad de cierto universalismo —al menos como aspiración al reconocimiento común por parte de los diversos sujetos, acerca del valor que portan los sentimientos estéticos y morales—. En última instancia, en las *Observaciones* se afirma una pluralidad de modos según la cual los hombres se conducen en la vida —tanto en los planos estético como ético— siendo la mayoría aquellos que se guían por intereses egoístas y no por principios invariables.

El capítulo 3 es abundante en observaciones de carácter antropológico acerca de la diferencia entre lo bello y lo sublime en relación a los sexos. Mientras que en la mujer predomina lo bello, en el hombre se destaca la disposición hacia lo sublime. Dejaremos de lado el análisis de este capítulo, puesto que no aporta elementos significativos para la comprensión del sentimiento de lo sublime en el período pre-crítico ni de su posterior desarrollo en la KU. Por motivos análogos, tampoco nos detendremos en el análisis del capítulo 4 de las *Observaciones*, el cual se halla destinado a señalar cómo distintos pueblos o naciones poseen diferentes sensibilidades que los hacen proclives ya sea a lo bello, ya sea a lo sublime.

²¹⁸ Sobre esta interpretación cfr. Scheck, D. (2009b : 59).

En suma, en el ensayo kantiano de 1764 se presenta una compleja relación entre el sentimiento estético de lo sublime y el sentimiento ético. Tal como lo ha señalado R. Clewis²¹⁹, nos hallamos ante un híbrido de sentimiento ético y estético que debe ser analizado en dos direcciones. Por un lado, el valor moral de un objeto es un componente esencial de lo que podremos denominar sublime. Así pues, el acto de un ser humano es sublime en la medida en que es virtuoso, es decir, en la medida en que se orienta por principios éticos que tienden a la universalidad —por oposición a aquellos sentimientos arbitrarios, tales como la compasión o la benevolencia—. Por otro lado, el sentimiento estético de belleza y dignidad (o sublimidad) de la naturaleza humana se halla a la base de los verdaderos principios éticos que deberían guiar las acciones humanas. Es decir, los principios éticos se hallan fundados sobre sentimientos de tipo estético. Esta suerte de circularidad en la argumentación kantiana nos indica que en el contexto de las *Observaciones* las dimensiones de la ética y la estética no se hallan diferenciadas con total claridad^{220, 221}. A esto se suma el problema de la universalidad a la cual aspira el principio ético, pues los principios éticos —a diferencia de los sentimiento de compasión o benevolencia— “[...] no son reglas especulativas, sino la conciencia de un sentimiento que vive en todo pecho humano [...]” (GSE, Cap. 2, AA. II: 217). Sin embargo, en otros pasajes queda sugerido que nuestro sentimiento (*Gefühl*) varía según los temperamentos. Incluso llega a afirmarse que el hombre es más propenso que la mujer a experimentar lo sublime o que los españoles y los ingleses sobresalen en el sentimiento de lo sublime, mientras que en Holanda este último es casi imperceptible. Por tanto, debido al carácter híbrido que presentan las dimensiones ética y estética en el planteo del año 1764, podemos concluir que se trata de un texto en el cual Kant aspira a cierta universalidad ética y estética, pero el

²¹⁹ Clewis, R. (2009: 37).

²²⁰ Se ha señalado que mientras en las *Beobachtungen* habría quedado subrayada la afinidad entre el sentimiento moral y el sentimiento estético, en las *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (GSE, AA XX: 3-181) —escritas aproximadamente entre comienzos de 1864 y el verano de 1865— Kant habría desarrollado una distinción más precisa entre el sentimiento moral y el sentimiento estético, anticipando con ello la autonomía entre ética y estética que encontramos en los escritos críticos. Cfr. Recki, B. (2001: 19 y ss.).

²²¹ J. Goodreau sostiene que la íntima relación entre lo sublime y la moralidad permite vislumbrar un punto de continuidad entre las *Observaciones* y la KU, reconociendo con ello que muchos problemas planteados en el ensayo del año 1764 reaparecen en la tercera *Crítica*, principalmente aquellos que conciben el sentimiento estético como un modo de acceso a lo suprasensible —i.e. a lo moral—. Cfr. Goodreau, J. (1998: 17-18).

proyecto aún fracasa y se sumerge en un plano relativista, dependiendo así de los diversos temperamentos de un individuo o un pueblo.

5.5. El planteo crítico de la filosofía como sistema.

En 1790 Kant publica la KU, culminando de ese modo el proyecto iniciado en 1781 con la primera edición de la KrV. La obra cuenta con un texto conocido como “Primera Introducción” (*Erste Einleitung*) –el cual no fue publicado en la primera edición de la KU– y una versión definitiva, a la cual haremos referencia como “Segunda Introducción”. Con el objeto comprender la función sistemática que la KU desempeña dentro del marco general del criticismo kantiano estudiaremos principalmente distintos aspectos de la “Primera Introducción”, pues aquí ya aparecen planteadas con gran riqueza las ideas que Kant reformula en la “Segunda introducción”.²²²

En el § I de la “Primera Introducción” se comienza trazando la distinción entre crítica de la razón pura y filosofía. Mientras que la última es concebida como un conocimiento racional por medio de conceptos que constituye un sistema, la primera es pensada como una propedéutica que proyecta y examina la idea de tal sistema. El sistema se divide primariamente en dos partes: una formal (lógica) que se ocupa de las reglas del pensar y otra real que considera los objetos de estudio en la medida en que es posible adquirir un conocimiento racional por medio de conceptos acerca de tales objetos. La parte real del sistema es dividida según la diferencia originaria de sus objetos y de los principios de la ciencia que contienen a estos objetos. De este modo, se obtiene una distinción entre la filosofía teórica o de la naturaleza y filosofía práctica o de las costumbres. La primera parte real del sistema (filosofía teórica) puede contener tanto principios empíricos como principios *a priori*. En cambio, la segunda parte real del sistema (filosofía práctica) solo puede contener principios *a priori* puros, pues la libertad no puede ser un objeto de la experiencia.

La distinción en dos partes reales de la filosofía se basa en la diferencia originaria entre leyes de la naturaleza y leyes de la libertad (EE, AA XX: 197). Las

²²² Heinrich Cassirer ha señalado que la única razón que llevó a Kant a redactar la “Segunda introducción” fue el deseo de presentar sus ideas de manera más breve, de modo tal que ambos textos presentarían casi los mismos temas aunque de diferente manera. Cfr. Cassirer, H. (1970: 97 y ss.).

proposiciones prácticas son aquellas que presentan una acción como necesaria solo en virtud de la forma de leyes de la libertad. Asimismo, se agrega que el conocimiento teórico de la naturaleza no puede otorgarnos ningún conocimiento del objeto de la voluntad —i.e. el bien supremo—. Queda así indicada la división del sistema de la filosofía en dos partes reales cuyo correlato es la distinción de dos clases de proposiciones, a saber: teóricas y prácticas.

Kant enuncia un tercer tipo de proposiciones, a las cuales denomina *técnicas*, las cuales expresan el *arte* o la *técnica* mediante la cual podemos producir un objeto determinado. Dado que ello supone conocimientos, tales proposiciones no pertenecen a la filosofía práctica sino a la teórica. Sin embargo, Kant agrega que en lo futuro utilizará la expresión *técnica* (*Technik*) para referirse a aquellos casos en los que juzgamos objetos de la naturaleza *como si* su posibilidad se fundase en el arte. Es decir enjuicamos ciertos productos naturales por analogía con una obra de arte, motivo por el cual suponemos un intelecto creador —que opera al modo de un artista—. Se trata de un enjuiciamiento que solo tiene validez en relación con nuestra facultad de juzgar y no determina nada en los objetos mismos. Dicho en otros términos, enjuicamos la naturaleza *como si* fuese una obra de arte (*técnica de la naturaleza*) puesto que de otra manera no podríamos comprender la posibilidad de tales productos, pero de allí no se sigue que estos juicios nos otorguen conocimiento acerca de los objetos (cfr. EE, AA XX: 200-201). La facultad de juzgar es *técnica*, puesto que es la que hace posible que emitamos juicios acerca de la naturaleza por analogía con el arte. Ahora bien, dado que los juicios provenientes de nuestra facultad de juzgar técnica no son teóricos ni prácticos y que el sistema de la filosofía solo consta de dos tipos de proposiciones (teóricas y prácticas), se sigue que el enjuiciamiento técnico de la naturaleza no constituye parte del sistema de la filosofía.

En el § II se sostiene que la división de nuestra facultad de conocimiento por conceptos es tripartita: entendimiento, facultad de juzgar y razón. Así como el entendimiento nos brinda *a priori* leyes de la naturaleza y la razón leyes de la libertad, es esperable, por analogía, que la facultad de juzgar —que según Kant media una conexión entre ambas facultades— nos brinde principios *a priori*. Sin embargo, aun no queda claro en qué sentido la facultad de juzgar efectúa una mediación entre el entendimiento y la razón.

La facultad de juzgar carece de independencia, pues “[...] no es más que una facultad para subsumir bajo conceptos {que vienen} dados de otra parte” (EE, AA XX: 202). De allí se sigue que el único concepto que puede surgir *a priori* de nuestra facultad de juzgar es el de una naturaleza conforme a nuestra facultad de juzgar a fin de que podamos conocerla y subsumir lo particular bajo leyes más generales que aun no están dadas. De este modo se introduce el concepto de *conformidad a fin* (*Zweckmäßigkeit*) de la naturaleza en relación con nuestra facultad de juzgar. Este concepto originario de la facultad de juzgar es el que hace posible “[...] una experiencia como *sistema con arreglo a leyes empíricas*” (EE, AA XX: 203). Los conceptos puros del entendimiento son los que hacen posible un sistema de la experiencia según leyes trascendentales. Pero el entendimiento no puede anticipar *a priori* la posibilidad ni la necesidad de un todo sistemático según leyes empíricas que consideran la naturaleza en sus aspectos particulares. Debemos pues suponer una cohesión de la naturaleza según principios a fin de hacer posible la conexión sistemática de las experiencias particulares y de las leyes empíricas. La concepción de la naturaleza como conforme a nuestra facultad de juzgar introduce el concepto de naturaleza técnica —por oposición a la naturaleza mecánica—. Mediante la primera pensamos los productos de la naturaleza como si obedecieran a un fin, mientras que en el segundo caso no introducimos ninguna hipótesis teleológica en nuestra concepción de los fenómenos. Esta nueva concepción de la naturaleza —que resulta contingente desde el punto de vista del entendimiento puro— es denominada *conformidad a fin formal de la naturaleza*. Es un supuesto necesario de la facultad de juzgar, sin el cual no tendríamos un hilo conductor que nos permita buscar leyes empíricas interconectadas sistemáticamente.²²³

²²³ Según H. Cassirer, en la KU Kant estaría demostrando que en orden a poseer experiencia necesitamos no solo las leyes universales del entendimiento, sino que además debemos suponer la organización sistemática de las leyes empíricas a fin de relacionarlas entre sí. Cfr. Cassirer, H. (1970: 109). De un parecer similar es M. Sánchez Rodríguez, quien subraya que el principio de la causalidad “[...] solo puede aplicarse con sentido en la experiencia empírica en la medida en que pueda presuponerse orden y unidad en la multiplicidad de los fenómenos [...]”. Cfr. Sánchez Rodríguez, M. (2010: 224). Cabe destacar que Sánchez Rodríguez presenta en otros pasajes una tesis que introduce una diferencia importante al afirmar que: “esta legislación *a priori* aportada por el entendimiento *ofrece una condición necesaria, pero no suficiente*, para el conocimiento empírico efectivo, si este ha de conformar progresivamente un cuerpo sistemático de conocimientos”. Cfr. Sánchez Rodríguez, M. (2010: 213). Es decir, el autor advierte que aquí no está en juego la experiencia en su generalidad, sino el cuerpo sistemático de conocimientos a partir de leyes empíricas. Sin embargo, al considerar el primer pasaje que hemos citado de este intérprete, pareciera que los conceptos empíricos son efectivamente una condición sin la cual

Ahora bien, la filosofía como *sistema doctrinario* ya sea de la naturaleza o de la libertad no recibe una nueva parte mediante este concepto de naturaleza como arte. El concepto de técnica de la naturaleza —en tanto principio heurístico que debe suponer nuestra facultad de juzgar— pertenece a la *crítica* de nuestra facultad de conocimiento, la cual estudiará el origen y los motivos de tal concepción de la naturaleza.

5.6. El sentimiento de placer y displacer.

En el § III de la “Primera introducción” Kant señala que podemos reducir las facultades del ánimo humano a las siguientes tres: a) facultad de conocimiento; b) sentimiento de placer y displacer; c) facultad de desear. Con esta distinción se subraya la irreductibilidad de nuestras representaciones correspondientes a cada una de estas facultades. Se trata de una distinción que concierne al uso que hacemos de la representación y no a la representación misma.

Ahora bien, si se quiere incluir a la facultad del sentimiento de placer y displacer dentro del sistema crítico, será necesario demostrar que a la base de esta facultad residen principios *a priori*. Mediante un razonamiento por analogía Kant plantea la hipótesis según la cual así como la facultad de conocimiento halla principios *a priori* en el entendimiento y la facultad de desear los encuentra en la razón, la facultad del sentimiento de placer y displacer podría encontrarlos en la facultad de juzgar (EE, AA XX: 207-208). Kant introduce un segundo argumento para vincular la facultad del sentimiento de placer y displacer con la facultad de juzgar. Dado que el sentimiento de placer y displacer remite primordialmente a la receptividad del sujeto, sin determinar nada en el objeto y la facultad de juzgar no contiene un dominio de objetos propio, puesto que no determina nada acerca de estos sino que remite únicamente a una

no podríamos aplicar las categorías. Por su parte, H. Allison ha señalado que las categorías no pueden ser aplicadas independientemente de los conceptos empíricos. Cfr. Allison, H. (2001: 24). Este modo de plantear la cuestión es sumamente polémico, pues parece atribuir a Kant la tesis según la cual no solo las categorías sino también los conceptos empíricos son condiciones de posibilidad de la experiencia y al mismo tiempo sostiene que los conceptos empíricos son condiciones para la aplicación de las categorías. En relación con esta problemática C. Jáuregui subraya que los conceptos empíricos así como el principio de finalidad introducido en la KU no son condiciones de posibilidad de la experiencia, sino en todo caso condiciones de inteligibilidad de los aspectos particulares de ella, subrayando al mismo tiempo la posibilidad de imaginar la aplicación de las categorías sin que aun se disponga de un cuerpo sistemático de conceptos empíricos determinados, pues podríamos por ejemplo aplicar el concepto de sustancia a un objeto que nunca antes hemos visto. Cfr. Jáuregui, C. (2013: 99-108); (2014: 11-28).

manera de juzgar que debemos suponer si deseamos poseer experiencia de la naturaleza en su particularidad, de allí Kant concluye que lo único que la facultad de juzgar puede determinar es el sentimiento de placer y displacer (gracias al cual la naturaleza en su particularidad se revela idónea a nuestras facultades de conocimiento), y a la inversa, si el sentimiento de placer y displacer posee principios *a priori*, éstos deben ser buscados en la facultad de juzgar (EE, AA XX: 208). H. Cassirer ha subrayado que el vínculo necesario entre facultad de juzgar y sentimiento de placer y displacer se comprende con mayor claridad si tenemos en cuenta la sección VI de la “Segunda introducción” (KU, AA V: 186 y ss.). El argumento al que este autor se refiere puede ser resumido del siguiente modo: dado que el entendimiento solo puede pensar *a priori* la validez de las leyes universales (categorías) mediante las cuales no se conoce nada acerca de la naturaleza en su particularidad, es un motivo de asombro y de placer cuando descubrimos que una ley particular puede subordinarse a otra y conformar de ese modo un orden sistemático de aquellos aspectos que nuestro entendimiento puro no puede prever *a priori*. De este modo, el sentimiento de placer y la facultad de juzgar —mediante cuyo principio suponemos que las leyes empíricas pueden organizarse de manera sistemática— poseen un vínculo *a priori* y necesario²²⁴.

5.7. De la distinción entre la facultad de juzgar determinante y reflexionante.

En el § IV se vuelve a señalar que la unidad sistemática de las leyes empíricas de la naturaleza es un supuesto trascendental subjetivamente necesario. El principio *a priori* de la facultad de juzgar —según el cual debemos suponer una afinidad entre las leyes empíricas de la naturaleza, posibilitando de ese modo una organización sistemática de éstas— solo es posible si consideramos a esta facultad desde una perspectiva particular que difiere de aquella que fue adoptada en la KrV. Con el fin de revisar la noción de facultad de juzgar presente en dicha obra, analizaré las páginas introductorias de la “Doctrina Trascendental de la Facultad de Juzgar”. Allí, el entendimiento es concebido como la facultad de las reglas, mientras que la facultad de juzgar es definida como la capacidad de discernir si algo está o no bajo una regla dada. Ahora bien, la lógica general —*i.e.* aquella que hace abstracción de su contenido— no puede otorgarle preceptos a la facultad de juzgar, pues su tarea se reduce a establecer

²²⁴ Cfr. Cassirer, H. (1970: 129 y ss.).

las reglas meramente formales del entendimiento. Si la lógica general pretendiera darle preceptos universales a la facultad de juzgar, mediante los cuales le señalara cómo discernir si algo se encuentra o no bajo cierta regla del entendimiento, solo podría hacerlo mediante una regla, con lo cual sería necesaria una nueva indicación de la facultad de juzgar para que esta regla pueda ser aplicada. Caeríamos en un regreso al infinito, pues la facultad de juzgar recibiría un precepto, el cual se expresaría en una regla que para ser aplicada exigiría nuevamente la intervención de la facultad de juzgar y así sucesivamente. Con este argumento Kant sugiere que la facultad de juzgar es un talento que no puede ser enseñado, a diferencia de lo que ocurre con el entendimiento, el cual es concebido como una facultad capaz de ser instruida y equipada mediante cierta educación. Por ello, afirma que:

[...] un médico, un juez, o un político, puede tener en la cabeza muchas excelentes reglas patológicas, jurídicas o políticas, hasta tal punto, que pudiera llegar a ser un profesor muy exacto; y sin embargo, puede errar fácilmente en la aplicación de ellas, ya sea porque le falte la natural facultad de juzgar (aunque no el entendimiento), de modo que puede entender lo universal *in abstracto*, pero no puede discernir si un caso *in concreto* está sometido a ello; o bien porque no haya sido preparado suficientemente para ese juicio, con ejemplos y casos reales. (KrV, A 133/B 172 – A 134/B 173)

Las reglas pertenecen al entendimiento y la aplicación correcta de estas reglas depende de la facultad de juzgar. Es decir, se pueden tener muchas reglas sobre una disciplina, incluso en un alto grado de erudición, pero aun así se puede fallar al momento de discernir si un caso particular se encuentra o no bajo dicha regla. Este fracaso para aplicar correctamente la regla puede estar ocasionado por una carencia de la facultad de juzgar —la cual, como ya se ha señalado, no puede ser enseñada— o bien por una preparación insuficiente, carente de ejemplos y casos particulares. Asimismo, Kant identifica esta carencia del sujeto juzgante para aplicar las reglas con una comprensión *in abstracto* del universal; por el contrario, la aplicación correcta de

las reglas se corresponde con el discernimiento de un caso *in concreto* que se encuentra sometido al universal.²²⁵

Ahora bien, si retomamos el análisis de la sección perteneciente a la KrV que estábamos examinando, vemos que el siguiente paso consiste en señalar que si bien la lógica general no puede darle preceptos universales a la facultad de juzgar, es muy distinto el caso cuando nos referimos a la lógica trascendental, la cual se caracteriza por no hacer abstracción de su contenido, puesto que se ocupa de estudiar si existen conceptos cuyo origen no sea empírico y que se refieran *a priori* y de manera necesaria a objetos de la experiencia posible. La lógica trascendental tiene como tarea corregir, a través de reglas determinadas, a la facultad de juzgar en el uso del entendimiento puro. Es decir, la lógica trascendental, al no hacer abstracción del contenido, muestra *a priori* la condición universal de las reglas contenidas en el entendimiento puro y el caso al que dichas reglas han de ser aplicadas. Los conceptos puros del entendimiento deben referirse *a priori* a objetos de la experiencia posible, pues en caso contrario serían meras formas lógicas carentes de contenido.

En suma, en el marco de la KrV la facultad de juzgar en tanto capacidad para subsumir los particulares bajo los universales —en este caso, las categorías— tiene un rol crucial para que pueda constituirse el conocimiento, pues sin esta facultad no podríamos aplicar los conceptos puros del entendimiento sin los cuales ningún objeto puede ser asequible a nuestro conocimiento. La lógica trascendental, en tanto refiere *a priori* las categorías a los objetos de la experiencia, debe corregir los errores de la facultad de juzgar, señalando el caso al que los conceptos puros del entendimiento han de ser aplicados. En ese sentido, puede afirmarse que la facultad de juzgar carece

²²⁵ Esta distinción entre la comprensión *in abstracto* y la aplicación *in concreto* del universal puede ser comprendida con mayor profundidad si tenemos en cuenta que en la *Lógica* (AA IX: 99-100) la distinción entre “abstracto” y “concreto” no se refiere a los conceptos, sino a los usos que pueden realizarse de ellos. Kant señala que pueden establecerse relaciones de subordinación entre distintos conceptos, en las cuales un concepto superior cumple la función de género y el concepto inferior se comporta como su especie. Por otro lado, Kant agrega que no se puede decidir de manera absoluta cual uso de los conceptos —si el abstracto o el concreto— es mejor, ya que ello parece depender de nuestros intereses. Mientras el uso abstracto nos permite conocer muy poco de muchas cosas, el uso concreto nos permitiría conocer mucho sobre pocas cosas. Es decir, si queremos tener un conocimiento general y abarcador nos conviene hacer un uso *in abstracto*, pero si deseamos conocer en profundidad un aspecto particular de la naturaleza será conveniente hacer un uso *in concreto* del concepto.

de un principio *a priori* propio, sin embargo, al subsumirse a las reglas del entendimiento puro encuentra en ellas un principio *a priori*.²²⁶

En la KrV la facultad de juzgar se halla ligada a un conocimiento de la naturaleza en su generalidad. Uno de los objetivos centrales de esta obra es explicar la posibilidad de los *juicios sintéticos a priori*. Ello no significa que Kant solo considerara como conocimientos a aquellos descubrimientos que se expresan mediante juicios sintéticos *a priori*, sino tan solo que uno de los objetivos de la KrV es sentar las bases de una nueva metafísica, la cual es pensada como un conocimiento racional especulativo que opera mediante conceptos, es decir, la metafísica es una disciplina que aspira a brindar conocimientos *a priori*. Es por ello que la facultad de juzgar tal como es tematizada en esta obra debe ser entendida en el contexto general de explicar la posibilidad y los límites de la metafísica en tanto conocimiento *a priori*. Por tanto, la facultad de juzgar es aquella capacidad que subsume los particulares bajo los conceptos puros del entendimiento. Es importante subrayar que en tanto capacidad para subsumir los particulares bajo las categorías, la facultad de juzgar carece de un principio *a priori* autónomo, pues su actividad se halla guiada por los principios *a priori* del entendimiento puro. Pero como veremos a continuación, éste es solo uno de los usos posibles de la facultad de juzgar. El otro uso se halla ligado al conocimiento de la naturaleza en sus aspectos particulares y contingentes que no pueden ser anticipados por la estructura categorial *a priori* propia de la KrV, puesto que señala en cierto modo una especificación respecto del conocimiento expresado mediante *juicios sintéticos a priori*. Dicha especificación deberá ser comprendida en continuidad y sobre la base del marco teórico establecido en la KrV.

En el § V de la “Primera Introducción” a la KU Kant introduce una distinción entre dos usos posibles de la facultad de juzgar, a saber: el determinante y el reflexionante. El uso determinante es aquel que determina por medio de una representación empírica dada un concepto que hace de fundamento. Así por ejemplo,

²²⁶ Según W. Bartuschat, esta subordinación de la *Urteilkraft* al entendimiento deja irresuelto el problema de la “mediación” entre principios heterogéneos —sensibilidad y entendimiento—. De ese modo, quedaría destacada la insuficiencia del enfoque de la primera *Crítica* para analizar la peculiaridad de la *Urteilkraft* en tanto facultad mediadora, anticipando con ello la necesidad de un nuevo enfoque tal como será desarrollado en la KU. Cfr. Bartuschat, W. (1972: 36). No obstante, cabe destacar que el carácter mediador de la facultad de juzgar en el marco de la tercera *Crítica* no consiste en vincular sensibilidad y entendimiento, sino lo sensible con lo suprasensible.

si establecemos una relación causal entre la representación del *fuego* y la representación del *calor*, determinamos con representaciones particulares un concepto puro —a saber, el de causalidad— que de otro modo hubiese permanecido indeterminado. El acto de determinar solo es posible en virtud de que un concepto dado le prescribe la regla a la facultad de juzgar. El uso reflexionante es aquel que reflexiona —según cierto principio— sobre una representación dada a fin de hallar un concepto. A continuación, Kant nos otorga la siguiente definición:

[...] *reflexionar* (deliberar) es: comparar y mantener reunidas representaciones dadas, sea con otras, sea con su facultad de conocimiento, en referencia a un concepto posible a través de ello. La facultad de juzgar reflexionante es aquella que también se denomina la facultad de discernimiento (*facultas diiudicandi*). (EE, AA XX: 211)

En este pasaje la reflexión es presentada en términos meramente lógicos. Aquí, se nos indica que para reflexionar debemos comparar ciertas representaciones a fin de hallar un concepto común que contenga las notas características de aquellas representaciones que fueron comparadas. Si queremos que la reflexión se aplique a objetos de la naturaleza, debemos suponer el siguiente principio:

[...] para todas las cosas naturales pueden hallarse *conceptos* empíricamente determinados, lo que equivale a decir que siempre se puede presuponer en sus productos una forma que es posible con arreglo a leyes generales, conocibles para nosotros. Pues si no nos fuese lícito suponer esto y no pusiéramos este principio en el fundamento de nuestro tratamiento de las representaciones empíricas, todo reflexionar se llevaría a cabo a la ventura y ciegamente, y, por tanto, sin una fundada expectativa de su concordancia con la naturaleza. (EE, AA XX: 211-212)

Es decir, la posibilidad de hallar conceptos empíricamente determinados para un objeto implica lo siguiente: 1) podemos hallar en tales objetos una forma que es posible según leyes empíricas; 2) podemos conocer estas leyes empíricas; 3) si no supusiéramos lo anterior, no podríamos tener la expectativa de que nuestra reflexión concuerde con la naturaleza.

Gracias a este principio *a priori* de la facultad de juzgar no conocemos nada de la naturaleza. Se trata pues de un principio mediante el cual la naturaleza es considerada como un *arte*, es decir, suponemos una técnica de la naturaleza. Esta concepción es la que nos permite clasificar las leyes empíricas y ordenarlas lógicamente de manera sistemática y unitaria. Kant agrega en este punto que: [...] *la naturaleza especifica sus leyes universales en leyes empíricas, de conformidad con la forma de un sistema lógico, en provecho de la facultad de juzgar* (EE, AA XX: 216). Surge así la idea de una conformidad a fin de la naturaleza, donde el fin es puesto en el sujeto, y más específicamente, en la facultad de juzgar. El principio aquí enunciado nos dice que las leyes trascendentales de la naturaleza se especifican en leyes empíricas, adoptando la forma de un sistema lógico. Gracias a esta especificación sistemática, las leyes empíricas son aprehensibles por nuestra facultad de juzgar. Esta conformidad a fin lógica de la naturaleza es un motivo de admiración para el filósofo trascendental. Pues éste solo conocía *a priori* el carácter sistemático de la naturaleza en general, en virtud de los conceptos puros del entendimiento que hacen posible tal naturaleza. Sin embargo, ahora el filósofo trascendental descubre una interconexión sistemática en los aspectos particulares de la naturaleza. Se trata de una sistematicidad que no puede ser adscripta a los objetos mismos, sino meramente a nuestro modo de reflexionar en torno a ellos.²²⁷

5.8. La facultad de juzgar técnica y la técnica de la naturaleza.

En el § VII de la “Primera Introducción” se introduce una reflexión acerca de dos tipos de causalidad, a saber: la causalidad técnica y la mecánica. Claramente, lo que Kant contrasta aquí es la causalidad que se dirige hacia un fin, la cual es denominada causalidad técnica, de aquella que puede prescindir de la postulación de una finalidad, la cual es denominada aquí causalidad mecánica (EE, AA XX: 219). Sabemos que la finalidad a la cual se dirige la causalidad técnica no es otra que la facultad de juzgar reflexionante. Lo que propiamente debemos catalogar como *técnica*

²²⁷ Tal como lo subraya E. Cassirer, Kant introduce un giro radical respecto de la metafísica tradicional de raigambre aristotélico-platónica, pues aquí la finalidad mediante la cual son pensados los productos de la naturaleza no conduce a la afirmación de un ser trascendente con existencia objetiva, sino que se reconoce el carácter hipotético de aquel entendimiento creador en relación con el cual la naturaleza es pensada como arte. Cfr. Cassirer, E. (1948b: 350 y ss.).

es la facultad de juzgar reflexionante, mientras que la naturaleza solo es llamada “técnica” en la medida en que concuerda con el proceder reflexionante de la facultad de juzgar.

Ahora bien, en el juicio reflexionante sobre una percepción “[...] la imaginación y el entendimiento son considerados {como estando} en la relación en la cual tienen que hallarse, en general, una frente al otro en la facultad de juzgar [...]” (EE, AA XX: 220). Es decir, la imaginación debe aprehender un múltiple de la intuición que a su vez debe poder ser comprendido en la unidad sintética de la conciencia a través de un concepto *indeterminado* del entendimiento. La presentación del objeto correspondiente a tal objeto en la intuición es llevada a cabo por la facultad de juzgar.

Si la aprehensión del múltiple efectuada por la imaginación coincide con la unidad de un concepto *indeterminado* del entendimiento, el objeto es percibido como conforme a fin de manera subjetiva. Este juicio en el cual percibimos una *conformidad a fin subjetiva* en el objeto se denomina *juicio estético de reflexión*. Se trata pues de una primera variante que nos permite *percibir* la técnica de la naturaleza en sus productos. Una segunda variante es la que nos proporcionan los *juicios teleológicos*, en los cuales suponemos un concepto (fin) de lo que la cosa debe ser, puesto que de otro modo no sería posible comprender ciertos fenómenos. Los organismos vivos constituyen un caso paradigmático de aquellos objetos que solo son comprensibles si suponemos un tipo de causalidad final. En ellos pensamos las distintas partes orgánicas como si obedecieran a una determinada finalidad, introduciendo con ello el concepto de función. Así pues, cuando afirmamos por ejemplo que la función del cristalino del ojo es refractar la luz para ayudar de ese modo a la córnea a formar imágenes en la retina, implícitamente le estamos atribuyendo un comportamiento teleológico a nuestro objeto de estudio. Sin embargo, si bien aquí suponemos un concepto, los juicios teleológicos no determinan nada objetivamente, pues se trata de un concepto que opera como un supuesto que nos permite orientarnos a fin de hallar leyes empíricas en la naturaleza. Dado que estos objetos solo son conocidos si suponemos una finalidad inherente a los objetos, Kant nos habla aquí de una *conformidad a fin objetiva* y el objeto se denomina *fin natural*. Los juicios teleológicos son juicios de conocimiento, pero pertenecen a la facultad de juzgar reflexionante,

pues solo en referencia a ésta las cosas de la naturaleza pueden ser juzgadas como conformes a fin.

En suma, la facultad de juzgar reflexionante opera de manera *técnica* al considerar la naturaleza como un *arte*, es decir, como si su causalidad operara en virtud de fines. Cuando la naturaleza es considerada desde el punto de vista de la facultad de juzgar reflexionante podemos hablar de una técnica de la naturaleza, la cual puede ser percibida o bien a través de los *juicios estéticos de reflexión*, o bien a través de los *juicios teleológicos*.

5.9. Acerca de los juicios estéticos en general.

El juicio estético en general es definido como aquel “[...] cuyo predicado (bien que pueda contener las condiciones subjetivas para un conocimiento en general) no puede ser jamás conocimiento (concepto de un objeto)” (EE, AA XX: 224). En un juicio estético el fundamento de determinación es una sensación. Ahora bien, la única sensación que jamás puede ser concepto de un objeto es el sentimiento de placer y displacer. Por el contrario, las restantes sensaciones pueden ser utilizadas para el conocimiento. Según el § VIII de la “Primera Introducción” a la KU, los juicios estéticos pueden ser de dos tipos. Una primera variante es aquella en la cual la sensación “[...] es producida inmediatamente por la intuición empírica del objeto [...]” (EE, AA XX: 224). Kant se refiere con esta formulación a los juicios sobre lo agradable o juicios estéticos de los sentidos. Esta primera variante de los juicios estéticos involucra una *conformidad a fin material*. Una segunda variante está constituida por los juicios estéticos de reflexión, en los cuales la sensación placentera es el producto de un juego armónico entre la imaginación y el entendimiento frente a una representación dada. Esta segunda variante de los juicios estéticos involucra una *conformidad a fin formal*^{228, 229}.

Kant nos aclara que de estos dos tipos de juicios solo los de reflexión están fundados en principios peculiares de la facultad de juzgar, pues:

²²⁸ Para obtener un amplio panorama acerca de los distintos significados que el término *Zweckmäßigkeit* adquiere en la KU cfr. Tonelli, G. (1957-58: 154-166).

²²⁹ Llama la atención que en el desarrollo del § VIII, titulado “De la estética de la facultad de enjuiciamiento” Kant no haga referencia alguna a los juicios sobre lo sublime.

[...] cuando la reflexión sobre una representación dada precede al sentimiento de placer (como fundamento de determinación del juicio), la conformidad a fin subjetiva es *pensada*, antes de que sea *sentida* en su efecto, y en esa medida, o sea, con arreglo a sus principios, el juicio estético pertenece a la facultad superior de conocimiento y precisamente a la facultad de juzgar, bajo cuyas condiciones subjetivas y, sin embargo, universales, es subsumida la representación del objeto. (EE, AA XX: 224-225)

Vemos aquí que en los juicios estéticos reflexionantes hay una precedencia de la reflexión en relación con el sentimiento de placer. Esto significa según Kant que la conformidad a fin subjetiva es pensada *antes* de que sea sentida. Consideramos que esta *precedencia* debe ser interpretada en términos lógicos y no en términos temporales. Esto es así puesto que la única manera que tenemos de acceder a esta conformidad a fin es a través del sentimiento de placer. Sin embargo, al efectuar un análisis descubrimos que este placer no es provocado por la sensación de un objeto sobre nosotros, sino por el juego armónico de nuestras facultades —imaginación y entendimiento—. Sentimos placer ante una representación, dado que nuestra facultad de juzgar puede presentar tal representación en la intuición *como si* su multiplicidad —aprehendida a través de un acto de la imaginación— fuese concordante con la unidad conceptual (indeterminada) de nuestro entendimiento. De este modo, la representación del objeto ante el cual emitimos un juicio estético de reflexión es subsumida bajo las condiciones subjetivas y universales de la facultad de juzgar. Por el contrario, en los juicios estéticos de los sentidos la conformidad a fin es *material*. Es decir, se trata de una conformidad entre la materia de un objeto afectante y nuestro aparato sensorial particular. En ambos tipos de juicios estéticos la vía de acceso es el sentimiento de placer, pero el análisis nos revela que en los juicios reflexionantes la sensación (de placer) depende lógicamente de la reflexión, mientras que en los juicios de los sentidos, la reflexión depende lógicamente de la sensación —motivo por el cual la conformidad a fin se denomina *material*—. Resulta interesante señalar que Kant declara que el placer (y el displacer) no pueden ser definidos, pues a lo sumo se puede afirmar que el placer es un estado del ánimo en el cual la representación concuerda consigo misma. Si esta concordancia tiene como finalidad la conservación del estado

del ánimo, nos hallamos ante un juicio estético de reflexión. En cambio, si la concordancia de la representación consigo misma tiene como fin la producción de un objeto, nos encontramos ante un juicio estético-patológico o estético-práctico (Cfr. EE, AA XX: 230-232). Esto significa que en el primer caso, no nos interesa la existencia efectiva del objeto. Por el contrario, en el segundo caso resulta esencial que nos hallemos interesados en la existencia efectiva del objeto en la medida en que es ésta la que nos proporciona placer. Los juicios estético-patológicos son aquellos que Kant denomina juicios sobre lo agradable; mientras que los juicios estético-prácticos probablemente hagan referencia a cierto enjuiciamiento mediante el cual experimentamos un sentimiento ante la ley que emana de la razón práctica pura. Este sentimiento es el *respeto*, mediante el cual experimentamos un placer positivo ante la ley moral al tomar conciencia de sus efectos sobre nuestra mente. Al igual que en los juicios estético-patológicos, los juicios estético-prácticos están interesados en producir su objeto —mientras que en el primer caso el objeto es una cosa material, en el segundo caso se trata de la moralidad misma como algo que deseamos que se realice en el mundo—.

Resta subrayar que debido a que los juicios estéticos de reflexión dependen del juego armónico de facultades que son comunes a todos los seres humanos, aquellos pueden *pretender* legítimamente validez universal. Por el contrario, dado que los juicios estéticos de los sentidos se fundan en condiciones materiales que varían de un sujeto a otro, estos juicios no pueden pretender de manera legítima validez universal alguna. En este punto, Kant introduce el concepto de *heautonomía*. Con esta noción se subraya que la facultad de juzgar es legislativa solo en relación consigo misma, al revelar *a priori* el principio que debe estar supuesto de manera necesaria en toda reflexión acerca de la naturaleza. De manera genérica, este principio es el de *conformidad a fin*. Y en el caso particular de los juicios estéticos de reflexión, el principio *a priori* es el de *conformidad a fin subjetiva*.

5.10. Acerca de la “Introducción enciclopédica de la crítica de la facultad de juzgar en el sistema de la crítica de la razón pura”.

Kant nos presenta en el § XI de la “Primera Introducción” una distinción entre lo que debemos entender por “introducción propedéutica” e “introducción

enciclopédica”. Las introducciones propedéuticas son aquellas que nos preparan para una doctrina. Para ello se suelen comparar los principios de la doctrina nueva con aquellos que pertenecen a otras doctrinas. De este modo, se establecen los límites de la nueva doctrina. En lugar de ello, las introducciones enciclopédicas no presuponen una antigua doctrina emparentada con la nueva. Lo único que aquí se presupone es la idea de un sistema, el cual recién es completado por esta introducción.

Ahora bien, tal como se menciona en el título del § XI, la introducción de la *Crítica de la facultad de juzgar* en el sistema de la crítica de la razón pura es enciclopédica. Es decir, la KU completa el sistema de la crítica de la razón pura (teórica y práctica). Esto es así en la medida en que el principio *a priori* de la facultad de juzgar permite la ligazón entre las otras dos facultades superiores de conocimiento, a saber: el entendimiento y la razón. Sin embargo, la facultad de juzgar no es susceptible de ninguna doctrina, pues no nos proporciona conocimientos teóricos ni prácticos. Recuérdese que Kant trazó una distinción entre *crítica* y *doctrina*. De la facultad de juzgar solo podemos hacer una crítica —jamás una doctrina—. Por tanto, la introducción de la facultad de juzgar es enciclopédica en la medida en que se inserta en el sistema de la crítica de la razón pura. Pero al mismo tiempo es propedéutica, puesto que al permitir cerrar el sistema crítico se establecen los límites del conocimiento que harán posible una nueva doctrina cuyos principios deben ser distinguidos de doctrinas anteriores.

El descubrimiento de principios *a priori* de la facultad de juzgar permite que incorporemos esta facultad al sistema de la crítica de la razón pura, vinculando de ese modo la facultad de conocimiento con la facultad de desear —y con ello, la naturaleza con la libertad—. El siguiente pasaje nos otorga una clave para comprender en qué sentido la facultad de juzgar con sus principios *a priori* para el sentimiento de placer y displacer permitiría que efectuemos tal enlace entre naturaleza y libertad:

Se descubre así un sistema de las fuerzas del ánimo en su relación con la naturaleza y la libertad, cada una de las cuales tiene sus principios *a priori determinantes* peculiares y que en virtud de esto constituyen las dos partes de la filosofía (la parte teórica y la práctica) como un sistema doctrinal; y al mismo tiempo {se descubre} un paso, por medio de la facultad de juzgar, que por un

principio peculiar vincula a ambas partes, o sea, {un paso} del substrato *sensible* de la primera filosofía al substrato *inteligible* de la segunda, mediante la crítica de una facultad (la facultad de juzgar), que solo sirve a la vinculación y no puede, por eso, procurar por sí {sola} ningún conocimiento o aportar contribución alguna a la doctrina, pero cuyos juicios, bajo el nombre de *estéticos* (cuyos principios son meramente subjetivos), al diferenciarse de todos aquellos cuyos principios deben ser objetivos (sean teóricos o prácticos) y se denominan *lógicos*, son de tal particular especie que refieren intuiciones sensibles a una idea de la naturaleza cuya legalidad no puede entenderse sin una relación de ella con un substrato suprasensible; de ello se aducirá la prueba en el tratado mismo. (EE, AA XX: 246-247).

En la primera parte de este pasaje se afirma la distinción sistemática de nuestras fuerzas del ánimo y sus principios *a priori*. Mientras que la facultad de conocimiento posee principios *a priori* determinantes para la naturaleza (en sentido mecánico), la razón los posee para el ámbito de la libertad. De este modo se fundamentan de manera crítica las dos partes de la filosofía como doctrina, es decir, la filosofía teórica y la filosofía práctica. Al mismo tiempo se descubre *un paso* que permite vincular ambas partes de la filosofía. Este paso no es otro más que la facultad de juzgar, cuyos juicios estéticos reflexionantes permiten que podamos referir las intuiciones sensibles a la idea de una naturaleza suprasensible, es decir, mediante los juicios estéticos reflexionantes estaríamos en condiciones de vincular el substrato sensible con el suprasensible, la naturaleza con la libertad. Esto no significa en absoluto un abandono de la distinción kantiana entre dos tipos de legislaciones, sino tan solo la necesidad de pensar la conformidad entre ambos extremos. Caso contrario las leyes de la libertad se limitarían a definir un ámbito meramente ideal de normatividad sin que podamos tener esperanza alguna acerca de la realización de las leyes de la libertad en el ámbito de la naturaleza²³⁰. Dado que en esta investigación solo nos ocuparemos de los juicios estéticos sobre lo sublime, será nuestra tarea elucidar, de qué manera esta clase de juicios estéticos permiten vincular ambos dominios: la naturaleza y la libertad.

²³⁰ Para obtener una lectura detenida sobre la compleja temática referida al tránsito entre los ámbitos de la naturaleza y de la libertad cfr. Sánchez, Rodríguez, M. (2010: 212 y ss.).

5.11. Estructura de la Crítica de la facultad de juzgar.

En el § 12 de la “Primera Introducción” Kant sostiene que la división sistemática de la *Crítica de la facultad de juzgar* debe efectuarse según el principio *a priori* de conformidad a fin propio de la facultad de juzgar reflexionante. Por un lado, en la medida en que consideramos la conformidad a fin subjetiva, nos hallamos ante el modo de juzgar estético. Éste no presupone ningún concepto y remite las representaciones al sentimiento de placer y displacer. Por otro lado, en la medida en que consideramos la conformidad a fin objetiva nos hallamos ante el modo de juzgar teleológico —del cual aquí no nos ocupamos—.

Kant agrega una nueva distinción, al señalar que toda conformidad a fin —ya sea subjetiva u objetiva— puede ser o bien *interna*, o bien *relativa*. Aquí nos detendremos tan solo en la distinción que se da al interior de la conformidad a fin subjetiva. La conformidad a fin subjetiva interna es aquella mediante la cual enjuicamos un objeto como bello. En estos juicios no necesitamos remitir la forma de un objeto a nada más que a nuestras facultades cognitivas. Es la forma del objeto la que se muestra conforme a fin a nuestras facultades y ocasiona la concordancia entre la imaginación y un concepto indeterminado del entendimiento. Sin embargo, existe otro modo de conformidad a fin subjetiva, según la cual incluso aquellos objetos que no son conformes a fin para nuestra facultad de juzgar en virtud de su forma son propicios para despertar un sentimiento de conformidad a fin, aunque de distinta especie. Se trata aquí, de la conformidad a fin subjetiva *relativa*, mediante la cual hacemos un uso de cierta representación de la naturaleza a fin de descubrir una conformidad a fin superior en la destinación suprasensible de nuestras facultades anímicas (Cfr. EE, AA XX: 249). Estos juicios estéticos constituirán el objeto de estudio de la “Analítica de lo sublime”. Kant nos habla, en el caso de lo sublime, de una conformidad a fin relativa, puesto que el objeto mismo que es enjuiciado no presenta ninguna conformidad a fin, sino que tan solo es una ocasión para que experimentemos aquella conformidad a fin superior de nuestro ánimo. En el caso de lo sublime, no debemos suponer una técnica especial de la naturaleza, pues aquí la misma no se muestra como si fuese apta para nuestra facultad de juzgar técnica. No obstante, lo sublime debe formar parte de la facultad de juzgar estética reflexionante, puesto que se trata de un tipo de enjuiciamiento que no supone un concepto de lo que el objeto debe ser, sino que

remite la representación meramente al sentimiento de placer y displacer. Queda así justificada, desde un punto de vista sistemático, la inclusión de la “Analítica de lo sublime” dentro de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Lo sublime debe ser analizado a la luz del concepto de conformidad a fin—y más específicamente, de la *conformidad a fin subjetiva relativa*—. ²³¹

Recapitulemos ahora los principales aspectos de nuestra reconstrucción acerca de ciertos tópicos presentes en la “Primera introducción” a la KU. Hemos visto la distinción entre la crítica de la razón pura (propedéutica) y la filosofía (doctrina o sistema). Si bien la filosofía solo admite dos partes —a saber: una teórica que se conoce a través de leyes de la naturaleza y otra práctica a la cual le corresponden leyes de la libertad— la crítica admite tres partes. De este modo, debemos aceptar que una parte de la crítica no posee ningún correlato doctrinal o propiamente filosófico. Esta parte de la crítica que carece de implicancias doctrinales en el sistema es la que se desarrolla en la KU. La naturaleza es juzgada como técnica allí donde la consideramos por analogía con el arte, es decir, suponemos que se halla orientada a fines establecidos por un entendimiento creador. Mediante esta noción de técnica no se determina objetivamente nada en la naturaleza, sino que tan solo hacemos referencia a un modo de juzgarla, motivo por el cual es lícito afirmar que a la técnica de la naturaleza subyace una técnica de la facultad de juzgar.

Si consideramos nuestras facultades de conocimiento, hallamos que el entendimiento y la razón poseen principios *a priori*, en un caso para legislar sobre la naturaleza y en el otro sobre la libertad. Por analogía, podemos esperar que la facultad de juzgar también se fundamente sobre principios *a priori*, sin embargo, debemos advertir que mediante estos principios no se legisla sobre ningún ámbito —sea este sensible o suprasensible—. Se trata de un principio *a priori* que la facultad de juzgar se da a sí misma —lo cual Kant expresa mediante el concepto de heautonomía— a fin de concebir la naturaleza como conforme a nuestra capacidad para subsumir lo particular bajo leyes universales que aún no están dadas. El principio de conformidad a fin es un supuesto necesario que nos permite indagar la naturaleza en aquellos aspectos que

²³¹ S. Di Sanza señala que si bien lo sublime no aporta nada a nuestra representación técnica de la naturaleza, tanto lo bello (representación de la naturaleza en tanto arte) como lo sublime (irrepresentabilidad de la naturaleza como arte) coinciden en poner de manifiesto la preocupación central que subyace a la KU: el tránsito de la naturaleza a la libertad. Cfr. Di Sanza, S. (2010: 217).

quedaron indeterminados por la constitución meramente formal efectuada gracias a las categorías.

Ahora bien, así como la división de las facultades de conocimientos es tripartita (entendimiento – facultad de juzgar – razón), también es tripartita la división de nuestras facultades del ánimo (facultad de conocimiento – sentimiento de placer y displacer – facultad de desear). Así como el entendimiento le brinda principios *a priori* a nuestra facultad de conocimiento y la razón a nuestra facultad de desear, la facultad de juzgar le brinda principios *a priori* a nuestro sentimiento de placer y displacer, pues estas representaciones son las únicas que pertenecen exclusivamente a la esfera subjetiva, sin determinar ningún campo de objetos —sea a través de las leyes de la naturaleza o de la libertad—. En este punto, es importante recordar que la facultad de juzgar solo posee principios *a priori* si se la considera desde una perspectiva diferente a aquella que fue asumida en el marco de la KrV. En la primera *Crítica*, la facultad de juzgar no posee otros principios más que aquellos que son brindados por el entendimiento. Se trata allí de un uso determinante de la facultad de juzgar, mediante el cual conocemos aspectos meramente formales de la naturaleza al aplicarle los conceptos puros del entendimiento. Por el contrario, la facultad de juzgar que posee principios provenientes de sí misma es aquella que reflexiona sobre su operar en aquellos casos en los que no poseemos leyes dadas de antemano. En esta reflexión la facultad de juzgar descubre que debe suponer un principio de conformidad a fin de la naturaleza, sin el cual no sería posible subsumir casos particulares bajo leyes empíricas generales que no están dadas de antemano, sino que deben ser buscadas. Nos hallamos así ante lo que Kant denomina uso reflexionante de la facultad de juzgar.

Asimismo, hemos visto que la concepción técnica de la naturaleza introduce un tipo de causalidad que contrasta con nuestra concepción mecánica de aquella. En una concepción técnica suponemos que la naturaleza opera según fines, mientras que desde el punto de vista mecánico podemos prescindir de la teleología. En la concepción técnica de la naturaleza, suponemos que ésta es conforme a los fines de nuestra facultad de juzgar. Se trata de un supuesto heurístico que permite que nuestra facultad de juzgar se oriente en la diversidad empírica de la naturaleza, sin que ello implique una atribución objetiva de causas finales a los objetos juzgados.

Ahora bien, esta técnica de la naturaleza —o técnica de la facultad de juzgar— es percibida de distintas formas, dando lugar a un desmembramiento del principio *a priori* de conformidad a fin. Por un lado, hallamos la conformidad a fin subjetiva, la cual se expresa mediante juicios estéticos de reflexión. La naturaleza es conforme a fin a nuestras facultades o bien en virtud de la forma misma del objeto, posibilitando así los juicios sobre lo bello o la conformidad a fin subjetiva interna, o bien debido a que la representación es utilizada para despertar en nosotros el sentimiento de una conformidad a fin superior dirigida a nuestra destinación suprasensible, lo cual ocurre en los juicios sobre lo sublime. Por otro lado, la naturaleza puede ser conforme a fin de manera objetiva, dando lugar a los juicios teleológicos. En estos últimos, suponemos un concepto de lo que el objeto debe ser.

La *Crítica de la facultad de juzgar* es aquella que permite finalizar el proyecto crítico, al señalar que incluso la facultad de juzgar en su uso reflexionante posee un principio *a priori* que puede ser desmembrado en correlación con distintos tipos de juicios. Se trata de una obra que posee un carácter sistemático puesto que solo a partir de ella es posible establecer un enlace entre las diversas partes de la filosofía —entre la naturaleza y la libertad—, efectuando así un tránsito desde el substrato sensible de la naturaleza hacia el substrato suprasensible de la libertad. En nuestra investigación intentaremos dar cuenta de cómo los juicios sobre lo sublime —es decir, aquellos en cuya base reside el principio de conformidad a fin subjetiva relativa— permiten llevar a cabo este tránsito entre la naturaleza y la libertad²³². Si bien es cierto que lo bello también implica un vínculo con la moralidad, consideramos que en el caso de lo sublime se trata de una relación directa entre el sentimiento estético y la propia destinación suprasensible. Por contraste, en el caso de lo bello el vínculo con la moralidad es indirecto, en la medida en que lo bello sólo puede ser pensado como un *símbolo* de la moralidad²³³. Una razón adicional que ha motivado nuestra elección de

²³² G. Böhme sostiene —siguiendo en este punto a Lyotard— que la “Analítica de lo sublime” se ocupa principalmente de la representabilidad *sensible* de las ideas de la razón. Dicho intento solo sería posible de manera inadecuada— conduciendo de ese modo al fracaso de la imaginación en su intento por sensibilizar representaciones que por principio no son sensibles—. Crf. Böhme, G. (1999: 74-75).

²³³ Sobre esta cuestión cfr. Goodreau, J. (1998: 133). Excede a los objetivos de este estudio realizar un análisis del vínculo entre lo bello y la moralidad. Aquí solo nos interesa subrayar que nuestra elección de lo sublime —y no de lo bello— se basa principalmente en el carácter directo de la relación entre lo sublime y la moral, por contraste con el carácter indirecto y simbólico que presenta el vínculo entre la

lo sublime consiste en el escaso tratamiento que esta categoría ha recibido si se compara con la atención que diversos comentaristas han dirigido a la categoría de lo bello²³⁴.

5.12. El tránsito de lo bello a lo sublime.

El libro segundo de la “Crítica de la facultad de juzgar estética” se denomina “Analítica de lo sublime”. Ésta se encuentra dividida en dos partes: A. De lo sublime matemático (§§ 25 – 27) y B. De lo sublime dinámico de la naturaleza (§§ 28-29). A esto se deben sumar los §§ 23 y 24, en los cuales Kant introduce el problema de lo sublime y un “Comentario general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes” que se halla al final del § 29.²³⁵

En los §§ 23-24 hallamos una introducción a la temática de lo sublime. Primero, analizaremos algunos rasgos de coincidencia y divergencia entre lo bello y lo sublime. En segundo término, se realizará un comentario acerca de la división de la “Analítica de lo sublime” en dos partes. El § 23 se titula “Paso de la facultad de enjuiciamiento de lo bello a la de lo sublime”. En primer lugar, hallamos una explicación acerca de los motivos por los cuales lo sublime es un juicio estético reflexionante, y en ese sentido, coincide con lo bello. Ambos tipos de juicio comparten los siguientes rasgos: a) placen por sí mismos; b) la complacencia no depende de la sensación; c) la complacencia no

belleza y la moralidad. Una reconstrucción muy esclarecedora acerca de lo bello como símbolo de la moral se halla en: Goodreau, J. (1998: 89-131) y Recki, B. (2001: 155-177).

²³⁴ Un autor que representa quizás de manera paradigmática esta exclusión de lo sublime al momento de interpretar la estética kantiana y su vínculo con la moral es Paul Guyer. En su famoso libro *Kant and the Claims of Taste*, el autor analiza principalmente el problema de la validez intersubjetiva de los juicios estéticos, no obstante le dedica un capítulo al vínculo de la estética con la moral. Sin embargo, en dicho tratamiento no encontramos ninguna referencia a la categoría de lo sublime. Cfr. Guyer, P. (1997: 312-350). Asimismo, en “Kant’s Distinction between the Beautiful and the Sublime” el autor reitera su falta de comprensión acerca de la dimensión moral de lo sublime, pues allí compara los sentimientos de lo bello y lo sublime a la luz de las diferentes momentos (cualidad, cantidad, relación y modalidad), pero no efectúa ninguna referencia acerca de la importancia moral de lo sublime, la cual es explícitamente indicada por Kant en su tratamiento del momento de la modalidad y constituye un trasfondo latente de toda la “Analítica de lo sublime”. Cfr. Guyer, P. (1982: 753-783).

²³⁵ En el índice escrito por Kant hallamos una división de la “Crítica de la facultad de juzgar estética” que no es totalmente armónica con el desarrollo de la obra (KU, AA V: 199). Es decir, según las indicaciones del índice, la “Analítica de lo sublime” debería abarcar los §§ 23 – 54. Sin embargo, si consideráramos que esta es la verdadera extensión de la “Analítica de lo sublime” deberíamos incluir en ella una diversidad de temas que exceden al tratamiento del enjuiciamiento de lo sublime, tales como la deducción de los juicios estéticos puros, la teoría kantiana del arte bello, la teoría del genio, entre otros temas. Por este motivo, seguimos la tradición instaurada por los comentaristas de la “Analítica de lo sublime” y consideramos que su extensión se limita a los §§ 23 – 29.

depende de un concepto; d) solo presuponen un juicio de reflexión. El primer punto de esta enumeración se refiere a lo siguiente: el placer de lo bello y de lo sublime es una consecuencia inmediata del enjuiciamiento mismo y no un resultado posterior que depende de algún elemento ajeno al enjuiciamiento —como podría ser, por ejemplo, la existencia de un objeto que nos resulta agradable a los sentidos—. La segunda característica se desprende de la primera. En este punto, Kant nos señala que al igual que en los juicios sobre lo bello, lo sublime no presupone un juicio de los sentidos, pues en tal caso nos hallaríamos ante un juicio sobre lo agradable. En tercer lugar, lo sublime y lo bello no se basan en un concepto. Con este rasgo Kant estaría subrayando que no debemos confundir los juicios estéticos de reflexión ni con el concepto de perfección, ni con el de lo bueno. Dado que tanto en lo bello como en lo sublime, el placer no depende de un concepto determinado, de ahí se desprende la cuarta característica que hemos señalado, según la cual nos hallamos ante juicios de reflexión y no ante juicios determinantes —sean estos teóricos o prácticos—.

Luego, se comienzan a analizar los rasgos característicos de lo sublime. El primer punto de contraste se refiere a lo siguiente: lo bello atañe a la forma del objeto, a su limitación, mientras que lo sublime:

[...] también se hallará en un objeto desprovisto de forma, en la medida que es representada la *ilimitación* en él o bien a causa de él, añadiéndosele, empero, el pensamiento de su totalidad; de manera que lo bello parece ser tomado por la presentación de un concepto indeterminado del entendimiento y lo sublime, en cambio, de un parecido concepto de la razón. (KU, § 23, AA V: 244)

Vemos aquí que lo sublime *también* (*auch*) puede ser experimentado en aquellos objetos que están desprovistos de forma. Subrayamos el uso de esta expresión, puesto que ello nos sugiere que la ocasión para un juicio sobre lo sublime puede ser un objeto con forma o sin ella²³⁶. Ahora bien, no parece ser muy clara la idea según la cual un objeto se encuentra desprovisto de forma. Probablemente, debamos comprender esta

²³⁶ Como veremos en los siguientes capítulos, los ejemplos kantianos son consecuentes con la interpretación que aquí estamos brindando, pues una ocasión para lo sublime puede estar representada por obras arquitectónicas —e.g. las pirámides de Egipto— las cuales si bien *poseen forma* pueden ser enjuiciadas subrepticamente como sublimes.

afirmación por contraste con lo que sucedía en los juicios sobre lo bello. Un objeto bello está provisto de forma en la medida en que lo múltiple sensible que lo compone puede ser comprendido bajo una unidad conceptual indeterminada, haciendo posible de ese modo el acuerdo entre la imaginación y el entendimiento. Por tanto, podemos inferir que la falta de forma de los objetos ante los cuales emitimos el juicio de lo sublime pueden ser aquellos cuya multiplicidad —que es aprendida por la imaginación— no concuerda de manera armónica con la unidad conceptual indeterminada del entendimiento.

Kant agrega que en los objetos que ocasionan lo sublime es representada la *ilimitación* —a diferencia de los objetos bellos, los cuales se caracterizan por la *limitación*—. Es decir, la *limitación* de los objetos bellos parece ser una condición subyacente al acuerdo entre la imaginación y la unidad conceptual indeterminada del entendimiento. Por el contrario, los objetos sublimes se caracterizan por sugerir la *ilimitación*, de modo tal que parecen ser la presentación de un concepto (indeterminado) de la razón —mientras que los bellos objetos parecen ser la presentación de un concepto (indeterminado) del entendimiento—.

Los modos de complacencia de lo bello y lo sublime presentan características estructurales radicalmente distintas. Mientras que lo bello implica de manera directa un sentimiento de promoción de la vida, lo sublime supone un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales y una consecuente efusión más fuerte de éstas. De este contraste entre una promoción directa de la vida y un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales y la consecuente efusión de ellas, Kant extrae la conclusión según la cual en el primer caso nos hallamos ante una imaginación lúdica que conlleva placer positivo y en el segundo ante una seriedad en el quehacer de la imaginación ligada a un placer negativo emparentado con la admiración o el respeto. Lo que Kant está señalando con este contraste es que el operar de la imaginación en los juicios sobre lo bello implica de manera inmediata una conformidad a fin que debe ser analizada a la luz que lo que se denomina *libre juego* entre la imaginación y el entendimiento. Es esta conformidad a fin inmediata lo que conlleva una promoción del sentimiento de vida. Por el contrario, lo sublime surge de manera indirecta, implicando así dos momentos lógicos que deben ser diferenciados. En primer término, se experimenta displacer frente a la falta de conformidad a fin del objeto —implicando con ello un impedimento

de las fuerzas vitales—. En segundo término, hallamos una conformidad a fin superior ya no en el objeto sensible, sino al remitir esta representación a un estrato suprasensible —generando de ese modo una efusión de las fuerzas vitales—²³⁷.

Sin embargo, tal como lo expresa el propio Kant la diferencia más significativa entre lo bello y lo sublime consiste en lo siguiente: la belleza natural conlleva en sí misma una conformidad a fin en su forma, de modo tal que los objetos que juzgamos como bellos parecen predestinados a nuestra facultad de juzgar; por el contrario, los objetos sublimes parecen —según su forma— contrarios a nuestra facultad de juzgar e incluso ejercen violencia sobre la imaginación. De allí se sigue que lo verdaderamente sublime no está contenido en un objeto sensible sino que éste es solo la ocasión para presentar la verdadera sublimidad que radica en nuestro ánimo —y más específicamente en nuestras ideas de la razón, las cuales si bien no pueden ser presentadas de manera sensible, son convocadas al ánimo gracias a aquella inconformidad a fin que presenta el objeto sensible—. Kant afirma explícitamente que el ánimo debe haber sido saturado con muchas ideas si queremos experimentar lo sublime (cfr. KU, § 23, AA V: 245-246). Es decir, las ideas de la razón son un presupuesto sin el cual este tipo de enjuiciamiento estético no sería posible.

Por último, un punto en el cual se pueden contrastar los sentimientos de lo bello y lo sublime es aquel que emerge al considerar el concepto de *técnica de la naturaleza*. La conformidad a fin presente en las formas de los bellos objetos nos presenta una naturaleza que es representable como un sistema según leyes. Esto es así puesto que las intuiciones empíricas que nuestra imaginación aprehende pueden ser pensadas como si estuviesen en armonía con una unidad conceptual indeterminada. Es decir, el juicio sobre lo bello nos muestra objetos para los cuales es pensable una ley bajo la cual pueden ser subsumidos —aun cuando el juicio de lo bello deje indeterminada esta ley a la cual se subsume el objeto—. Esta armonía entre la imaginación y el entendimiento conlleva una ampliación de nuestra concepción de la naturaleza, la cual ya no es juzgada meramente como un mecanismo desprovisto de finalidad, sino también como si fuese una obra de arte —es decir, como si obedeciera a causas finales que se identifican con los conceptos mentados por un entendimiento

²³⁷ Analizaremos el problema del sentimiento de vida (*Lebensgefühl*) en el Capítulo 8 de este trabajo.

creador—. Estamos así ante el pasaje desde la naturaleza como mecanismo hacia la técnica de la naturaleza.

Por el contrario, los objetos que llamamos sublimes no parecen descubrir ninguna técnica de la naturaleza, pues tales objetos se destacan la mayoría de las veces por su aspecto caótico y desordenado. De allí, que el enjuiciamiento de lo sublime no sea tan rico en sus consecuencias referidas a la concepción de la naturaleza, pues aquí no descubrimos una naturaleza como técnica o en analogía con el arte. Por este motivo Kant afirma que la teoría de lo sublime es:

[...] un apéndice del enjuiciamiento estético de la conformidad a fin de la naturaleza, puesto que a través de ella no es representada ninguna forma particular en ésta, sino solo es desarrollado un uso conforme a fin que la imaginación hace de su representación (KU, § 23, AA V: 246)

5.13. La división de lo sublime en dos partes.

En el § 24 de la KU Kant desarrolla algunas observaciones acerca de la estructura que seguirá el análisis de los juicios estéticos sobre lo sublime, los cuales poseen una complacencia que debe ser: 1) *universalmente válida* según la *cantidad* (§§ 25-26); 2) *sin interés* según la *calidad* (§ 27); 3) *conforme a fin subjetivamente* según la *relación* (§ 28) y 4) cuya conformidad a fin es *necesaria* según la *modalidad* (§ 29). A esto se agrega que el análisis de lo sublime requiere de una división que se hallaba ausente en el caso de lo bello, a saber: la distinción entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Lo sublime implica un *movimiento* del ánimo según el cual el objeto enjuiciado es referido mediante la imaginación o bien a la facultad de conocimiento o bien a la facultad de desear, dando lugar así respectivamente a la distinción entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Se trata de una distinción que solo puede ser comprendida si realizamos un análisis detenido de cada una de estas partes de la “Analítica de lo sublime”. Sin embargo, resulta interesante comentar brevemente la tesis de Wenzel²³⁸, según la cual la distinción entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico es una extensión de las distinciones planteadas en KrV entre síntesis dinámica y matemática, así como entre principios dinámicos y matemáticos.

²³⁸ Cfr. Wenzel, C. (2005: 108 y ss.)

Respectivamente, se hallan tales distinciones en KrV (A 160=B 199) y (A 162=B 201). De estos pasajes se extrae la idea según la cual hay dos tipos de combinaciones: composición y conexión. La composición es homogénea y no es necesaria, como cuando formamos dos triángulos al dividir un cuadrado por medio de su diagonal. Dado que los triángulos pueden moverse en el espacio sin cambiar su estructura interna, la combinación no es necesaria. Por otro lado, la conexión es necesaria pero no es homogénea, como cuando conectamos la causa con el efecto, o la sustancia con el accidente. Lo sublime matemático sería un caso de *composición estética*, en tanto la imaginación intenta combinar en un todo unitario las intuiciones que se dan homogéneamente en tiempo y espacio. Mientras que lo sublime dinámico implica la *conexión* de dos naturalezas heterogéneas: por un lado, objetos *aterradores* dados en tiempo y espacio, y por otro, nuestra naturaleza interna que no se da espacio-temporalmente —i.e. la idea de humanidad y moralidad—.

5.14. Consideraciones finales.

El análisis de lo sublime en la KU debe ser comprendido a la luz del rol sistemático desempeñado por la KU dentro del criticismo kantiano. De este modo, lo sublime se revelará como una pieza fundamental para comprender el tránsito entre lo sensible y lo suprasensible, cumpliendo de ese modo un rol crucial dentro de la crítica de nuestras facultades de conocimiento, lo cual permite dar cuenta de la peculiaridad del enfoque crítico sobre lo sublime y de su vínculo con la esfera de la moralidad o lo suprasensible. En contraste con los tratamientos previos sobre esta categoría estética—dentro de los cuales podemos incluir el antiguo tratado de Longino, el análisis de Burke y el ensayo kantiano del año 1764— la KU nos ofrece un tratamiento de lo sublime que debe ser enmarcado dentro de las pretensiones sistemáticas del criticismo, cumpliendo de ese modo un rol crucial en el análisis *crítico* de nuestras facultades de conocimiento y de los vínculos que éstas entablan entre sí.

Capítulo 6: Lo sublime matemático.

6.1. Introducción.

Tal como queda expresado en el § 24 de la KU, lo sublime en sentido matemático manifiesta el movimiento del ánimo que se refiere mediante la imaginación a la facultad de conocimiento. Así pues, será parte de nuestra tarea elucidar una interpretación en torno a esta cuestión, pues no es evidente el significado de la tesis según la cual la imaginación adquiere un temple matemático cuando refiere el movimiento de nuestro ánimo a la facultad de conocimiento. Sin embargo, el análisis de los párrafos que componen “De lo sublime matemático” arrojará luz sobre diferentes aspectos que en cierta medida exceden el esclarecimiento acerca del problema recién mencionado. “De lo sublime matemático” consta de tres párrafos (§§ 25-27). Siguiendo el hilo conductor de las categorías, los §§ 25 y 26 se ocupan de exponer lo sublime según el momento de la cantidad, mientras que el § 27 presenta lo sublime según la cualidad. La estructura arquitectónica de la “Analítica de lo sublime” es al menos problemática, pues Kant divide el tratamiento de este sentimiento estético en dos partes, a saber: lo sublime matemático y lo sublime dinámico, pero no efectúa un análisis según los cuatro tipos de categorías para cada uno de estos modos de lo sublime. En lugar de ello, encontramos un tratamiento según la cantidad y la cualidad para lo sublime matemático, mientras que los análisis según la relación y la modalidad parecen estar reservados únicamente para lo sublime dinámico²³⁹.

6.2. Las definiciones nominales acerca de lo sublime.

El § 25 lleva por título “Definición nominal de lo sublime”²⁴⁰. Desafortunadamente, Kant no explica el motivo, por el cual caracteriza como *nominal* la definición que ofrecerá acerca de lo sublime. Quizás sea útil ante esta falta dentro de la KU, revisar un pasaje de la KrV en el cual se ofrece cierto detalle acerca de lo que debemos entender por “definición real” y de ese modo, inferir lo que Kant estaría mentando cuando habla de “definición nominal” (*Namenerklärung*) en el marco de la

²³⁹ Hemos esbozado algunas reflexiones sobre esta distinción en dos partes de la “Analítica de lo sublime” hacia el final del Capítulo 5 de este trabajo.

²⁴⁰ Cabe destacar que en sentido estricto Kant no ofrece una única definición acerca de lo sublime en sentido matemático. En lugar de ello, hallamos en el § 25 al menos cuatro definiciones de lo sublime.

“Analítica de lo sublime”. En una extensa nota perteneciente al “Capítulo tercero de la doctrina trascendental de la facultad de juzgar”, hallamos las siguientes afirmaciones:

Me refiero aquí a la definición real, la cual no solamente acompaña al nombre de una cosa con otras palabras más comprensibles, sino que contiene una señal distintiva clara por la cual el *objeto (definitum)* puede ser conocido siempre de manera segura, y por la cual el concepto definido se torna apto para la aplicación. La definición real sería, por consiguiente, aquella que no solamente hace distinto a un concepto, sino también, a la vez, a la *realidad objetiva* de él. Las definiciones matemáticas, que exhiben en la intuición al objeto, de acuerdo con el concepto, son de esta última especie. (KrV, A 241-242 nota)

Si tomamos en consideración este pasaje de la KrV, podríamos conjeturar lo siguiente: las definiciones que Kant formula acerca de lo sublime solo nos otorgan una distinción acerca del concepto de lo sublime, pero no nos brindan un criterio para acceder a aquello que es mentado efectivamente por tal concepto, o al menos no lo hacen si pretendemos acceder a la *realidad objetiva* de aquello que estaría mentado por el concepto. Dicho en otros términos, el título del § 25 nos está anticipando que debemos tener cierta cautela en la indagación acerca de lo sublime, pues todo lo que se diga sobre este concepto, solo nos brindará cierta comprensión acerca del modo en que debemos entender el término “sublime”, sin que ello signifique la obtención de algún conocimiento referido a la *realidad objetiva* significada por este término. Considero, que esta advertencia del propio Kant es significativa, en la medida en que —como veremos a lo largo de nuestro estudio— el tratamiento de lo sublime nos remite a una dimensión suprasensible. Dado que en el marco del criticismo kantiano es imposible conocer algo haciendo omisión de las condiciones impuestas por la sensibilidad, es comprensible que toda definición acerca de lo sublime sea poseedora de un carácter meramente nominal.

La primera definición de lo sublime está formulada de la siguiente manera: “Llamamos *sublime* a lo que es absolutamente grande” (KU, § 25, AA V: 248). A fin de explicar en qué consiste ser “absolutamente grande” (*schlechthin Groß*), Kant se ocupa de distinguir este predicado de otros tales como ser “grande” (*Groß*) y ser “una

magnitud” (*eine Größe*). Algo es absolutamente grande, solo si, “[...] *es grande por sobre toda comparación.*” (KU, § 25, AA V: 248). Por ello, Kant afirmará unas líneas más adelante, que lo sublime “es una magnitud que es igual solo a sí misma” (KU, § 25, AA V: 250). Por el contrario, cuando decimos, por ejemplo, que una montaña es grande, esto implica la posibilidad de que la misma sea estimada como pequeña si entra en comparación, por ejemplo, con el sistema solar; a su vez, éste último es pequeño si se lo compara con la vía láctea. Es decir, los objetos sensibles solo son grandes en sentido comparativo, jamás de modo absoluto. Lo sublime es grande de manera absoluta, y por este motivo, se halla fuera de toda comparación posible. Por esta razón, Kant afirma que lo verdaderamente sublime no está en la naturaleza sensible, sino en la propia mente (*Gemüt*) —en tanto capacidad para superar los límites de la sensibilidad—. Hasta aquí, hemos trazado la distinción entre los predicados “ser absolutamente grande” y “ser grande”; así pues, resta analizar en qué consiste “ser una magnitud”. Kant afirma al respecto:

Que algo sea una magnitud (*quantum*) se puede conocer por la cosa misma sin ninguna comparación con otras; a saber, cuando la pluralidad de lo homogéneo constituye en conjunto algo uno. (KU, § 25, AA V: 248).

Sabemos que algo es una magnitud sin necesidad de compararlo con otras cosas. Es decir, nos basta la reunión de lo múltiple en un mismo objeto. Con esto, no se afirma que la constitución y eventual percepción de un objeto sea totalmente independiente del trasfondo de otros objetos, sino que nos percatamos de una magnitud gracias a la reunión de una pluralidad de elementos relativamente homogéneos en un mismo objeto. Para encontrarnos con esta unidad no necesitamos compararlo con nada. Considero que estas observaciones acerca de lo que significa “ser una magnitud” pueden ser leídas a la luz de lo establecido en “Los Axiomas de la intuición” y en las “Anticipaciones de la percepción” de la KrV.

En los “Axiomas de la intuición” Kant define el concepto de magnitud extensiva como “[...] aquella en la que la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por consiguiente, precede necesariamente a ésta)” (KrV, A 162/ B 203). Se ofrecen como ejemplos la representación de una línea, la cual es

trazada en nuestro pensamiento a partir de un punto. Algo parecido sucede con la representación de una determinada magnitud de tiempo, la cual no es sino el resultado del tránsito sucesivo de un momento al otro. Dado que en todos los fenómenos, la intuición pura es tiempo y/o espacio, todo fenómeno, en lo que respecta a su intuición, es una magnitud extensiva, ya que solo puede ser conocido mediante una síntesis sucesiva en la aprehensión. Es decir, los fenómenos son intuitivos como agregados —como una multiplicidad de partes previamente dadas—. Y esto último solo ocurre con aquellas magnitudes que nos representamos y aprehendemos como extensivas.

Por otro lado, en las “Anticipaciones de la percepción” se señala, en líneas generales, que toda magnitud *llena* —por decirlo en sentido figurado— el tiempo y/o espacio con cierto grado de realidad. Es decir, haciendo abstracción del carácter extensivo de una magnitud, hallamos un grado de realidad que afecta nuestra sensibilidad y solo puede ser conocido *a posteriori*. Lo único que podemos anticipar *a priori* es que este grado de realidad debe ser mayor a 0 (cero). El siguiente pasaje de la KrV permite comprender de manera intuitiva la distinción entre magnitudes extensivas e intensivas:

[...] en el sentido interno la conciencia empírica puede acrecentarse desde 0 hasta cualquier grado mayor, de manera que una misma magnitud extensiva de la intuición (*e.g.* una superficie iluminada) excita una sensación tan grande como un agregado de muchas otras (menos iluminadas) juntas. Por consiguiente, se puede hacer completa abstracción de la magnitud extensiva del fenómeno, y representarse, sin embargo, en la mera sensación de un momento, una síntesis del incremento uniforme desde 0 hasta la conciencia empírica dada. Por eso, todas las sensaciones, como tales, son dadas ciertamente solo *a posteriori*; pero la propiedad de ellas, de tener un grado, puede ser conocida *a priori*. (KrV, A 176/ B 217).

Es decir, sabemos que algo es una magnitud, o bien porque se trata de un múltiple que ocupa un lugar en el tiempo y/o espacio —*e.g.* la extensión en el tiempo de una determinada nota musical o la extensión espacial de cierta superficie— o bien si hacemos abstracción del carácter extensivo y percibimos el grado de realidad con el

cual una determinada sensación afecta nuestra conciencia empírica —*e.g.* la intensidad de un sonido en un instante determinado—. De este modo, comprendemos que tanto las magnitudes extensivas como intensivas son aprehendidas sin necesidad de compararlas con otras magnitudes. Por el contrario, decir que algo es grande presupone —al menos tácitamente— una comparación con otras magnitudes, aun cuando no determinemos con precisión y de manera objetiva el tamaño de un objeto. Ahora bien, cuando sostenemos que una magnitud es *absolutamente grande* formulamos un juicio que excede la mera percatación gracias a la cual decimos que algo es una magnitud. Pero no por ello nos vemos forzados a comparar tal magnitud absoluta con otras magnitudes a fin de enjuiciar su grandeza, pues el carácter absoluto de la grandeza que encontramos en este tipo de magnitud, hace imposible el recurso a toda posible comparación. De este modo, lo sustancial del argumento desplegado en el § 25 de la KU parece girar en torno a la noción de magnitud, la cual puede ser enjuiciada meramente como grande —en cuyo caso es necesaria una comparación entre tal magnitud y otras—. Nos hallamos aquí, en el plano de las magnitudes que aparecen fenoménicamente —sin importar si se trata de objetos reales o meramente fantaseados—²⁴¹. Como ya hemos visto, una magnitud también puede ser estimada como grande en sentido absoluto, en cuyo caso nos encontramos en un plano que excede el de los objetos que aparecen sensiblemente. De este modo, Kant comienza a introducir la idea de lo sublime dentro del plano de lo suprasensible, en la medida en que remite a una magnitud absolutamente grande, la cual no puede ser buscada “[...] en las cosas de la naturaleza, sino únicamente en nuestras ideas [...]” (KU, § 25, AA V: 250).

Las restantes definiciones de lo sublime que encontramos en el § 25 de la KU parecen enfatizar esta referencia a lo suprasensible en el ser humano. Así pues, la segunda definición se encuentra formulada del siguiente modo: “[...] sublime es

²⁴¹ Tal como es señalado por C. Pries, si bien esta estimación estética de magnitudes según la cantidad— mediante la cual determinamos algo como grande o pequeño— constituye un paso introductorio al problema de lo sublime, podemos afirmar que se trata de una teoría *en general* sobre la estimación estética de magnitudes. Esto sería así, en la medida en que los “objetos” bellos también son pasibles de ser enjuiciados como grandes o pequeños. Kant sostiene al respecto que “[...] el enjuiciamiento de las cosas como grandes o pequeñas va dirigido a todo, inclusive a todas las cualidades de ellas; de allí que llamemos a la belleza misma grande o pequeña [...]” (KU, § 25, AA V: 249). Sobre esta cuestión cfr. Pries, C. (1995: 47).

aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño.” (KU, § 25, AA V: 250). En principio, parece ser una definición que se contradice con lo establecido hasta aquí, pues mientras que la primera definición implica que lo sublime se halla fuera de toda comparación posible, la segunda sostiene que es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño. Tratemos de avanzar en el análisis del texto a fin de resolver esta dificultad. Con esta formulación, Kant intenta señalar que todo objeto de los sentidos es pequeño en comparación con lo sublime. Es decir, por grande que sea un objeto sensible, siempre subsiste la posibilidad de que sea juzgado como pequeño en relación con otros objetos naturales. De allí, que todo fenómeno sea pequeño en comparación con aquella grandeza absoluta designada por lo sublime. “Nada, pues, que pueda ser objeto de los sentidos, ha de ser llamado sublime [...]” (KU, § 25, AA V: 250). De este modo, queda establecida una distinción neta entre los objetos sensibles y lo sublime. Este último solo puede ser pensado como perteneciente a una dimensión suprasensible. Así pues, la pequeñez de todo lo sensible en comparación con lo sublime no es sino un modo de señalar la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible. El tipo de comparaciones que se pueden establecer entre objetos sensibles revela el carácter siempre relativo de la grandeza o pequeñez de un objeto. En lugar de ello, la comparación entre lo sublime y los objetos sensibles señala que el primero posee una grandeza indeclinable y absoluta, frente a la cual todo fenómeno es necesariamente pequeño. Por otro lado, podemos señalar que al interior de lo sensible los objetos pueden ser comparados entre sí, mientras que al interior de lo suprasensible hallamos una única magnitud absoluta que es igual a sí misma y que no puede ser comparada con otras hipotéticas magnitudes de su mismo tipo, es decir suprasensibles, sino solo con aquellas que aparecen sensiblemente.

Ahora bien, esta referencia a lo suprasensible lejos de mentar una dimensión separada de la subjetividad debe ser situada como una potencialidad inherente al sujeto juzgante que experimenta lo sublime. Tal como intentaré señalar más adelante, ya en lo sublime matemático la emergencia de lo suprasensible supone un campo de libertad para el sujeto, implicando una suerte de superación de las limitaciones impuestas por la sensibilidad. Antes de introducir la tercera definición de lo sublime,

Kant señala que existe una inadecuación (*Unangemessenheit*)²⁴² entre la tendencia de nuestra imaginación y la pretensión de nuestra razón. Esto se debe a que la primera tiende a progresar hacia lo infinito, sin alcanzar nunca la totalidad del mundo sensible que ella recorre de manera progresiva. Por el contrario, la razón aspira a la “[...] absoluta totalidad como idea real.” (KU, § 25, AA V: 250). Es esta inadecuación de la imaginación con las pretensiones de la razón “[...] lo que despierta el sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros.” (KU, § 25, AA V: 250). Dicho en otros términos, debemos suponer una facultad suprasensible si queremos dar cuenta de aquella totalidad absoluta ante la cual la imaginación fracasa. A continuación, hallamos una formulación que subraya una doble direccionalidad en el análisis de lo sublime — por un lado, hacia cierto uso de la facultad de juzgar y por otro, en dirección a los objetos sensibles que son enjuiciados— pues:

[...] es el uso que de modo natural hace la facultad de juzgar de ciertos objetos en pro del último (sentimiento)²⁴³ y no, en cambio, el objeto de los sentidos, lo que es absolutamente grande, y ante él, todo otro uso es pequeño. (KU, § 25, AA V: 250)

Es decir, lo absolutamente grande es identificado con un determinado modo operante de nuestra facultad de juzgar. Ahora bien, para que esta manera de operar sea efectiva, ciertos objetos naturales deben ser juzgados a fin de despertar en nosotros el sentimiento de una facultad suprasensible. Si bien es cierto que el objeto natural jamás podrá ser sublime, la referencia a tal objeto es una condición sin la cual la facultad de juzgar no podría efectuar el modo de operar que es caracterizado como absolutamente grande. De esta manera, queda establecida una referencia necesaria a los objetos sensibles, pues sin ésta, el sentimiento de lo sublime jamás podría

²⁴² Oyarzún, P. (1992: 272) señala en su traducción de la KU, que el término *Unangemessenheit* podría ser traducido también por “inconmensurabilidad”, con lo cual se mantendría la idea de medida. La imaginación es aquella facultad mediante la cual nos sentimos incapaces de medir la totalidad absoluta propia de la razón. Sin embargo, este traductor decide utilizar el término “inadecuación” a fin de facilitar la lectura del texto. Si bien seguiremos la traducción de Oyarzún, consideramos importante destacar esta cuestión a fin de recordar que lo que aquí está en juego es la posibilidad o imposibilidad que tenemos a través de la imaginación para medir una magnitud.

²⁴³ Se refiere al sentimiento que toma por objeto una facultad suprasensible y que es ocasionado por la inadecuación de la imaginación respecto a las pretensiones de nuestra razón.

acontecer. Dicho en otros términos, lo sublime aparece necesariamente mediado por el enjuiciamiento de ciertos objetos sensibles. Esta negación de la sublimidad del objeto sensible y la simultánea suposición de tal objeto es considerada en la tercera definición de lo sublime: “[...] ha de ser llamado sublime el temple del ánimo debido a una *cierta representación* que da que hacer a la facultad de juzgar reflexionante, y no el objeto.” (KU, § 25, AA V: 250)²⁴⁴. Por tanto, la referencia a lo suprasensible aquí implicada no puede omitir el uso necesario que la facultad de juzgar debe hacer de ciertas representaciones que remiten a objetos fenoménicos. En el pasaje recién citado el término “representación” (*Vorstellung*) puede asumir diversos significados. Por un lado, puede remitir a la representación de objetos sensibles que enjuiciamos a fin de despertar en nosotros el sentimiento de lo suprasensible. Por otro lado, podría significar la representación de lo absolutamente grande. Según la interpretación que intento ofrecer, es la conjunción de ambas representaciones lo que genera el temple de ánimo que llamamos sublime, pues como ya lo hemos analizado, lo sublime supone una inadecuación entre la imaginación y la razón, entre la progresión sin término del mundo fenoménico y la idea de totalidad absoluta mentada por nuestra razón.

Por último, Kant agrega una cuarta fórmula de lo sublime: “[...] es aquello cuyo solo pensamiento da prueba de una facultad del ánimo que excede toda medida de los sentidos.” (KU, § 25, AA V: 250). Es cierto que esta última definición pone énfasis en la identificación de lo sublime con lo absolutamente grande —es decir, con aquello que jamás podrá ser hallado en el mundo fenoménico—. Sin embargo, la misma idea de una facultad anímica que excede toda medida sensible, nos recuerda una vez más el rol necesario de nuestro enjuiciamiento estético referido a la naturaleza. Pues sin esta referencia a lo fenoménico, no tendría sentido afirmar la *excedencia* de una facultad anímica sobre la sensibilidad.

En suma, las diferentes formulaciones de lo sublime —presentes en el § 25 de la KU— ponen de manifiesto un movimiento de nuestro ánimo entre lo sensible y lo suprasensible. El uso que nuestra facultad de juzgar debe hacer de ciertos objetos naturales, a fin de despertar el sentimiento de lo suprasensible en nosotros, subraya la imposibilidad de comprender el juicio estético de lo sublime sin que consideremos la dimensión sensible supuesta en este tipo de enjuiciamiento estético. Por otro lado, se

²⁴⁴ El subrayado es propio.

ha señalado que es la referencia a lo suprasensible lo que probablemente obliga a Kant a sostener que estas definiciones son meramente nominales. Es decir, dado que lo sublime implica una remisión necesaria a lo suprasensible es imposible formular una definición real de lo sublime, pues esto último implicaría un conocimiento de aquello que excede los límites de nuestra sensibilidad. Podemos especificar lo que entendemos por el término “sublime” (*Erhabene*), aunque jamás podremos conocer aquello que pensamos e incluso sentimos cuando juzgamos algo como sublime.

6.3. El movimiento imaginario entre lo sensible y lo suprasensible.

En el § 26 de la KU encontramos una compleja trama argumentativa, a través de la cual se explicita el movimiento que realiza nuestra imaginación —en íntimo vínculo con la razón— a fin de alcanzar lo suprasensible, tras tomar como punto de partida ciertas intuiciones sensibles. Me interesa señalar que este despliegue de la imaginación revela ciertos condicionamientos relativos a la propia corporalidad, sin los cuales el sentimiento de lo sublime no sería posible.

El primer paso de la argumentación desarrollada en este párrafo subraya la distinción entre estimaciones estéticas y estimaciones matemáticas:

La estimación de magnitudes por conceptos numéricos (o sus signos en el álgebra) es matemática, pero aquella [que se hace] en la mera intuición (según la medición a ojo) es estética. (KU, § 26, AA V: 251)

La estimación estética es aquella según la cual afirmamos que un objeto es grande, mediano o pequeño, sin recurrir a determinaciones numéricas. Es lo que Kant denomina “medición a ojo” (*Augenmaße*). La experiencia perceptiva cotidiana confirma esta idea, pues frecuentemente juzgamos un objeto como grande o pequeño sin necesidad de tener un conocimiento exacto acerca de su tamaño. Afirmamos que un árbol es grande, porque implícitamente lo comparamos con otros árboles que son más pequeños. Del mismo modo, sostenemos que un grano de sal es pequeño, porque apenas podemos asirlo o visualizarlo y en comparación con otros objetos de nuestra experiencia se muestra como algo diminuto. Por otro lado, las estimaciones matemáticas son aquellas que suponen algún tipo de expresión numérica. Dado que el

número por sí mismo resulta insuficiente para determinar el tamaño, necesitamos recurrir a una unidad de medida, por ejemplo, el metro. Ahora bien, Kant señala que toda estimación matemática se funda, en última instancia, en estimaciones estéticas. Es decir, solo podremos tener una explicación plena de las estimaciones matemáticas si en algún punto remiten a una estimación estética de una magnitud dada que podemos aprehender en una intuición y que usamos mediante la imaginación para presentar conceptos numéricos. Si ello no fuese posible caeríamos en un regreso al infinito, en el cual una medición numérica nos remitiría a otra medición numérica y así sucesivamente. En suma, la unidad de medida utilizada en una estimación matemática es deudora del sentido otorgado por alguna magnitud dada en la intuición:

[...] matemáticamente, nunca podríamos tener una *primera medida* o una *medida fundamental* y, con ello, tampoco el concepto determinado de una magnitud dada. Por lo tanto, la estimación de la magnitud de la medida fundamental tiene que consistir simplemente en que se la pueda aprehender de modo inmediato en una intuición, y usarla, mediante imaginación, para la presentación de conceptos numéricos [...] (KU, § 26, AA V: 251)²⁴⁵.

En el pasaje recién citado Kant establece una suerte de fundamentación de las mediciones matemáticas sobre las mediciones estéticas. Son estas últimas las que permiten evitar un regreso al infinito en la cadena de mediciones matemáticas y lo hacen al posibilitar la aprehensión intuitiva e inmediata de una *primera medida* o una *medida fundamental* (*ein erstes oder Grundmaß*). Debemos tener en cuenta esta formulación, a fin de distinguirla de la referencia a una *medida absoluta* (*absolutes Maß*) o *magnitud en absoluto* (*Größe schlechthin*), la cual se identifica con lo sublime. Es decir, las estimaciones lógicas o matemáticas suponen necesariamente una estimación estética, pero esta última debe ser distinguida de la estimación estética referida a la magnitud absoluta de lo sublime. Con esta observación, sugiero que a la base de las estimaciones matemáticas se halla una estimación estética —aunque ésta no coincide necesariamente con la estimación de los fenómenos que despiertan el

²⁴⁵ El subrayado es propio.

sentimiento de lo sublime y mucho menos con la medida absoluta que se halla en un plano suprasensible—.

La distinción que estoy proponiendo entre “magnitud en absoluto” (*Größe schlechthin*) o “medida absoluta” (*absolutes Maß*) y “medida fundamental” (*Grundmaß*) no debe ser confundida con el tipo de distinción que ha sido sostenida por P. Crowther²⁴⁶, quien afirma que coexisten dos líneas argumentativas diversas en el texto kantiano dedicado a lo sublime matemático. Según la primera línea, a la cual él denomina “sublime barroco”, los grandes objetos nos conducen a buscar lo infinito a efecto de contar con una unidad de medida que nos permita estimar aquellos objetos que se caracterizan por su gran tamaño. Siguiendo la segunda línea, denominada por Crowther “sublime austero”, llegamos a lo sublime gracias a la inadecuación de nuestra imaginación respecto de las demandas de la razón que exigen que capturemos un objeto en su totalidad. Es decir, según la segunda línea no debemos comprometernos con ninguna idea acerca de lo infinito, sino tan solo con la idea racional de totalidad. Crowther considera que el enfoque austero hubiera sido suficiente a fin de dar cuenta del fenómeno de lo sublime que Kant intenta explicar. Por mi parte, considero que esta distinción entre dos líneas argumentativas efectuada por Crowther es innecesaria, ya que lo sublime barroco podría ser pensado como una prolongación de lo sublime austero. Esto es así en la medida en que el enfoque austero implica la idea de *indeterminación* de la magnitud que nuestra imaginación intenta comprender estéticamente y debido a ello el ánimo piensa en la idea de *infinitud* que conlleva aquella magnitud sensible ante la cual nuestra imaginación fracasa. Es decir, lo sublime barroco parece estar implicado en lo que Crowther denomina sublime austero²⁴⁷. Por el contrario, la distinción entre magnitud fundamental y magnitud absoluta que he propuesto no pretende distinguir dos líneas argumentativas en el planteo kantiano de lo sublime, sino señalar que mientras la estimación estética de la *magnitud fundamental* se halla a la base de nuestra experiencia perceptiva cotidiana

²⁴⁶ Crowther, P. (1989: 100-107).

²⁴⁷ Diversos intérpretes han puesto en tela de juicio esta idea de Crowther. Gibbons, S. (1993: 136) sostiene que la lectura austera es una versión moderada de la barroca; Matthews, P. (1996: 166-180) señala que las dos tesis de Crowther son la misma, ya que el objeto que la imaginación pretende medir *parece* infinito, de modo que la infinitud en Kant no es independiente del objeto, sino que es una idea esbozada a partir del aparecer del objeto mismo. Myskja, B. (2002: 135) aclara que el objeto no debe ser caracterizado como algo que parece infinito, sino como ilimitado.

—sin necesidad de que la imaginación alcance sus límites máximos de comprensión estética— la estimación de la *magnitud absoluta* es una condición necesaria, solo en aquellos casos en los que formulamos juicios acerca de lo sublime.

Ahora bien, en el caso de las estimaciones estéticas es posible —aunque no necesario— llegar a un máximo más allá del cual no se puede ir. Esto se debe a que la comprensión estética llevada a cabo por la imaginación se encuentra con un límite que no puede superar. Esos casos extremos —en los cuales la imaginación muestra su impotencia para abarcar grandes magnitudes— conducen al reconocimiento de nuestra capacidad racional para pensar lo absolutamente grande. Por el contrario, las estimaciones matemáticas carecen de un máximo, pues siempre se puede agregar una unidad numérica. De allí que las estimaciones matemáticas jamás se encuentren a la base del sentimiento de lo sublime, ya que ellas son incapaces de mostrar los límites de la imaginación.

Ahora bien, esta estimación estética de magnitudes, que por un lado, se halla a la base de las mediciones matemáticas y por otro, puede ser ocasión para el sentimiento de lo sublime, involucra dos actos de la imaginación. El primero de ellos es la aprehensión (*Auffassung*) estética: se trata de la capacidad para aprehender siempre una nueva unidad. Imaginemos que estamos contemplando un muro infinito construido con rocas que se distinguen entre sí. Siempre existirá la posibilidad de contemplar una nueva roca, de sumar una unidad a lo ya aprehendido. En este modo de operar la imaginación se muestra como una potencialidad subjetiva ilimitada capaz de aprehender siempre una nueva unidad. Pero cuando esta misma facultad intenta captar de manera simultánea diversas rocas, allí aparecen los límites de la imaginación, pues a medida que avanzamos con la aprehensión estética, las rocas que aprehendimos al comienzo empiezan a extinguirse. Este intento de la imaginación por abarcar de manera simultánea lo que fue aprehendido sucesivamente, le permite introducir a Kant la noción de comprensión (*Zusammenfassung*) estética, como un segundo modo de operar llevado a cabo por esta facultad. Cuando la comprensión estética alcanza un límite más allá del cual es imposible avanzar nos hallamos ante los límites de la estimación estética de magnitudes.

Ahora bien, la limitación de la imaginación para dar cuenta de la totalidad exigida por la razón tiene como contrapartida empírica el reconocimiento del anclaje

corporal desde el cual opera nuestra actividad imaginaria. El siguiente pasaje sugiere esta idea:

[...] no se debe acercarse uno mucho a las pirámides, como tampoco estar muy alejado de ellas, para ser tomado por la emoción total de su magnitud. Pues si es lo último, las partes que son aprehendidas (sus piedras superpuestas) son representadas solo oscuramente y su representación no hace ningún efecto en el juicio estético del sujeto. Y si es lo primero, necesita el ojo algún tiempo para completar la aprehensión desde la base hasta la cima; en esta [operación], sin embargo, las primeras se extinguen antes de que la imaginación haya acogido a las últimas, y la comprensión no es íntegra jamás. (KU, §26, AA V: 252)

El anclaje a la propia corporalidad parece ser la contrapartida empírica de los límites de nuestra imaginación considerada como facultad trascendental. Quien se acerca o aleja de las pirámides y desde cierta perspectiva experimenta los límites de la imaginación solo puede ser considerado como un sujeto corpóreo. Es el ojo —*i.e.* un órgano corporal— el que necesita cierto tiempo para recorrer las pirámides desde la base hasta la cima. En suma, el anclaje al cuerpo propio es una condición sin la cual el sujeto no podría experimentar los límites de la imaginación, así como tampoco, la inadecuación de esta facultad para presentar estéticamente ciertas magnitudes a través de la comprensión estética. Tal como ha sido señalado por B. Myskja, esta distancia específica desde la cual debemos contemplar las pirámides subraya una vez más que el objeto mismo no es lo verdaderamente sublime, pues desde otra perspectiva el mismo objeto podría ser enjuiciado como bello. Lo que nos permite juzgar como sublime un objeto que incluso posee forma (como en el caso de las pirámides de Egipto o la catedral de San Pedro en Roma²⁴⁸) es la adopción de un

²⁴⁸ D. Crawford sostiene que lo único que puede ocasionar el sentimiento de lo sublime en el marco de la KU es la naturaleza. Cfr. Crawford, D. (1985: 174). Si bien es cierto que existen pasajes que otorgarían sustento a esta interpretación (pues no deberíamos suponer la finalidad de un objeto tal como es supuesta en la comprensión de las obras artísticas, donde suponemos una finalidad de lo que la obra debe ser en virtud de su creación por parte del artista), ellos entran en tensión con los ejemplos explícitos de productos humanos que pueden ser enjuiciados como sublimes, a saber: las pirámides de Egipto y la catedral de San Pedro en Roma. Considero que esta aparente inconsistencia del planteo kantiano se resuelve si comprendemos que las obras arquitectónicas mencionadas no son consideradas teniendo en cuenta ningún tipo de finalidad, sino meramente en la medida en que presentan una gran magnitud. De este modo, creo que para el planteo kantiano no es necesario que el objeto enjuiciado

particular punto de vista desde el cual contemplamos tal objeto²⁴⁹. De este modo, podemos aventurar la tesis según la cual la mediación del cuerpo propio estaría condicionando no solo nuestro enjuiciamiento de algo como sublime, sino también nuestros juicios sobre lo bello.

Ahora bien, este tipo de experiencia, en la cual nuestra imaginación fracasa para capturar una totalidad sensible, implica lo que Kant denomina: “[...] una complacencia emotiva” (KU, § 26, AA V: 252). No queda claro hasta este punto de la argumentación kantiana por qué motivo el sujeto experimenta tal complacencia frente a esta “[...] inconformidad a fin subjetiva de la representación para la facultad de juzgar.” (KU, § 26, AA V: 252). Es decir, es sorprendente que experimentemos complacencia frente a una magnitud ante la cual nuestra capacidad de comprensión estética fracasa rotundamente. En virtud de este interrogante, Kant se ocupa de analizar diferentes sentidos en los cuales tal complacencia podría ser interpretada, pero que por distintos motivos no resultan ser explicaciones satisfactorias. Veamos a continuación cada una de estas alternativas.

En primer lugar, Kant nos advierte que el placer aquí en juego, en la medida en que pertenece a la facultad de juzgar estética, no puede hallar sus fundamentos mediante la referencia a algún concepto que de cuenta del cumplimiento de una finalidad determinada. Así pues, lo sublime no debería enseñarse en productos artísticos, ya que en estos “[...] un fin humano determina tanto la forma como la magnitud [...]” (KU, § 26, AA V: 252). De este modo, la complacencia que podemos experimentar frente a ciertos fenómenos, como las pirámides de Egipto o la iglesia de San Pedro en Roma, deben ser considerados por el sujeto juzgante haciendo abstracción de los fines humanos perseguidos por el artista que diseñó tales obras arquitectónicas. Se trata de un tipo de complacencia en la cual lo único que importa es la magnitud del fenómeno que aparece ante nosotros. Del mismo modo, tampoco debemos buscar la ocasión para experimentar lo sublime:

como sublime sea parte de la naturaleza (excluyendo de ese modo los productos humanos) sino que basta con que sean magnitudes fenoménicas que son consideradas sin suponer ningún tipo de finalidad o conceptualización acerca de lo que tales magnitudes deberían ser.

²⁴⁹ Cfr. Myskja, B. (2002: 138-139).

[...] en cosas naturales *cuyo concepto conlleve ya un fin determinado* (por ejemplo, animales de destinación natural conocida), sino en la naturaleza bruta (y en ésta, aun, solo en la medida en que no conlleve ningún atractivo ni emoción debida a un peligro efectivo), meramente en cuanto contiene magnitud. (KU, § 26, AA V: 252-253)

En esta misma línea argumentativa se halla el interés de Kant por diferenciar lo sublime respecto de lo monstruoso (*Ungeheuer*) y lo colosal (*Kolossalisch*), pues:

Monstruoso es un objeto cuando por su tamaño aniquila el fin que constituye a su concepto. En cambio, se denomina *colosal* a la mera presentación de un concepto, que es casi demasiado grande para cualquier representación (que linda con lo relativamente portentoso); es que el fin de la presentación de un concepto es dificultado por el hecho de ser la intuición del objeto casi demasiado grande para nuestra facultad de aprehensión. (KU, § 26, AA V: 253)

Así pues, vemos lo siguiente: que lo sublime no sea monstruoso subraya que lo avasallado no es un concepto, sino la capacidad de nuestra imaginación para efectuar la comprensión estética²⁵⁰. Por su parte, que lo sublime no sea colosal nos indica que no se trata de un concepto demasiado grande que halla dificultades para ser aprehendido en su presentación intuitiva, sino que es la magnitud misma con independencia de cualquier concepto aquello que supera los límites de la imaginación. En suma, el juicio puro de lo sublime no debe estar mezclado con ningún tipo de finalidad conceptual —sea ésta del entendimiento o de la razón—.

Por último, tras recordarnos brevemente que la complacencia de lo sublime no puede explicarse en virtud de la forma del objeto —como en el caso de lo bello— Kant analiza una última variante de conformidad a fin conceptual que como es de esperar será desechada. Se trata de la conformidad a fin de la imaginación con los conceptos numéricos provistos por el entendimiento en la estimación lógica de magnitudes. Por ejemplo, si pensamos en el número 3 (tres), la imaginación ofrece una especie de esquematización de tal concepto mediante la representación de tres puntos. Si

²⁵⁰ Para un análisis más detallado sobre el concepto de lo monstruoso (*Ungeheuer*) en el marco de lo sublime kantiano cfr. Rogozinski, J. (1998: 642-659).

medimos una superficie, hallamos una conformidad a fin conceptual entre la medición efectiva y el número utilizado para determinar el tamaño de la superficie en cuestión. Pero esta conformidad a fin de la magnitud no se refiere a la facultad de juzgar estética, sino a un concepto determinado. Asimismo:

Tampoco hay en esta conformidad a fin intencional nada que urgiese a impulsar la magnitud de la medida —y, con ello, de la *comprehensión* de lo mucho en una intuición—hasta el límite de la potencia de la imaginación y tan lejos como pueda alcanzar ésta en [sus] presentaciones. (KU, § 26, AA V: 253-254)

Como ya lo hemos anticipado, la estimación estética que subyace a toda estimación numérica no implica necesariamente una comprensión estética en la cual la imaginación alcanza sus límites. Si bien a toda estimación lógica subyace una estimación estética, esta última no se identifica necesariamente con el máximo de comprensión estética ante el cual se revelan los límites de la imaginación. A esto se debe agregar que las unidades de medida utilizadas en una medición matemática pueden admitir un amplio rango de variaciones. Así pues:

En esta estimación matemática de magnitudes se sirve y satisface igualmente bien al entendimiento si la imaginación elige como unidad una magnitud que puede captarse de un vistazo, por ejemplo, un pie o una vara, que si escoge una milla alemana o todavía un diámetro terrestre, cuya aprehensión es ciertamente posible, aunque no su comprensión en una intuición de la imaginación (no a través de la *comprehensio aethetica*, si bien [es] perfectamente [posible] por *comprehensio logica* en un concepto numérico). En ambos casos, la estimación lógica de magnitudes avanza sin impedimento al infinito. (KU, § 26, AA V: 254)

Gracias a este pasaje comprendemos que la complacencia de lo sublime no se explica en virtud de algún tipo de relación de fundamentación entre la magnitud ante la cual nuestra imaginación fracasa y la posibilidad de llevar a cabo mediciones numéricas. Tal como queda establecido con gran claridad en el texto aquí citado, las

estimaciones lógicas no suponen necesariamente aquella *comprehensio aesthetica* que llega a sus límites máximos²⁵¹.

En el resto del § 26 de la KU hallamos un tratamiento sobre el íntimo vínculo entre la razón y la imaginación en los juicios sobre lo sublime en sentido matemático. La voz de la razón exige la totalidad, lo cual significa en este contexto la comprensión en una intuición para todas las magnitudes dadas. Sea cual fuere el tamaño del fenómeno contemplado, la razón exige que éste sea intuido de manera unitaria. Para ello la imaginación debería poder comprender estéticamente la magnitud en cuestión. Es decir, se presenta la exigencia de intuir de manera simultánea la multiplicidad que compone dicho fenómeno. Ante esta pretensión de la razón, la imaginación fracasa, ya que revela su incapacidad para comprender de manera unitaria ciertos fenómenos que debido a su gran magnitud solo pueden ser contemplados de manera parcial y sucesiva. Tal como es señalado por B. Myskja, podría objetarse que la comprensión estética de la imaginación no fracasa solo frente a fenómenos que se caracterizan por su gran tamaño, sino también frente a objetos cotidianos, como por ejemplo un árbol. Es decir, puedo caminar alrededor del árbol y aprehender sus partes de manera sucesiva, pero jamás podré comprender de manera simultánea todas las partes del árbol. Ello conduciría a la tesis un tanto trivial según la cual todo objeto fenoménico puede ser una ocasión para experimentar lo sublime. A modo de respuesta podemos señalar que en el caso del árbol somos capaces de estructurar la multiplicidad que fue aprehendida de manera sucesiva bajo la *unidad* de un objeto *limitado*. Es decir, si bien no podemos comprender estéticamente todas las partes del árbol, cuando percibimos una de sus partes nos representamos un objeto unitario y limitado. Esto último no ocurre en objetos que se

²⁵¹ Diversos intérpretes identifican las nociones de “medida absoluta” (*absolutes Maß*) y “medida fundamental” (*Grundmaß*), las cuales como ya he señalado no deben ser identificadas. En este punto, mi interpretación difiere de la ofrecida por Michael Olson (2010: 429-444), quien explícitamente sitúa el límite de la comprensión estética a la base de la constitución de magnitudes matemáticas tal como se da en los “Axiomas de la intuición”, sugiriendo con ello una identificación entre la medida absoluta y la medida fundamental. Como ya lo he señalado, P. Crowther (1989: 95 y ss.) también confunde estas nociones de “medida absoluta” y “medida fundamental”, aunque no llega a extraer las consecuencias que extrae Olson. Sin embargo, Crowther —al identificar la *medida absoluta* con la *medida fundamental*— afirma que en la experiencia perceptiva cotidiana no tenemos ningún motivo para buscar una *medida fundamental*, la cual solo sería necesaria para dar cuenta de la experiencia de lo sublime. Cfr. Crowther, P. (1989: 103). Considero que el análisis de Crowther impide un estudio acerca del rol que cumplen las estimaciones estéticas —y por tanto, la primera medida o medida fundamental— en lo que podríamos denominar “experiencia perceptiva cotidiana”.

destacan por su grandeza y ante los cuales somos incapaces de subsumir las partes que aprehendemos de manera sucesiva bajo el concepto de un objeto *limitado*²⁵². En rigor, no se trata de una incapacidad por principio, sino de una situación que se desprende de la *puesta en suspenso* de nuestra actitud cognoscitiva frente al objeto en cuestión. Es decir, podemos subsumir ciertas intuiciones sensibles bajo el concepto empírico de “cielo”, pero en el caso de nuestro enjuiciamiento sobre lo sublime, la actividad de la imaginación en su aprehensión y comprensión estética de aquello que se presenta como una bóveda celeste no se halla guiada por ningún concepto empírico determinado que cumpla una función cognoscitiva, pues bajo la noción de “bóveda celeste” no adquirimos ningún tipo de conocimiento de aquello que estamos contemplando, sino que es meramente una expresión en cierta medida poética o metafórica que expresa lingüísticamente al fenómeno que observamos y que se presenta como algo ilimitado. Por tanto, podemos concluir que el fracaso de la imaginación es una condición necesaria aunque no suficiente para despertar el sentimiento de lo sublime, pues además del fracaso de la imaginación en su intento por intuir de manera simultánea la multiplicidad de un objeto, debemos percibir el objeto como algo *ilimitado*. Esto no significa que el objeto sea efectivamente ilimitado, sino que debe poseer ciertas características a partir de las cuales sean sugeridas las ideas de ilimitación o infinitud.

Si bien Kant no realiza la siguiente distinción de manera explícita, considero que una lectura detenida del texto permite observar el pasaje desde una *infinitud sensible* hacia una *infinitud suprasensible*, pues en un primer momento encontramos la afirmación según la cual la razón exige totalidad —i.e. la comprensión en una intuición— para toda magnitud “[...] 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 *dado enteramente* (según su totalidad)” (KU, § 26, AA V: 254). Es decir, el punto de partida es una intuición dada a nuestra sensibilidad, la cual en el caso de las intuiciones puras —a saber, espacio y tiempo— implica la posibilidad de sumar siempre una nueva unidad. Sin embargo, la razón exige pensarlos *como si* estuviesen dados enteramente. A continuación señala Kant que “[...] lo infinito es absolutamente (no solo comparativamente grande).” (KU, § 26, AA V: 254). De este

²⁵² Cfr. Myskja, B. (2002: 117).

modo, emerge una contradicción si pretendemos pensar lo infinito en el plano meramente sensible. Si se define lo infinito como lo absolutamente grande, ello implica que éste solo pueda ser hallado en un plano suprasensible, ya que en el plano fenoménico siempre existe la posibilidad de encontrar una magnitud mayor. Por tal motivo:

[...] *para poder siquiera pensar* el infinito dado sin contradicción se requiere de una facultad en el ánimo humano que sea ella misma suprasensible. Pues solo a través de ella y de su idea de un *noumenon* que 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, en la estimación intelectual pura de magnitudes, el infinito del mundo de los sentidos *bajo* un concepto, aunque en la estimación matemática no pueda nunca ser pensado enteramente *a través de conceptos numéricos*. (KU, § 26, AA V: 254-255)

Así pues, la exigencia de totalidad —proveniente de la razón— muestra las insuficiencias del plano fenoménico para dar cuenta de una infinitud que no sea contradictoria²⁵³. El movimiento progresivo de la imaginación puede capturar siempre una nueva unidad, implicando de ese modo una tendencia hacia lo infinito. Pero el concepto mismo de lo infinito revela que debemos abandonar el plano sensible y recurrir a una facultad suprasensible. Esta última implica la idea de un *noumenon* o substrato suprasensible que subyace al mundo como mero fenómeno y a nuestra propia facultad de pensar. Jamás podremos intuir sensiblemente este substrato suprasensible, pero debemos suponerlo a fin de poder pensar como un todo dado el mundo de los sentidos ante el cual fracasan nuestras capacidades de estimación estética y de estimación lógica —ya que jamás podremos determinar numéricamente aquello que denominamos infinitud—.

Este movimiento desde la *infinitud sensible* hacia la *infinitud suprasensible* es paralelo al ascenso desde una intuición sensible hacia una intuición suprasensible. Sin embargo, esto no significa que tengamos un acceso teórico a lo que se halla fuera de

²⁵³ Kant sostiene en otro pasaje, de manera explícita, que el todo absoluto como fenómeno “[...] es un concepto que se contradice a sí mismo (por causa de la imposibilidad de la totalidad absoluta de un *progressus* sin término) [...]” (KU, § 26, AA V: 255).

los límites de nuestra sensibilidad. En lugar de ello, este movimiento desde lo sensible hacia lo suprasensible —implicado en el juicio de lo sublime— traza un puente entre el ámbito sensible en el cual se despliega nuestra actividad cognoscitiva y el ámbito práctico que posibilita nuestra libertad:

Aun una facultad que pueda pensar el infinito de la intuición suprasensible como dado (en su substrato inteligible) excede toda medida de la sensibilidad y es grande por sobre toda comparación, inclusive con la facultad de la estimación matemática; cierto es que no con propósito teórico, al efecto de la facultad de conocimiento, pero sí como ampliación del ánimo, que se siente capaz de transgredir las lindes de la sensibilidad con propósito distinto (el práctico). (KU, § 26, AA V: 255)

Esto no significa que lo sublime se identifique con nuestra libertad o pertenezca a la facultad de juzgar práctica. Lo sublime es más bien el sentimiento estético que tenemos ante nuestra facultad suprasensible (la razón). La posibilidad de pensar este substrato suprasensible absolutamente grande instaura una ampliación de nuestro ánimo desde lo sensible hacia lo suprasensible, aunque gracias a esta ampliación solo sea posible efectuar fines prácticos y no de conocimiento. Ahora bien, cuando el sujeto contempla su propia razón —considerada como la condición de posibilidad que posibilita el campo de la libertad— enjuicia a ésta facultad anímica como sublime. Esto no significa que lo sublime sea un juicio en el cual determinamos nuestra voluntad como seres libres. En lugar de ello, debemos entender lo sublime como un enjuiciamiento estético que se dirige a cierta facultad anímica que es capaz de realizar la libertad humana con independencia de los condicionamientos sensibles. Así pues, lo sublime matemático se revela como la experiencia estética ante nuestra libertad. Esta valoración estética implica un movimiento de nuestro ánimo gracias al cual partimos de la consideración de nosotros mismos y del mundo como fenómenos y arribamos al substrato nouménico e inteligible que hace posible nuestra libertad y nuestra razón práctica. Asimismo, debemos subrayar que las ideas prácticas aquí involucradas son indeterminadas. Este último es un motivo adicional que nos impide identificar lo

sublime con un juicio de la razón práctica²⁵⁴. Mientras que en el caso de los juicios sobre lo bello, la imaginación concuerda subjetivamente con conceptos indeterminados del entendimiento, en el enjuiciamiento de una cosa como sublime la imaginación se relaciona con la razón:

[...] para concordar subjetivamente con sus *ideas* (indeterminado, cuáles), es decir, para suscitar un temple del ánimo que sea conforme y compatible con aquél que provocaría el influjo de ideas determinadas (prácticas) en el sentimiento. (KU, § 26, AA V: 256)

Ahora bien, hemos hablado de una suerte de ascenso desde lo sensible hacia lo suprasensible. Sin embargo, considero que hay pasajes que permiten esbozar el movimiento inverso gracias al cual en lo sublime hay una especie de presentación — indirecta e inadecuada— de lo suprasensible en lo sensible. En esta presentación estética de lo absolutamente grande la imaginación se amplía a sí misma al presentar intuitivamente la idea de un todo absoluto. Kant afirma reiteradamente que el objeto sensible es meramente una *ocasión* para descubrir la verdadera sublimidad de nuestro ánimo. Este último, al momento de enjuiciar un objeto natural como sublime, se siente elevado al abandonarse “[...] a la imaginación —y a una razón que, si bien está ligada a ésa sin ningún fin determinado, la amplía simplemente— halla, empero, que todo el poderío de la imaginación es inadecuado a las ideas de ésta” (KU, § 26, AA V: 256) ¿Qué significa que la razón amplíe la imaginación? Paradojalmente, esta ampliación se lleva a cabo gracias al fracaso de la imaginación frente a ciertas magnitudes, pues en su intento por comprender lo aprehendido en una totalidad unitaria, la imaginación está escuchando la voz de la razón. Es decir, en su intento por efectuar cierta *comprehensio aesthetica* la imaginación provee una presentación *inadecuada* de las ideas indeterminadas de la razón. Es legítimo hablar de una ampliación, puesto que ya no estamos ante una facultad que se dirija ciegamente a lo sensible, sino que lo hace siguiendo las exigencias de la razón y en tal operar presenta intuitivamente —aunque

²⁵⁴ En el “Capítulo 7” (dedicado a lo sublime dinámico) analizaré con mayor detalle el vínculo entre ética y estética en el marco del sentimiento de lo sublime. Aquí, solo me interesa señalar, que ya lo sublime matemático permite vislumbrar un vínculo con la dimensión práctica, sin que ello implique una suerte de reducción de la esfera estética a la dimensión moral.

de manera inadecuada— aquel substrato suprasensible que nuestra razón piensa²⁵⁵. Esta suerte de presentación intuitiva que la imaginación hace de lo suprasensible nos brinda un camino para pensar que no existe algo así como un abandono radical de la sensibilidad en el juicio de lo sublime. Es decir, se trata de un juicio estético en el cual la relación del sujeto con la naturaleza fenoménica cumple un rol fundamental. Lo sublime nos permite acceder a lo suprasensible solo si tenemos en cuenta la mediación sensible.

En concordancia con esta última idea es importante recordar que en el fenómeno de lo sublime la toma de conciencia de la dimensión racional y suprasensible es el resultado del fracaso de nuestra imaginación, es decir, de nuestro anclaje a las condiciones sensibles —y por ende, de nuestro enraizamiento corporal—. Ya he señalado un aspecto según el cual los límites de la imaginación implican a modo de contrapartida empírica la autoconciencia de sí mismos como sujetos corpóreos. Este aspecto refleja una suerte de perspectivismo que el ser humano no puede evitar. Así pues, el ejemplo kantiano de las pirámides de Egipto muestra que uno no debe estar muy lejos, pero tampoco muy cerca, para juzgar algo como sublime. Se debe contemplar al objeto sensible desde cierta perspectiva, pues no todas brindan las condiciones para experimentar el fracaso de la imaginación que propicia el reconocimiento de la propia dimensión racional.

Ahora bien, en el marco de lo sublime matemático encontramos un segundo aspecto que señala el enraizamiento corporal —como contrapartida del operar de la imaginación—. Kant señala que los ejemplos de lo sublime matemático en la naturaleza se caracterizan por proporcionar una gran unidad de medida para la imaginación. Así pues:

Un árbol que estimamos según la altura de un hombre da en todo caso una medida para la montaña; y si esta fuese más o menos de una milla de alto, puede servir de unidad para el número que expresa el diámetro de la tierra, para hacer intuible a este último; el diámetro terrestre, para el sistema planetario que nos es

²⁵⁵ Gibbons, S. (1993: 125 y ss.) señala que el rol que la razón cumple en estos juicios implicaría un novedoso modo de interacción entre la razón y la sensibilidad en comparación con las tesis explícitas de la KrV. Es decir, en virtud del vínculo entre la imaginación y la razón observamos un pasaje gradual desde lo sensible hasta lo suprasensible (y a la inversa) que no tiene paralelo alguno en el marco de la KrV.

conocido; éste, para el sistema de la Vía Láctea, y la multitud inmensurable de tales sistemas galácticos bajo el nombre de nebulosas, que presumiblemente constituyen entre sí, a su vez, un sistema semejante, no nos dejan esperar aquí límite alguno. (KU § 26, AA V: 256)

Es decir, la imaginación parte de la altura de un hombre para luego avanzar mediante estimaciones estéticas hacia objetos cada vez más grandes y llegar a una magnitud que la imaginación ya no puede comprender. En el pasaje recién citado se sugiere que la consideración del tamaño del cuerpo humano y su comparación con otros objetos sensibles es un punto de partida gracias al cual cobran sentido las estimaciones estéticas²⁵⁶. Pareciera que en ese tipo de estimaciones pre-numéricas, que Kant llama “estimaciones estéticas” está implícita —como punto de partida— la consideración del cuerpo humano en su relación con el resto de la naturaleza sensible. Si bien Kant habla de un árbol comparado con la altura de *un hombre*, no es difícil pensar a partir de ello en la altura de uno mismo como sujeto juzgante. En última instancia, parece quedar señalado que el cuerpo propio es la medida intuitiva a partir de la cual realizamos estimaciones estéticas, pues a partir de la comparación intuitiva con nuestro cuerpo estimaríamos las cosas como grandes o pequeñas. Por consiguiente, la incapacidad de nuestra imaginación para comprender estéticamente ciertas magnitudes presenta como correlato empírico cierta constitución corporal del sujeto. De allí se sigue que si nuestra constitución corporal fuese del tamaño de un grano de sal, experimentaríamos lo sublime frente a magnitudes mucho más pequeñas que aquellas ante las cuales formulamos el juicio de lo sublime al contemplar la naturaleza siendo poseedores de las dimensiones corporales que efectivamente tenemos. Es cierto que lo verdaderamente sublime es independiente de la constitución corporal específica del sujeto, pero el objeto

²⁵⁶ Según Gibbons, S. (1993: 124-151) el cuerpo humano es el estándar de estimación estética por el cual se debe comenzar. La corporalidad, al igual que la imaginación, mediaría entre lo sensible y lo inteligible, haciendo posible el acto de juzgar. Podemos señalar que —en el marco de lo sublime matemático— lo sensible se halla representado por aquella magnitud intuitiva que es estimada, mientras que lo inteligible está representado por el juicio que considera algo como grande o pequeño. La mente humana sería incapaz de estimar el tamaño de una magnitud sin suponer —al menos tácitamente— la corporalidad del sujeto. Una posición análoga en cuanto al rol de la propia corporalidad se encuentra en: Derrida, J. (2010: 147 y ss.).

fenoménico al que llamamos sublime y sin el cual no alcanzaríamos la verdadera sublimidad admite variaciones que dependen implícitamente de *nuestra* constitución corporal.

Hasta aquí he indicado dos aspectos del operar de la imaginación que se hallan presentes en el marco de lo sublime matemático y se hallan en íntimo vínculo con la corporalidad del sujeto. El primero está relacionado con lo que he señalado como una suerte de “perspectivismo” —implícito en el enjuiciamiento subrepticio de un objeto como sublime—. El segundo de estos aspectos se vincula a los límites de la comprensión estética llevada a cabo por la imaginación, el cual nos hace considerar como sublimes ciertos objetos sensibles. Hemos visto que ambos aspectos suponen una referencia al propio cuerpo y se caracterizan por señalar el fracaso por parte de la imaginación. Así pues, el ascenso desde lo sublime hacia lo suprasensible, así como el movimiento inverso gracias al cual lo sublime se presenta de manera inadecuada en un objeto natural presuponen la presencia del propio cuerpo como un correlato empírico del fracaso provocado por la inadecuación de la imaginación frente a lo absolutamente grande. Podemos agregar un tercer aspecto que destaca el rol de la corporalidad —aunque ahora en un sentido positivo—, pues esta mediación efectuada por el propio cuerpo es una condición sin la cual no podríamos experimentar aquella experiencia estética acerca de nuestra libertad —mentada por el sentimiento de lo sublime—. Es decir, gracias al vínculo de nuestro cuerpo con la naturaleza podemos llegar a experimentar —a través del sentimiento estético— aquella dimensión suprasensible que excede nuestra constitución fenoménica —y por tanto, corporal—. Es otra vez el cuerpo propio, el que actúa como una condición sin la cual este substrato inteligible no podría presentarse *inadecuadamente* en ciertos fenómenos naturales. Si bien se trata de una presentación inadecuada, es el único camino posible mediante el cual podemos *intuir* aquel substrato suprasensible. Por este motivo, considero que se trata de un rol positivo desempeñado por nuestra corporalidad. Es decir, nuestra imaginación y su correlato corporal no solo se caracterizan por el fracaso ante ciertas magnitudes, sino

también por efectuar una presentación intuitiva de nuestra dimensión suprasensible²⁵⁷.

Ahora bien, esta suerte mediación corporal también estaría presente en aquellos casos de estimación estética que no despiertan el sentimiento de lo sublime, pues es la comprensión estética —la cual como he señalado puede alcanzar sus límites o no— la que parece presuponer la propia corporalidad en la estimación de una magnitud fenoménica. Así por ejemplo, percibimos una habitación como pequeña, porque implícitamente la comparamos con nuestra constitución corporal. Asimismo, aquello que desde cierta perspectiva nos parece pequeño, desde otra perspectiva espacial nos parecerá grande —*i.e.* un mismo objeto puede ocasionar el sentimiento de lo sublime o no, según la perspectiva que nuestro cuerpo adopte ante él—. En relación al tercer aspecto, las estimaciones estéticas ordinarias no presentan en la intuición la idea de lo suprasensible, sino conceptos de la facultad de juzgar —como “grande”, “pequeño” o “mediano”— o bien estimaciones numéricas. Tal presentación intuitiva de las estimaciones —estéticas o numéricas— estaría mediada por la presencia de nuestro cuerpo. Por tanto, considero que los diferentes aspectos relativos a la propia corporalidad —que he mencionado como condiciones sin las cuales lo sublime no tendría lugar— también pueden ser considerados en aquellos casos en los cuales meramente estimamos de modo subjetivo el tamaño de un objeto sin que ello implique el sentimiento de lo sublime.

En suma, estamos en condiciones de formular la siguiente tesis: la estimación estética —ya sea que ocasione o no el sentimiento de lo sublime— supone de manera necesaria el cuerpo propio. Es decir, si nouviésemos un anclaje a nuestra propia corporalidad, no estimaríamos como pequeño el tamaño de un grano de arena. Así pues, aquella medida primera o fundamental que posibilita toda estimación estética se halla mediada en última instancia por el propio cuerpo y su comparación, ya sea tácita o explícita, con otras magnitudes fenoménicas.

²⁵⁷ Guyer, P. (1982: 753-783) ha sostenido que la imaginación posee un amplio rol, que excede el de su fracaso para abarcar lo infinito. La imaginación cumpliría un rol positivo al esquematizar ideas tanto de la razón práctica como de la razón teórica.

6.4. El momento de la cualidad: el placer a través del displacer.

El § 27 se titula: “De la cualidad de la complacencia en el enjuiciamiento de lo sublime”. Se trata del segundo momento dentro del análisis desde el punto de vista matemático. Así como el análisis según la cantidad focaliza su atención en el concepto de magnitud y en la idea de lo absolutamente grande, el enfoque según la cualidad subraya la simultaneidad de placer y de displacer implicada en el juicio de lo sublime. A continuación, se analizará lo esencial del argumento desplegado en el § 27, poniendo especial énfasis en el carácter necesario del momento displacentero de lo sublime.

El texto comienza con la siguiente definición: “*Respeto* es el sentimiento de la inadecuación de nuestra facultad para alcanzar una idea *que es para nosotros ley*” (KU, § 27, AA V: 257). Ya sabemos a partir de lo que Kant expuso en el § 26 que nuestra imaginación presenta una inadecuación para alcanzar la idea de totalidad pensada por la razón. Ahora bien, la imaginación muestra al mismo tiempo sus límites y su “[...] destinación para llevar a efecto la conformidad con aquella idea como con una ley” (KU, § 27, AA V: 257). Por tanto, en este contexto el respeto es el sentimiento de la incapacidad de nuestra imaginación para alcanzar la totalidad mentada por la razón, pero al mismo tiempo es el sentimiento de la destinación de nuestra imaginación para obedecer a aquella ley. En continuidad con lo expuesto hasta aquí, Kant introduce el concepto de subrepción (*Subreption*) como una de las cualidades más sobresalientes de la complacencia estética que aquí está siendo analizada:

El sentimiento de lo sublime en la naturaleza es, pues, respeto hacia nuestra propia destinación, el cual mostramos a un objeto de la naturaleza a través de una cierta subrepción (sustitución de un respeto por el objeto en lugar del respeto hacia la idea de humanidad en nuestro sujeto), lo que nos hace, por así decir, intuíble la superioridad de la destinación racional de nuestras facultades de conocimiento [...] (KU, § 27, AA V: 257).

Es decir, mediante la subrepción mostramos respeto hacia un objeto natural — en lugar de mostrar respeto hacia nuestra persona—. Pero dicha sustitución nos hace intuíble la superioridad de nuestra destinación suprasensible, señalando de ese modo

la ampliación de nuestro ánimo con *finés prácticos*²⁵⁸. Es decir, la naturaleza solo es sublime de manera subrepticia, puesto que lo verdaderamente sublime es la idea de humanidad que radica en la mente humana. Por tanto, la subrepción permite conservar el carácter propiamente estético o intuitivo del juicio sobre lo sublime, pues gracias a esta sustitución tenemos una intuición sensible –aunque inadecuada– de aquello que de otro modo solo podría tener un carácter intelectual.

El esfuerzo de nuestra imaginación para comprender estéticamente ciertas magnitudes naturales implica una presentación inadecuada de lo absolutamente grande. Ello es así, dado que mediante la percepción interna de la inadecuación de la sensibilidad respecto de las leyes indeterminadas de la razón se activa en nosotros el sentimiento de displacer necesario para activar el sentimiento placentero de nuestra destinación suprasensible. Una vez más aparece la necesidad de aquella mediación sensible sin la cual no tendríamos un acceso estético a lo suprasensible²⁵⁹.

Esta compleja estructura del sentimiento de lo sublime hace que Kant nos hable de una conmoción, de cierto sacudimiento en el ánimo, de una repulsa y atracción hacia el mismo objeto, que se contrapone a la tranquila contemplación propia del juicio sobre lo bello. Ello se explica en virtud de la cualidad misma del placer aquí en

²⁵⁸ De esta manera queda anticipado el íntimo vínculo de lo sublime con la moralidad, el cual será desarrollado con mayor claridad en el marco de lo sublime dinámico. No obstante, es importante destacar que ya en el marco de lo sublime matemático el vínculo con la dimensión moral cumple un rol necesario, pues nuestra razón se revela aquí no solo como aquella facultad capaz de pensar lo infinito, sino también como aquella dimensión que nos permite tomar conciencia de la propia moralidad. Sobre esta cuestión cfr. Pries, C. (1995: 53-54).

²⁵⁹ P. Guyer (1997: 340) y R. Zimmerman (1967: 385-406) consideran que al poner lo suprasensible como fundamento del juicio estético, Kant se está moviendo más allá del puro análisis epistemológico entre las facultades y se introduce en el reino de la metafísica trascendente. Contra esta interpretación, R. Makkreel (1990: 80 y ss.) sostiene que la idea de lo suprasensible en la KU —y particularmente, en la “Análisis de lo sublime”— debe ser comprendida en términos estrictamente trascendentales como la base para una integración de las facultades y solo puede ser entendida metafísicamente como la unión de lo fenoménico con lo nouménico si dicha unión es dada a través del sentimiento. Asimismo, señala que el tratamiento de lo sublime en la KU permite tener un acercamiento holístico a la vida del sujeto, donde el fracaso de la imaginación para abarcar grandes magnitudes hace que nos percatemos de la verdadera sublimidad que se encuentra en nuestra naturaleza moral suprasensible. De este modo, lo que resultaba contrario a fin para la forma lineal del sentido interno es conforme a fin con respecto a la forma del sujeto, activando así en nosotros el sentimiento de la “destinación suprasensible” (*übersinnliche Bestimmung*) (KU, §27, AA V: 258). Una variante de esta última línea de lectura es desarrollada por C. Crockett, quien subraya que lo sublime no debe ser identificado con ningún tipo de “objeto trascendente” (entre los cuales podríamos mencionar a Dios). Sin embargo, el autor sostiene que lo sublime es una especie de sentimiento religioso —en el sentido de que pone de manifiesto una tensión interna del sujeto frente a aquello que es irrepresentable— generando con ello una búsqueda de sentido y orientación que puede ser comprendida en términos teológicos. Cfr. C. Crockett. (2001: X, 19, 30).

juego, pues sentimos rechazo ante tal objeto en la medida en que se revela una disconformidad a fin entre la magnitud y nuestra imaginación, pero *al mismo tiempo* sentimos atracción hacia el mismo objeto, ya que solo gracias a él hacemos intuible nuestra destinación suprasensible —es decir, nuestra capacidad para pensar una medida suprema ante la cual todo lo demás es pequeño—. Este carácter necesario del displacer queda establecido explícitamente en el siguiente pasaje:

La *cualidad* del sentimiento de lo sublime estriba en que es un sentimiento de displacer acerca de la facultad de juzgar estética relativamente a un objeto, pero que al mismo tiempo es representada como conforme a fin; lo cual es posible por el hecho de que la propia impotencia descubre la conciencia de una potencia ilimitada del mismo sujeto, y que el ánimo [*Gemüt*] solo puede juzgar estéticamente a esta potencia por dicha impotencia. (KU, § 27, AA V: 259)

Dicho en otros términos, la impotencia sensible —ligada a la dimensión corporal— es una condición necesaria para juzgar estéticamente nuestra potencia suprasensible ilimitada. Ambas dimensiones son partes del mismo sujeto y de un mismo *factum* que es considerado o bien desde la perspectiva de nuestra imaginación —indicando con ello el momento de displacer— o bien incorporando el punto de vista de la razón —fundamentando así el momento placentero de la experiencia de lo sublime. Estos puntos de vista no deben ser interpretados como momentos temporales independientes, pues es el mismo *factum* el que debe ser considerado desde esta doble perspectiva a fin de generar el sentimiento de lo sublime²⁶⁰. A partir de allí, podemos afirmar que lo sublime revela la existencia humana como un complejo sensible y suprasensible; corporal y espiritual; finito e infinito; sin que podamos prescindir de ninguno de ambos polos cuando juzgamos nuestra condición humana desde un punto de vista estético tal como se da en el juicio de lo sublime. Esto se debe a que solo podemos ser conscientes de nuestra infinitud suprasensible gracias a nuestra finitud y corporalidad. El hecho de que no podamos evitar la subrepción señala

²⁶⁰ En este punto estamos de acuerdo con C. Pries, quien sostiene que la transformación del placer en displacer es condicionada por un cambio de perspectiva sobre un mismo *factum*. Es el fracaso de la imaginación lo que nuestra razón enjuicia de manera positiva, introduciendo de ese modo el *momento* placentero en el juicio de lo sublime. Cfr. Pries, C. (1995: 52).

que en la experiencia de lo sublime siempre estamos contemplando un fenómeno sensible —aun cuando sabemos que lo sublime no está en la naturaleza, sino en nuestra razón—. Debido al carácter inevitable de la subrepción, jamás podremos prescindir de los límites impuestos por nuestra existencia como seres corpóreos. Este componente sensible necesario del sentimiento de lo sublime revela justamente su *esteticidad*, pues no se trata de una mera toma de conciencia intelectual de la superioridad de nuestra dimensión racional, sino que ésta última aquí es descubierta a través del sentimiento que experimentamos gracias al fracaso de nuestra imaginación. Así pues, es la intervención de la imaginación lo que permite salvar el carácter propiamente estético de los juicios sobre lo sublime, evitando que estos se diluyan en un mero placer intelectual²⁶¹.

En suma, la siguiente fórmula sintetiza la idea central que caracteriza cualitativamente al juicio de lo sublime: “[...] el objeto es acogido como sublime con un placer que solo por medio de un displacer es posible.” (KU, § 27, AA V: 260). De este modo, Kant sintetiza en una fórmula los dos componentes necesarios del juicio de lo sublime, señalando con ello la simultaneidad de placer y displacer propia de este modo de enjuiciamiento.

6.5. Imaginación y simultaneidad en lo sublime matemático: una violencia contra el sentido interno.

En un polémico pasaje perteneciente al § 27 de la KU Kant introduce nuevos elementos que ayudan a comprender con mayor riqueza el operar de la imaginación en el enjuiciamiento de lo sublime. Esta caracterización permite comprender con mayor detalle los rasgos temporales que asume la conciencia estética al juzgar algo como sublime, pero al mismo tiempo nos ofrece un novedoso modo de operar de la imaginación que permite contrastar el tipo de conciencia implicado en los juicios sobre lo sublime con aquella modalidad de la conciencia que opera en el marco de los juicios de conocimiento. A fin de comprender este planteo será necesario recordar los rasgos generales que asume el sentido interno en la KrV²⁶². Hemos visto que el sentido interno posee la forma de la sucesión y el análisis de la triple síntesis nos ha revelado

²⁶¹ Cfr. Pries, C. (1995: 52-53).

²⁶² Hemos analizado esta cuestión en el Capítulo 1 del presente trabajo.

que la síntesis de la imaginación involucra una multiplicidad que solo puede ser aprehendida de manera sucesiva (y en virtud de esa forma es exigida la reproducción *a priori* de representaciones pasadas, a fin de constituir el múltiple en tanto tal).

Veamos ahora de qué manera el planteo acerca de la imaginación y su vínculo con el sentido interno recibe un nuevo tratamiento en el marco del § 27 de la KU. Kant sostiene aquí que la medición o aprehensión del espacio implica un *movimiento objetivo* y un *progressus* de la imaginación (cfr. KU, §27, AA V: 258), en el cual las representaciones son intuidas unas tras otras —*i.e.* de manera sucesiva—. Este movimiento de la imaginación es coherente con el planteo de la triple síntesis en el cual estaba en juego la constitución de la objetividad. Por otro lado, encontramos que la comprensión estética —necesaria para señalar los límites de la imaginación y con ello el sentimiento de lo sublime— implica comprender en la unidad de una intuición y de manera instantánea aquello que fue sucesivamente aprehendido. En relación con ello Kant señala lo siguiente:

[...] la comprensión de la pluralidad en la unidad, no del pensamiento, sino de la intuición y, con ello, la comprensión de lo sucesivamente aprehendido en un instante es, por el contrario, un *regressus*, que inversamente suprime la condición temporal en el *progressus* de la imaginación y hace intuíble el *ser simultáneo*. Ella es, entonces (puesto que la sucesión temporal es una condición del sentido interno y de toda intuición), un movimiento subjetivo de la imaginación, por el cual hace violencia al sentido interno, violencia que tiene que ser tanto más notoria cuanto más grande es el *quantum* que la imaginación comprende en una intuición. (KU, § 27, AA V: 258-259)

La imaginación intenta comprender en una única intuición y de manera instantánea aquello que fue aprehendido sucesivamente. De este modo, se genera un movimiento de la imaginación que ejerce una violencia contra la forma sucesiva del sentido interno. Este movimiento es caracterizado como un *regressus* que suprime el *progressus* propio de la aprehensión sucesiva. De ese modo, la imaginación intuye lo simultáneo gracias a un movimiento regresivo y a medida que la aprehensión avanza se encuentra con un límite más allá del cual no puede ir. Es decir, la comprensión estética encuentra un máximo que no puede superar y por ello fracasa en su intento de

estimar estéticamente ciertas magnitudes que pueden ser aprehendidas en el modo de la sucesión pero a partir de cierto punto ya no pueden ser comprendidas estéticamente en un instante.

El modo en el cual es caracterizado el *regressus* de la imaginación sugiere que nos hallamos ante un modo de operar de esta facultad que supone la forma lineal y sucesiva del sentido interno, y por tanto, la síntesis aprehensivo-reproductiva tal como fue presentada en el marco de la “Triple síntesis”. Ello es así puesto que el *regressus* parece suponer un material intuitivo que primero es aprehendido de manera sucesiva. Ahora bien, la violencia ejercida contra el sentido interno mediante este movimiento regresivo de la imaginación presenta dos aspectos. Por un lado, se ejerce una suspensión del avance sucesivo propio de la síntesis aprehensivo-reproductiva mediante el cual somos capaces de aprehender siempre un nuevo elemento que se ubica en el flujo de nuestro sentido interno *después* del elemento actualmente aprehendido. Por otro lado, la multiplicidad que es intuida mediante el *regressus* captura simultáneamente —y no de forma sucesiva— el material intuitivo hacia el cual se dirige. Se trata de dos aspectos de una misma tesis que nos señala un modo de conciencia mediante el cual la multiplicidad ya no se despliega ante nuestro sentido interno de manera sucesiva, sino que se presenta de forma simultánea gracias a este movimiento *regresivo* de la imaginación.

Así pues, el *regressus* de la imaginación —propio de la estimación estética— permite que se intuya en un instante lo múltiple que fue aprehendido sucesivamente. Se trata de un movimiento de la imaginación que es necesario para ocasionar el sentimiento de lo sublime, ya que solo de ese modo se muestran los límites de la sensibilidad y por lo tanto, el componente de displacer propio de este tipo de enjuiciamiento estético. Este *regressus* presenta características de la imaginación que no armonizan con el planteo de la “Triple síntesis”. En la primera *Crítica*, la imaginación se caracterizaba por reproducir *a priori* las representaciones pasadas que fueron dadas de manera sucesiva. Consecuentemente, podía ser definida en el marco de la segunda edición de la KrV como “[...] la facultad de representar en la intuición un objeto aun *sin la presencia de él.*” (KrV, B 151). Es cierto que ésta no es la única concepción de la imaginación que hallamos en la KrV. También encontramos afirmaciones en las cuales ella es identificada con el entendimiento mismo, en la medida en que éste se dirige a

un material sensible (KrV, B 152), señalando con ello el rol activo de la imaginación no solo en la representación de objetos ausentes, sino también en la percepción de un objeto presente. La imaginación sería la facultad que nos permite constituir un espacio-tiempo unitario, haciendo así posible, por ejemplo, la *proyección* del lado no visto de un objeto que percibimos en el presente²⁶³. Sin embargo, ese lado no visto del objeto, en caso de ser intuido y no meramente *proyectado* adoptaría necesariamente la forma sucesiva del sentido interno. Por el contrario, la comprensión estética propia de lo sublime nos muestra que la imaginación es una facultad que intenta presentar intuitivamente y de manera simultánea diversas representaciones. Es decir, no se trata de una tesis que subraye la capacidad de *proyectar* el lado no visto de un objeto, el cual en un momento posterior podría ser aprehendido intuitivamente, dejando así de ser meramente *proyectado* (imaginado). En lugar de ello nos hallamos ante una actividad de la imaginación que intenta capturar de manera intuitiva y simultánea múltiples representaciones sensibles. En ese sentido, el operar de la imaginación que efectúa el *regressus* no debería ser pensado como la capacidad de hacer presente lo ausente, ni como una facultad que nos permite proyectar por ejemplo el lado no visto de un objeto, sino como la posibilidad de intuir múltiples representaciones de manera simultánea.

Debemos agregar que nos encontramos con diferencias en cuanto a la concepción del sentido interno. Pues en el texto sobre la “Triple síntesis” toda intuición contenía en sí una multiplicidad que era tal en virtud de la sucesión como forma del sentido interno. En lugar de ello, la comprensión estética —desarrollada en el marco de lo sublime— nos permite representar la multiplicidad sin necesidad de apelar a la sucesión como forma del sentido interno, pues aquí lo múltiple es intuido de manera instantánea. R. Makkreel señala que la multiplicidad puesta en juego en el plano cognoscitivo difiere de la multiplicidad que aparece en el plano estético. Este autor señala que en el término utilizado para hablar de la multiplicidad en la KrV es *Mannigfaltigkeit*, a diferencia de la KU donde hallamos la expresión *Vielheit*. Mientras

²⁶³ M. Caimi sostiene lo siguiente: “[...] podemos decir que no es que la imaginación se refiera solamente a lo que no es, a lo que está ausente de la percepción, sino que tiene una parte activa en la misma.” Cfr. Caimi, M. (2010: 226). Es decir, la imaginación estaría desempeñando un rol crucial, por ejemplo, al proyectar el lado no visto del objeto que percibo en este momento.

la primera requiere discriminación temporal en la sucesión, la segunda es comprendida simultáneamente en el regreso subjetivo de la imaginación²⁶⁴, ²⁶⁵.

Esta forma del sentido interno según la cual lo múltiple aparece en un instante y no de manera sucesiva, puede ser comprendida, si recurrimos —siguiendo en este punto a Makkreel— a la distinción establecida en el párrafo § 15 de la *Antropología en sentido pragmático*²⁶⁶. Allí señala Kant que el sentido interno (*sensus internus*) como facultad de percibir intuiciones empíricas debe ser distinguido del sentido interior (*sensus interior*), el cual es asociado al sentimiento de placer y displacer, es decir, a la susceptibilidad del sujeto para mantenerse en cierto estado o apartarse de él en ocasión de ciertas representaciones. Teniendo en cuenta esta distinción podemos suponer que la violencia de la imaginación contra el sentido interno da lugar a aquello que en la *Antropología* se denomina *sentido interior (sensus interior)*, es decir, a la capacidad para sentir placer o displacer. Mientras que en un enfoque cognoscitivo podemos hablar de un sentido interno, cuya forma *a priori* es la sucesión, en el plano estético propio de lo sublime deberíamos hablar de un *sentido interior (sensus interior)* que es distinto al *sentido interno (sensus internus)*. Cabe suponer la posibilidad de que este sentido interior presente características diferentes a las del sentido interno y de allí que la sucesión ya no sea la forma necesaria bajo la cual se dan las representaciones implicadas en el juicio estético de lo sublime. Por mi parte, considero que la distinción entre sentido interno (*sensus internus*) y sentido interior (*sensus interior*) debe ser interpretada como un cambio de perspectiva que nuestra conciencia y nuestra capacidad judicativa puede adoptar frente a un mismo material sensible. Así por ejemplo, es el mismo cielo estrellado el que puede ser objeto de un juicio de conocimiento, adoptando su multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) la forma sucesiva del sentido interno (*sensus internus*), o bien ser el “objeto” de un juicio estético

²⁶⁴ Cfr. Makkreel, R. (1990: 74 y ss.).

²⁶⁵ Acerca del vínculo entre la “Doctrina de la triple síntesis” y el planteo de la imaginación en la “Análisis de lo sublime” se han desarrollado diversas interpretaciones. Crowther, P. (1989: 52) identifica la aprehensión y la comprensión estéticas propias del enjuiciamiento sobre lo sublime con los dos primeros pasos de la “Triple síntesis” en la primera edición de la KrV. Gibbons considera que la aprehensión y la comprensión estética es compatible con tal pasaje de la KrV, pero no equivalente. Según esta autora (1993: 131), Makkreel (1990: 77) en su esfuerzo por subrayar la diferencia entre la “comprensión estética” y la “experiencia ordinaria” no podría dar cuenta de cómo las estimaciones de magnitud basadas en la comprensión estética pueden fundar la estimación matemática. Pries, C. (1995: 138) señala que lo sublime es un suplemento y no socava las tesis medulares de la KrV.

²⁶⁶ Cfr. Makkreel, R. (1990: 94).

reflexionante donde la multiplicidad (*Vielheit*) es comprendida de manera simultánea y constituye de ese modo la ocasión para el sentimiento de lo sublime.

Por otro lado, encontramos que en el texto sobre la “Triple síntesis” la imaginación reproduce *a priori* aquello que fue sucesivamente aprehendido y lo hace siguiendo las reglas proporcionadas por el entendimiento. De ese modo, encontramos una triple síntesis que fundamenta la posibilidad del conocimiento. En lugar de ello, lo sublime nos muestra que la imaginación es capaz de comprender en un instante múltiples representaciones. La unidad que surge de esta comprensión estética no es el resultado del reconocimiento conceptual, sino que la imaginación misma le otorga una unidad no conceptual —sino meramente intuitiva— a lo múltiple intuido simultáneamente.

Las diferentes características sobre la imaginación y la violencia ejercida sobre el sentido interno pueden ser comprendidas si se recuerda que en la KrV los fines son cognoscitivos, mientras que lo sublime es un juicio estético reflexionante que pone de manifiesto el sentimiento del sujeto frente a la naturaleza y supone una abstracción respecto del plano cognoscitivo. Como señala Kant: “[...] el océano hay que poder hallarlo sublime, como hacen los poetas, simplemente por lo que enseña al parecer visual [...]” (KU, § 29, AA V: 270). Es decir, enjuiciar la naturaleza como algo sublime requiere que nuestros intereses cognitivos sean puestos en suspenso, de modo que el operar de la imaginación no se subordine al reconocimiento conceptual²⁶⁷. Simplemente debemos comprender estéticamente la multiplicidad de representaciones coexistentes, intuir el ser simultáneo que se nos presenta y descubrir que esta comprensión estética llega a un máximo a partir del cual ya no podemos abarcar en una intuición instantánea las diferentes representaciones. Por este motivo, Kant sostiene que:

²⁶⁷ M. Budd ha expresado sus dudas acerca de la posibilidad de que experimentemos como sublime por ejemplo: el cielo estrellado, sin suponer nuestro conocimiento sobre el tamaño y la distancia de las estrellas. Cfr. Budd, M. (1998: 248). Consideramos que la argumentación kantiana desarrollada en la “Análisis de lo sublime” brinda elementos suficientes para responder a esta objeción, pues es la consideración de la magnitud en tanto tal lo que revela el fracaso de la imaginación y su vínculo con la razón. Podemos imaginar una situación en la cual un ser humano no posee ningún tipo de conocimiento sobre astronomía y sin embargo experimenta lo sublime ante el cielo estrellado. Dicho en otros términos, Kant ofrece una fundamentación trascendental del enjuiciamiento de lo sublime que es independiente de los conocimientos empíricos.

El esfuerzo, pues, por recoger en una única intuición una medida para magnitudes cuya aprehensión requiere de tiempo considerable es un modo de representación que, considerado subjetivamente, es contrario a fin, pero que objetivamente considerado es exigible para la estimación de magnitudes y, por tanto, conforme a fin; y en ello, empero, precisamente esa misma violencia que le es hecha al sujeto por la imaginación es juzgada como conforme a fin *para toda la destinación* del ánimo. (KU, §27, AA V: 259)

Debido a la violencia ejercida contra la forma sucesiva del sentido interno, la comprensión estética llevada a cabo por la imaginación es —desde un punto de vista subjetivo— contraria a fin. Esta afirmación acerca del carácter contrario a finalidad puede ser interpretada en diferentes sentidos. Por un lado, se trata de una disconformidad con los fines cognoscitivos, pues al violentar la forma *a priori* bajo la cual aparece intuitivamente un posible objeto de conocimiento el sujeto actúa en contra de los fines cognoscitivos. Por otro lado, se trata de una disconformidad de la imaginación con la razón, pues la primera se muestra incapaz de comprender en un todo intuitivo e instantáneo —tal como se lo exige la razón— aquello que fue aprehendido de manera sucesiva. Es decir, la imaginación muestra sus límites frente a la razón cuando intenta presentar intuitivamente y de manera adecuada la idea racional de un todo absoluto. Sin embargo, si tomamos un punto de vista diferente, nos percatamos de la conformidad a fin de este operar de la imaginación. Por un lado, la comprensión estética nos brinda la unidad estética e intuitiva que se halla a la base de toda estimación lógica o matemática. Por otro lado, el fracaso de la imaginación —en el *maximum* de comprensión estética— permite que tomemos conciencia de una dimensión suprasensible en nosotros mismos. En este sentido, la violencia contra el sentido interno es conforme a fin para toda la destinación de nuestro ánimo, ya que en algunos casos posibilita la comprensión de unidades estéticas necesarias para las estimaciones matemáticas y en otros es el punto de partida para la experiencia de lo sublime. Según la interpretación que estamos ofreciendo aquí, la violencia contra el sentido interno es una ocasión para el sentimiento de lo sublime solo si la comprensión estética alcanza sus límites para intuir lo múltiple en un instante. Aquellos casos en los cuales la violencia contra el

sentido interno no supone el máximo de comprensión estética solo otorgarán la base intuitiva para estimaciones matemáticas, pero no para la estimación de lo sublime²⁶⁸. En suma, la constitución de una medida fundamental no se identifica necesariamente con una medida absoluta, y por lo tanto, a la base de las estimaciones matemáticas no se halla de manera necesaria la posibilidad *a priori* que radica en la mente humana para tener la experiencia de lo sublime, aunque sí, la posibilidad de efectuar la comprensión estética mediante un regreso subjetivo de la imaginación.

El planteo acerca del sentido interno propio de la KrV no debe ser abandonado, sino que puede ser ampliado mediante la consideración de la dimensión estética —*i.e.* la capacidad para emitir juicios estéticos reflexionantes— de nuestra subjetividad frente a la naturaleza²⁶⁹. Como hemos visto, estas dimensiones presentan diferentes características en cuanto al operar de la imaginación y la forma del sentido interno. Tal como he sugerido, si bien estas esferas —cognoscitiva y estética— conservan su autonomía, ello no nos impide trazar algún tipo de relación entre ambas. El punto que aquí hemos estudiado nos sugiere que el modo de operar de nuestra imaginación en la comprensión estética —aunque no necesariamente aquél en el cual nuestra *comprehensio aesthetica* alcanza sus límites— es el que posibilita las unidades

²⁶⁸ Aun si la razón cumpliera un rol fundamental en este tipo de operaciones en las cuales la imaginación no ha alcanzado su *maximum*, ello no identifica la estimación de magnitudes fundamentales con la estimación de la magnitud absoluta, sino que tan solo revelaría el rol de la razón incluso en la constitución de unidades fundamentales que se hallan a la base de las mediciones matemáticas. El punto crucial para distinguir la comprensión de una magnitud absoluta de la comprensión de una magnitud fundamental está constituido por el fracaso de la imaginación frente a las exigencias de la razón.

²⁶⁹ Al considerar estas distintas dimensiones del sentido interno como complementarias, tomamos distancia de la lectura efectuada por C. Crockett, quien sostiene explícitamente que el pensamiento de lo sublime cuestiona en última instancia la unidad del yo pienso de la apercepción trascendental, pues nos hallaríamos ante una representación (lo sublime) que nuestro yo pienso no puede acompañar. Crockett sugiere que lo sublime es representado “en mí” aunque el yo pienso no es capaz de representarse con claridad aquello que es representado (2001: 83). Considero que en la interpretación de Crockett se encuentran confundidos algunos niveles que deberían ser diferenciados, pues el yo pienso puede acompañar la representación meramente intelectual de la cual soy consciente cuando pienso en lo absolutamente grande, pero lo que no puede acompañar es la representación *intuitiva* de una magnitud absoluta dada, puesto que en rigor jamás podemos representarnos de manera intuitiva el todo absoluto. Esto es así, dado que lo absolutamente grande jamás es dado a nuestra conciencia de manera intuitiva, sino que solo puede ser *pensado*. Por tanto, la teoría crítica sobre lo sublime no pone de manifiesto un fracaso del yo pienso que debe poder acompañar a cada una de mis representaciones, sino un fracaso de la imaginación en un su intento por comprender intuitivamente ciertas magnitudes y al mismo tiempo revela un modo de operar de la imaginación —a saber: la comprensión estética— que no había sido considerado en el marco de la KrV.

intuitivas fundamentales a partir de las cuales cobran sentido las mediciones matemáticas.

Si aceptamos esta ampliación del sentido interno gracias a la cual podemos intuir la simultaneidad, debemos recordar que este *regressus* de la imaginación posee como contrapartida empírica el reconocimiento de la propia corporalidad en su relación con un material intuitivo que es ocasión para desarrollar el enjuiciamiento de lo sublime. Sin tal emplazamiento de nuestra subjetividad en el propio cuerpo, ni los límites de la imaginación que activan el sentimiento de lo sublime ni la mera comprensión estética subyacente a las mediciones matemáticas serían posibles en el sentido que aquí se ha estudiado. Dicho en otros términos, si fuésemos inteligencias puras —desligadas de todo tipo de anclaje a la corporalidad— seríamos capaces de intuir una magnitud infinita, siendo así imposible que experimentemos el fracaso de la imaginación en el intento por comprender estéticamente cierta magnitud sensible. Recuérdense que en el marco teórico del criticismo kantiano, la conciencia meramente subjetiva supone en última instancia la referencia a una experiencia externa, la cual solo es posible en virtud del anclaje necesario y *a priori* al cuerpo propio²⁷⁰. Es decir, tanto el sentido interno (*sensus internus*), cuya forma *a priori* es la sucesión, como el sentido interior (*sensus interior*), en el cual es posible intuir la multiplicidad de manera simultánea suponen en última instancia una subjetividad que no puede prescindir de su emplazamiento corporal.

Ahora bien, el contraste entre sentido interno (*sensus internus*) y sentido interior (*sensus interior*) abre una serie de interrogantes cuya resolución solo puede adoptar un carácter conjetural, entre otras cosas, debido al hecho de que Kant mismo trató de manera oscura y breve esta temática. Tales interrogantes podrían resumirse del siguiente modo: ¿Por qué el *sensus interior* no puede proporcionarnos el material sensible a partir del cual se constituye el conocimiento? ¿De qué manera debemos comprender la tesis según la cual la forma *a priori* del *sensus interno* es la sucesión (y no por ejemplo, la simultaneidad)? En capítulos anteriores hemos visto que la sucesión del sentido interno debe ser comprendida como un modo de temporalidad meramente subjetiva que supone la aplicación de las categorías a un múltiple espacial que remite a una exterioridad irreductible a aquello que el sujeto puede producir.

²⁷⁰ Hemos desarrollado con mayor detalle esta tesis en la primera parte de esta investigación (Caps. 1-4).

Hemos visto que mediante un acto de atención podemos tomar conciencia de las representaciones en tanto tales, haciendo abstracción de su referencia a un mundo espacial objetivo. Mediante dicho acto de atención las representaciones aparecen ante nuestro sentido interno unas después de las otras, es decir, de manera sucesiva. Así pues, la forma mediante la cual las representaciones aparecen en nuestra mente — cuando tomamos como punto de partida un material intuitivo que es *conocido*— es la sucesión. Se trata de una forma que subraya la distinción entre sentido externo (donde la multiplicidad coexiste en relaciones simultáneas de exterioridad) y el sentido interno (donde la multiplicidad que se despliega ante nuestra mente de manera sucesiva). La sucesión es así la manera que tiene nuestra mente de aprehender la multiplicidad gracias a la cual se constituyen los objetos de nuestro conocimiento. De allí que Kant afirme por ejemplo: “La medición de un espacio (como aprehensión) es a la vez su descripción y, por tanto, un movimiento objetivo en la imaginación y un *progressus* [...]” (KU, § 27, AA V: 258). Por el contrario, el *sentido interior* no surge como una abstracción efectuada sobre aquel material al cual nos dirigimos cuando emitimos juicios de conocimiento, sino que es el resultado de un cambio de perspectiva gracias al cual consideramos el material sensible, atendiendo únicamente a aquella relación que las representaciones entablan con nuestros sentimientos de placer y displacer. A fin de acceder a estos estados de conciencia que se vinculan con el propio sujeto solo considerando los sentimientos de placer y displacer, Kant se ve forzado a formular un nuevo modo de conciencia y de imaginación. Es decir, debemos ser capaces de intuir ciertas representaciones de un modo tal que no se reduzcan a un objeto de conocimiento, sino que se presenten meramente como un posible material ante el cual sentimos placer o displacer. Por tal motivo, esta manera de intuir las representaciones implica una violencia contra el sentido interno y un *regressus* de la imaginación, mediante el cual las múltiples representaciones aparecen en ante nuestra conciencia en un instante, constituyendo así una magnitud meramente subjetiva mediante la cual enjuicamos la naturaleza como grande o pequeña y posibilitando la intuición *indirecta* e inadecuada de la totalidad absoluta. Pareciera pues que si queremos desarrollar un modo de intuición que tiene como objeto temático aquello que jamás se encuentra en los fenómenos (sino que remite a una dimensión

suprasensible), es necesario violentar la forma sensible mediante la cual aprehendemos el material fenoménico sujeto a leyes de nuestro entendimiento.

6.6. Conclusiones.

Se ha iniciado este capítulo planteando una pregunta acerca del significado de la tesis kantiana según la cual en lo sublime matemático el ánimo se refiere mediante la imaginación a la facultad de conocimiento. Considero que Kant no ofrece una respuesta explícita a nuestra pregunta. Sin embargo, intentaré esbozar una interpretación a partir de lo estudiado precedentemente. En la medida en que la comprensión de lo sublime matemático gira en torno a la noción de magnitud, nos vemos remitidos a aquellos pasajes de la KrV en los cuales Kant analiza la constitución de magnitudes extensivas e intensivas. Como ya hemos visto, tal tratamiento se halla principalmente en las secciones de la KrV tituladas “Axiomas de la intuición” y “Anticipaciones de la percepción”. Ahora bien, en el marco de lo sublime estas magnitudes ya no son consideradas como objetos de conocimiento, pues nos encontramos en el plano de los juicios estéticos reflexionantes. Por ese motivo, el ánimo se refiere a ellas a través de la mera imaginación —sin suponer ningún tipo de mediación conceptual—. Así pues, lo sublime matemático es aquel sentimiento estético que se despierta en nosotros ante la mera magnitud en tanto tal —sea ésta considerada desde un punto de vista extensivo o intensivo—.

Asimismo, hemos visto que la referencia a lo suprasensible exige que las definiciones acerca de lo sublime adopten un carácter meramente nominal. De este modo, debemos recordar que aquel plano absoluto al cual nos remite la experiencia de lo sublime jamás puede ser un objeto de conocimiento. Todo discurso acerca de lo sublime es una mera explicitación acerca de cómo debemos entender el término “sublime” (*Erhabene*), sin que ello implique un acceso cognitivo a lo que se ubica por fuera de las condiciones de nuestra sensibilidad. Ahora bien, hemos visto que las definiciones kantianas acerca de lo sublime poseen cierta ambigüedad, pues remiten a un plano suprasensible que se halla mediado por lo sensible.

En concordancia con esto último, se ha analizado en qué sentido el despliegue de la imaginación —en íntimo vínculo con la razón— es el que nos permite trazar un movimiento entre lo sensible y lo suprasensible en el marco de lo sublime según la

cantidad. Este despliegue de la imaginación mostró un correlato empírico peculiar, a saber: la presencia ineludible de la propia corporalidad. Se han señalado tres aspectos en los cuales es posible vislumbrar el rol del propio cuerpo como contrapartida empírica del operar imaginario: 1) en la perspectiva espacial presupuesta en la estimación de una magnitud fenoménica; 2) en la *constitución* de una “medida estética”, la cual presupone —tácitamente— una comparación entre otras magnitudes y el propio cuerpo y 3) en la presentación inadecuada de lo suprasensible en la naturaleza, la cual parece suponer el vínculo entre nuestro cuerpo y la naturaleza a fin de tener una *experiencia estética* que haga intuible (así sea de manera inadecuada) aquél substrato suprasensible.

Luego hemos analizado lo sublime según la cualidad. Allí este sentimiento es caracterizado como un placer que solo es posible por medio de un displacer. Este último está ligado necesariamente a la subrepción, según la cual no podemos evitar el enjuiciamiento de la naturaleza y el concomitante sentimiento de displacer. De ese modo, el elemento displacentero —presente en todo juicio acerca de lo sublime— nos revela la imposibilidad de escapar al sentimiento de nuestra propia existencia como seres corpóreos que experimentan displacer ante el mundo sensible.

Finalmente, hemos analizado un novedoso modo de operar de la imaginación gracias al cual asistimos a una suerte de ampliación del sentido interno tal como había sido planteado en ciertos pasajes pertenecientes a la primera edición de la KrV. En esta nueva concepción —desarrollada en el § 27 de la KU— la imaginación es capaz de intuir la simultaneidad, ejerciendo de ese modo una violencia contra la forma sucesiva del sentido interno. Gracias a este modo de operar de la imaginación son posibles las estimaciones estéticas —tanto aquellas que despiertan el sentimiento de lo sublime, como aquellas que no lo hacen—. Como ya hemos señalado, la posibilidad de tales estimaciones estéticas supone el anclaje de nuestra subjetividad a un cuerpo que interactúa con otros cuerpos en el espacio. Ahora bien, retomando los resultados de la primera parte de esta investigación podemos afirmar que no solo el sentido interno (*sensus internus*) cuya forma es la sucesión, sino también aquella variante que quizás sea conveniente denominar sentido interior (*sensus interior*) supone en última instancia un sujeto arraigado a su propio cuerpo.

El análisis de lo sublime matemático ha revelado distintos aspectos en los cuales podemos vislumbrar la presencia de un sujeto corporal como contrapartida empírica del análisis de las facultades anímicas en juego. Simultáneamente, se ha sugerido que esta subjetividad arraigada a un cuerpo se halla no solo a la base del sentimiento estético de lo sublime, sino también de las experiencias perceptivas cotidianas que presuponen estimaciones estéticas. Si bien hemos hablado aquí del cuerpo propio como una “contrapartida empírica” del operar de la imaginación, es importante subrayar que se trata de un correlato empírico particular que difiere cualitativamente respecto de otros tipos de conciencia empírica. En el marco de las estimaciones estéticas el cuerpo propio se revela como aquella instancia subjetiva que posibilita la estimación estética de otros objetos. Se trata de una condición subjetiva inalienable sin la cual no sería posible efectuar estimaciones estéticas. En ese sentido podríamos afirmar que nos hallamos ante una condición trascendental ya no de la experiencia externa, sino en este caso de la constitución de mediciones estéticas y en algunos casos, de la experiencia de lo sublime. Hemos preferido hablar de “contrapartida empírica” puesto que en este contexto solo tenemos conciencia del cuerpo propio bajo determinadas condiciones empíricas —por ejemplo, contemplando las pirámides de Egipto a cierta distancia y desde cierta perspectiva—. Sin embargo, ello no significa que seamos conscientes del cuerpo propio del mismo modo que somos conscientes de cualquier objeto en la experiencia ordinaria, pues a partir de los argumentos que aquí hemos desarrollado, se comprende que nos hallamos ante una condición subjetiva que posibilita nuestro enjuiciamiento acerca de lo sublime así como las estimaciones estéticas ordinarias. Dicho en otros términos, la “Análisis de lo sublime” permite descubrir una conciencia empírica del cuerpo propio en el sentido de que tomamos conciencia de nuestra ubicación particular y contingente frente a un fenómeno determinado y mediante la reflexión podemos descubrir que solo porque nuestro cuerpo se halla en ese particular punto del espacio enjuiciamos tal objeto como sublime (en sentido subrepticio). Pero al mismo tiempo, se trata de una conciencia del cuerpo propio que se ubica en una dimensión trascendental y *a priori*, pues el análisis revela que la propia corporalidad constituye una condición subjetiva sin la cual ciertos modos de nuestra conciencia jamás podrían surgir.

Capítulo 7: Lo sublime dinámico y su vínculo con la ética kantiana durante el período crítico:

7.1. Introducción.

El objetivo medular de este capítulo es comprender el planteo kantiano acerca de lo sublime en sentido dinámico. Debido al íntimo vínculo entre esta modalidad de lo sublime y la ética, será preciso que reconstruyamos de manera parcial e introductoria algunos elementos de la teoría moral kantiana perteneciente al período crítico. Intentaremos señalar que al igual que en lo sublime matemático, lo sublime dinámico también supone una referencia necesaria a la propia corporalidad. Asimismo, dado el paralelismo entre lo sublime y la moral, esbozaremos una hipótesis en torno a la posibilidad de pensar el rol de la corporalidad en el marco de la teoría moral kantiana.

7.2. El tercer momento de lo sublime: la relación.

En los §§ 28 y 29 de la KU encontramos el tratamiento de lo sublime en sentido dinámico. Así como en lo sublime matemático la imaginación entablaba un estrecho vínculo con la idea de totalidad —y por tanto, con la razón teórica—, en lo sublime dinámico la imaginación desarrolla un vínculo explícito con la razón práctica. Debido a esta relación explícita entre la imaginación y la razón práctica, será preciso que elucidemos el complejo vínculo entre lo sublime y la moralidad. Se trata de una relación que ya aparecía anticipada en ciertos pasajes de lo sublime matemático, donde Kant afirma por ejemplo:

Aun una facultad que pueda pensar el infinito de la intuición suprasensible como dado (en su substrato inteligible) excede toda medida de la sensibilidad y es grande por sobre toda comparación, inclusive con la facultad de la estimación matemática; cierto es que no con propósito teórico, al efecto de la facultad de conocimiento, pero sí como ampliación del ánimo, que se siente capaz de transgredir las lindes de la sensibilidad con propósito distinto (el práctico). (KU, § 26, AA V: 255)

Es decir, la facultad suprasensible gracias a la cual somos capaces de pensar lo verdaderamente infinito excede toda medida de nuestra sensibilidad, aunque no con propósitos teóricos, sino con propósitos prácticos. En el marco de lo sublime matemático la imaginación supera sus propios límites y presenta *negativamente* la idea de totalidad de la razón (teórica). Ahora bien, esta presentación *negativa* de la infinitud —en la cual se demuestra que todo objeto natural es inadecuado en comparación con la infinitud pensada por nuestra razón— no implica un conocimiento de lo suprasensible, sino una suerte de tránsito desde lo sensible hacia lo suprasensible, cuyo propósito último es *práctico*, pues mediante este tránsito el sujeto toma conciencia de su capacidad para pensar una totalidad que no posee correlato alguno en el mundo fenoménico sino que supone una dimensión suprasensible en uno mismo. Esta dimensión posibilita no solo el pensamiento de la totalidad absoluta como una idea de la razón en sentido teórico, sino también la libertad en tanto capacidad para actuar con independencia de las determinaciones causales fenoménicas. Por tal motivo, Kant afirma que al enjuiciar un objeto como sublime, la imaginación se vincula con ideas indeterminadas de la razón “[...] para suscitar un temple del ánimo que sea conforme y compatible con aquél que provocaría el influjo de ideas determinadas (prácticas) en el sentimiento” (KU, § 26, AA V: 256).

Es decir, si bien en lo sublime matemático la ampliación de nuestra imaginación obedece a un llamado de la razón teórica, el propósito de esta ampliación no posee una finalidad cognitiva, sino una finalidad práctica. Es en el marco de lo sublime en sentido dinámico donde Kant nos explica con mayor detalle en qué consiste esta elevación del ánimo que genera en nosotros un temple compatible con aquél que generarían las ideas prácticas. A continuación intentaremos analizar en qué consiste esta relación entre la dimensión ética y estética en el marco de lo sublime dinámico.

Si bien Kant no lo señala explícitamente, se deduce por la estructura de la “Analítica de lo sublime” que el § 28 nos presenta el enjuiciamiento de lo sublime según la categoría de relación. Kant parece reflexionar en este párrafo de la KU en torno a la siguiente pregunta: ¿cuál es la relación entre el sujeto y la naturaleza que subyace al enjuiciamiento de esta última como sublime?

En primer lugar, encontramos las definiciones de “poderío” y “prepotencia” y una afirmación acerca del tipo de relación entre la naturaleza y el ser humano que se da en el marco de lo sublime dinámico:

Poderío [Macht] es una potencia que se sobrepone a grandes obstáculos. El mismo se denomina *prepotencia [Gewalt]* cuando también se sobrepone a la resistencia de aquello que ya tiene poderío. La naturaleza considerada en el juicio estético como poderío que no tiene prepotencia sobre nosotros, es *sublime dinámicamente*. (KU, § 28, AA V: 260)

Así pues, la relación entre el sujeto y la naturaleza que da lugar a lo sublime dinámico implica un vínculo entre dos poderíos —*i.e.* entre dos potencias capaces de sobreponerse a grandes obstáculos—. Ahora bien, la naturaleza no se debe sobreponer efectivamente a nosotros —no debe tener prepotencia—. Ella debe ser considerada como *inspiradora de temor*, lo cual no significa que todo objeto que nos cause temor sea juzgado sublime. Por tanto, el temor constituye una condición necesaria aunque no suficiente del sentimiento de lo sublime en sentido dinámico.

Que la naturaleza sea juzgada como *inspiradora de temor* significa que no debemos atemorizarnos de manera efectiva —dicho en otros términos, no debemos hallarnos en una situación real de peligro—. Esta condición es lo que algunos intérpretes han denominado *distancia estética*²⁷¹. Nos hallamos ante una de las condiciones que nos permite situar el análisis de lo sublime desde un punto de vista trascendental, pues de otro modo estaríamos condicionados por la *existencia efectiva* del objeto que llamamos sublime. Desde el punto de vista del juicio estético reflexionante puro sólo debemos considerar la mera relación entre una representación y nuestro estado de placer o displacer. En el siguiente pasaje Kant manifiesta su postura sobre esta cuestión:

Quien se atemoriza no puede juzgar sobre lo sublime de la naturaleza, como tampoco sobre lo bello el que está dominado por inclinación y apetito. Aquél rehuye la visión de un objeto que lo intimida; y es imposible hallar complacencia

²⁷¹ Cfr. Scheck, D. (2009: 61-103).

en un terror que fuera serio. De ahí que el agrado por la cesación de una penuria sea el *estar alegre*. Pero éste cuando es debido a la liberación de un peligro, es un estar alegre con la resolución de no exponerse nunca más a él; y ni siquiera se puede volver a pensar de grado en esa sensación ni mucho menos que hubiera de buscarse la oportunidad para ello. (KU, § 28, AA V: 261)

Queda así señalada una condición sin la cual sería imposible juzgar la naturaleza como sublime en sentido dinámico. Debemos considerarla como un posible objeto de temor, pero sin atemorizarnos efectivamente. Ante un peligro real sentiríamos meramente *terror*, sin que sea posible experimentar algún tipo de complacencia estética. Este terror no es sino la expresión de la autoconciencia acerca del peligro en el cual se halla nuestra propia vida. En caso de librarnos de tal peligro experimentaríamos una especie de alegría y la concomitante expectativa de no volver a repetir una experiencia de ese tipo.

Así como lo sublime matemático era ocasionado por la magnitud de la naturaleza, lo sublime en sentido dinámico presupone una contemplación del *poderío* de la naturaleza que no tiene *prepotencia* sobre nosotros. Los siguientes son ejemplos de la naturaleza como ocasión de lo sublime dinámico:

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 [...]. (KU, § 28, AA V: 261)

Este tipo de fenómenos naturales resultan más atractivos cuanto más terribles sean, bajo la condición de que nos hallemos seguros. Los llamamos sublimes porque permiten que descubramos en nosotros mismos una capacidad de resistencia de especie totalmente distinta a nuestra potencia física. Aquí nuestra dimensión sensible no fracasa frente a la inmensidad de la naturaleza, sino frente a su poderío, pues sabemos que podríamos ser destruidos por este tipo de fenómenos. Subyace una vez más —a modo de premisa tácita— una consideración de sí mismos como seres naturales que poseen un cuerpo, el cual se revela como vulnerable frente a la potencia

de la naturaleza. Es decir, al igual que en lo sublime matemático, lo sublime dinámico supone como una de sus condiciones el anclaje del sujeto a la propia corporalidad. El sujeto debe contemplar ciertos fenómenos de la naturaleza *como si* estuviera inmerso en ellos, para entonces descubrir que si bien la naturaleza podría mediante su poder devastador destruir nuestra existencia física, subsiste en nosotros un tipo de resistencia que excede el marco de nuestra sensibilidad. El siguiente pasaje permite vislumbrar la emergencia de esta dimensión suprasensible:

[...] lo irresistible de su poderío ciertamente nos da a conocer, considerados nosotros como seres naturales, nuestra impotencia física, pero al mismo tiempo nos descubre una potencia para juzgarnos independientemente de ella y una superioridad sobre la naturaleza, en la que se funda una conservación de sí de especie enteramente distinta de aquella combatida y puesta en peligro por la naturaleza fuera de nosotros [...] (KU § 28, AA V: 261).

Es decir, la naturaleza considerada como sublime en sentido dinámico se muestra como un poderío que revela nuestra finitud e impotencia física como seres naturales y al mismo tiempo permite que tomemos conciencia de nuestra superioridad racional sobre las fuerzas naturales²⁷². Por ello, Kant señala que “[...] la humanidad en nuestra persona permanece no rebajada, aunque tuviera el hombre que sucumbir a ese poder [...]” (KU § 28, AA V: 262). Nos encontramos aquí con una diferenciación entre las nociones de humanidad (*Menschheit*) y hombre o ser humano (*Mensch*). Consideramos que la idea de ser humano enfatiza el carácter psico-físico de cada individuo concreto, mientras que la noción de humanidad se vincula con ciertos caracteres espirituales y/o anímicos que pueden remitir a la dimensión moral o suprasensible de cada ser humano. Ahora bien, en la experiencia de lo sublime la *humanidad* subsiste aun si el hombre fracasa ante el gran poder de la naturaleza. Esta subsistencia de la humanidad, incluso bajo la hipótesis de que nuestra existencia física

²⁷² Podría agregarse un argumento análogo al que he esbozado en el análisis de lo sublime matemático. Es decir, si fuésemos del tamaño de un grano de arena, experimentaríamos lo sublime dinámico frente a eventos mucho menos poderosos o devastadores, que aquéllos frente a los cuales habitualmente sentimos lo sublime.

sea destruida es un motivo de placer estético puesto que descubrimos el carácter sublime de nuestra humanidad a pesar de las contingencias poco fortuitas que acontezcan en el plano de la sensibilidad. Una vez más, vemos que la consideración de sí mismos como seres físicos, y por tanto corporales, es un momento de displacer necesario que da lugar a la consideración de sí mismos como seres racionales y suprasensibles.

Al igual que en lo sublime matemático, lo sublime dinámico nos enseña que todo en la naturaleza —incluso nuestros *bienes, salud y vida* (KU, § 28, AA V: 262)— es pequeño en comparación con aquella dimensión suprasensible. Por tal motivo, lo verdaderamente sublime no es la naturaleza, sino la destinación de nuestro ánimo por sobre la naturaleza. Llamamos sublime al océano enfurecido, solo porque mediante su representación nuestra imaginación se eleva a la presentación de un caso en el cual nuestro ánimo hace sensible para sí mismo su destinación suprasensible.

Kant es consciente de la objeción que podría formularse a este planteo, a saber: dado que el peligro no es verdadero, tampoco es efectiva la sublimidad de nuestra potencia espiritual. La respuesta kantiana consiste en señalar lo siguiente: la verdadera sublimidad atañe solo a nuestra potencia espiritual, siendo el factor desencadenante (en este caso, la representación sensible) una mera ocasión a partir de la cual descubrimos nuestra capacidad de resistencia suprasensible. Por tanto, que el peligro no sea efectivo no afecta en absoluto la sublimidad de nuestro ánimo. De manera análoga, en el marco de lo sublime matemático encontramos que el objeto natural no es lo verdaderamente infinito, pero ello no afecta el descubrimiento de una facultad suprasensible en nosotros capaz de pensar la verdadera infinitud.

Una segunda objeción de la cual Kant se percata podría formularse en los siguientes términos: este principio —según el cual el fundamento último de lo sublime radica en el descubrimiento de una capacidad de resistencia suprasensible— parece ser trascendente a los juicios estéticos. Kant responde que este principio puede hallarse a la base de los enjuiciamientos más comunes, aunque no siempre seamos conscientes de él: “[...] ¿qué es lo que aun al salvaje le es objeto de la mayor admiración? Un hombre que no se atemoriza, que no elude, pues, el peligro, y que a la vez pone manos a la obra enérgicamente con plena deliberación” (KU, § 28, AA V: 262). Así pues, Kant parece estar reflexionando sobre lo siguiente: la sublimidad de

nuestro ánimo se descubre cuando reflexionamos sobre un objeto que coloca nuestra vida en una potencial situación de peligro sin que por ello nos atemorizamos, sino que descubrimos en nosotros una capacidad de resistencia que es causa de admiración — incluso si debemos perder la vida en ello—. El valor de la vida meramente biológica parece ser superado por el descubrimiento de una dimensión suprasensible que excede la existencia sensible arraigada al cuerpo propio. De allí, la valoración positiva que Kant efectúa sobre la guerra, la cual:

[...] cuando es conducida con orden y sagrado respeto de los derechos civiles, tiene en sí algo sublime, y al mismo tiempo vuelve tanto más sublime el modo de pensar del pueblo que de este modo la conduce, cuanto más numerosos fueron los peligros a que estuvo expuesto, habiendo podido mantenerse valerosamente firme frente a éstos [...] (KU, § 28, AA V: 263)

Debemos leer con cautela este pasaje, pues cuando Kant afirma que la guerra *tiene en sí algo sublime*, parece estar sosteniendo algo análogo a lo que nos decía cuando afirmaba que la consideración de nuestra vida *como si* estuviera en estado de peligro posee un rasgo de lo sublime. Tanto la guerra, como una catástrofe natural son representaciones a partir de las cuales podemos poner a prueba nuestro ánimo y descubrir algo más valioso y superior que nuestra existencia como seres sensibles. La guerra y un volcán solo son sublimes en sentido *subrepticio*, siendo lo verdaderamente sublime cierta disposición de nuestro ánimo mediante la cual podemos afrontar valerosamente aquellos obstáculos que incluso colocarían nuestra vida en situación de peligro. Una vez más, el enjuiciamiento de la guerra o de un volcán como sublimes requieren que no nos hallemos efectivamente en tales situaciones, pues en ese caso solo podríamos sentir terror y eventualmente alegría, en caso de superar las dificultades. El enjuiciamiento de lo sublime supone cierto estado de seguridad física, desde el cual podemos contemplar la superioridad que emerge en ciertas situaciones dentro del espíritu humano.

En el marco de estos análisis, Kant introduce algunos comentarios en torno a la distinción entre *religión* y *superstición*. La primera surge como resultado de un temple de ánimo tranquilo que permite reconocer en sí mismo una sublimidad adecuada a la

voluntad de un ser divino y de ese modo nos eleva respecto de nuestros temores ligados al ámbito de lo fenoménico. En cambio la segunda, es aquella que surge en ciertos pueblos que se atemorizan efectivamente ante la omnipotencia divina y ven en el poderío de la naturaleza una manifestación de la ira divina. Como resultado de estas creencias, tales pueblos adoptan un temple de ánimo emparentado con la sumisión, el abatimiento y el sentimiento de total impotencia, siendo incapaces de sentir la sublimidad en sí mismos. De estas actitudes solo puede surgir la superstición y no el sentimiento religioso que permite ver en nosotros mismos un ser sublime —análogo a la divinidad—. ²⁷³ Kant concluye del siguiente modo su análisis sobre el tercer momento de lo sublime (según la relación):

La sublimidad, por lo tanto, no está contenida en ninguna cosa de la naturaleza, sino solamente en nuestro ánimo, en la medida en que podemos llegar a ser conscientes de nuestra superioridad sobre la naturaleza en nosotros y, con ello, también sobre la naturaleza fuera de nosotros (en cuanto que en nosotros influye). Todo lo que despierta en nosotros este sentimiento, a lo cual pertenece el poderío de la naturaleza que desafía nuestras fuerzas, se llama entonces (aunque inapropiadamente) sublime; y solo bajo la suposición de esta idea en nosotros y en referencia a ella, somos capaces de arribar a la idea de la sublimidad de aquel ser que no solo nos infunde íntimo respeto por su poderío, del cual da pruebas en la naturaleza, sino, aun más, por la facultad que hay en nosotros para juzgar a esta sin temor y pensar nuestra destinación como sublime por encima de ella. (KU, § 28, AA V: 264)

Hemos citado este extenso pasaje, dado que aquí Kant sintetiza los resultados medulares acerca del análisis de lo sublime según la relación. La sublimidad no está en la naturaleza sino en nuestro ánimo, en la medida en que podemos tomar conciencia

²⁷³ A. Lazaroff sostiene que un rasgo que atraviesa el planteo crítico de lo sublime es su semejanza con el sentimiento religioso. El autor introduce el concepto de lo “numinoso” —mediante el cual se designaría el sentimiento no racional de la experiencia religiosa—. Tanto lo sublime como lo numinoso se caracterizarían por compartir estas características: a) presentan un carácter dual que oscila entre el temor y el placer; b) implican una emoción o movimiento del ánimo y c) son generados por objetos que presentan cierto “misterio”, implicando con ello una trascendencia respecto del plano sensible hacia lo suprasensible. No obstante, Lazaroff admite que en el planteo kantiano de lo sublime, el sentimiento religioso se explica en última instancia en términos de la ética racional, evitando se ese modo el “fanatismo”. Cfr. Lazaroff, A. (1980: 215-220).

de nuestra superioridad sobre la naturaleza. Es decir, se está pensando en una *relación* entre el sujeto juzgante y la naturaleza sensible, la cual puede remitir tanto a nuestra constitución fenoménica como a los objetos naturales que se nos presentan ya sea de manera real o imaginaria. En la medida en que el sujeto se *relaciona* con esta naturaleza —tanto interna, como externa— puede tomar conciencia de su propia sublimidad. Solo si tomamos como punto de partida esta relación entre nosotros y la naturaleza, podemos arribar a la idea de la sublimidad de un ser que infunde respeto por su poderío —*e.g.* Dios— así como a la idea de nuestra propia sublimidad por encima de la naturaleza. Debe recordarse que la naturaleza aquí mentada no debe poner en peligro de manera efectiva nuestra vida, pues en tal caso el juicio estético no sería posible, sino que nos detendríamos en el mero terror o bien en la alegría provocada por la superación de un peligro efectivo.

7.3. El cuarto momento de lo sublime: la modalidad.

En el § 29 de la KU Kant enfrenta una cuestión crucial en el tratamiento de lo sublime, a saber: la modalidad necesaria de estos juicios. Que los juicios sobre lo sublime sean necesarios significa que cuando emitimos un juicio de este tipo podemos pretender legítimamente que los demás estén de acuerdo con nuestro enjuiciamiento. Esto es así, puesto que a la base de lo sublime encontramos principios *a priori*, los cuales —como veremos a continuación provienen de nuestra razón—. ²⁷⁴

El temple del ánimo para el sentimiento de lo sublime requiere de una receptividad para las ideas, pues solo suponiendo las ideas de la razón, nuestra imaginación llega a su máximo, al intentar presentar a la naturaleza como esquema de las ideas. La imaginación se *amplía* en este intento por presentar de manera sensible las ideas, pues de otro modo solo se relacionaría con lo fenoménico sin pretensiones de tratar lo sensible como un esquema de lo suprasensible. Esta presuposición de ideas se entiende perfectamente si recordamos el planteo kantiano de lo sublime

²⁷⁴ Meredith ha sugerido que la pretensión de necesidad y universalidad en los juicios sobre lo sublime no se extiende a los objetos sensibles que subrepticamente son juzgados como sublimes, pues la habilidad para comprender una magnitud o resistir frente a ellos varía de un sujeto a otro. Por tal motivo, la necesidad y universalidad remite a la pretensión de experimentar eventualmente, en tanto seres humanos, el sentimiento de lo sublime. Cit. por Lazaroff, A. (1980: 207)

matemático, pues allí, la imaginación se esforzaba hasta su máximo a fin de presentar en un todo unitario dado la idea de totalidad o infinitud.

Sin embargo, en el marco del § 29 Kant señala que las ideas de las que nos está hablando son *ideas éticas*. ¿En qué sentido las ideas éticas llevan a la imaginación a su máximo? Si bien en el caso de lo sublime dinámico no es tan patente la presentación de los límites de la imaginación tal como eran puestos de relieve en el marco de lo sublime matemático, consideramos posible aventurar la siguiente hipótesis: incluso *imaginando* situaciones extremas en las cuales la vida propia es puesta en peligro, somos incapaces de presentar de manera directa e intuitiva aquella dimensión suprasensible que coincide con lo verdaderamente sublime. Sabemos que la idea ética por excelencia es la de *libertad*, mediante la cual descubrimos en nosotros mismos una capacidad de acción y de autodeterminación independiente de las determinaciones causales vigentes en el mundo fenoménico.²⁷⁵ Cuando la imaginación pretende presentar de un modo sensible la idea de libertad, lo hace imaginando el *poderío* de la propia existencia fenoménica enfrentada al *poderío* de la naturaleza. En este enfrentamiento entre dos poderíos, el carácter devastador de la naturaleza genera la ocasión para que la juzguemos como sublime en sentido dinámico. Ahora bien, la imaginación es llevada a sus límites puesto que incluso imaginando aquellos casos en los cuales la propia vida es representada *como si* estuviese en peligro, fracasa el intento de presentar sensiblemente aquello que remite a una capacidad de resistencia suprasensible. Esto es así puesto que la idea de libertad muestra una capacidad de subsistencia que supera el poderío fenoménico de sí mismo y de la naturaleza que enjuiciamos subrepticamente como sublime. Este fracaso de la imaginación, mostraría

²⁷⁵ Al comienzo del capítulo tercero de la GMS hallamos un contraste entre la libertad negativa y la libertad positiva. Mientras que la primera es aquella capacidad que tenemos para que nuestra voluntad sea eficiente con independencia de causas extrañas que la determinen (GMS, AA IV: 446), la libertad positiva remite a la capacidad que tenemos de instaurar un tipo de causalidad que difiere de la causalidad natural, de otro modo la idea misma de una voluntad libre sería un absurdo (GMS, AA IV: 446). Esta capacidad de instaurar un tipo de causalidad independiente de la que rige en el mundo fenoménico remite en última instancia al hecho de que poseemos una facultad que es independiente del mundo sensible, a saber: la razón. J. Uleman sostiene que no se trata de dos tipos de libertad, sino de dos aspectos de una misma cuestión. La libertad en sentido negativo subraya que no estamos determinados a perseguir los objetos de nuestras inclinaciones sensibles y puede ser el yo y no otra cosa aquello que determina la propia voluntad, señalando de ese modo una cuestión inevitable e ineliminable, a saber: debemos elegir. En contraste con ello, la libertad en sentido positivo subraya un aspecto que no es inevitable ni eliminable, pues la determinación de la voluntad a partir de la razón pura puede realizarse de manera exitosa así como también fracasar. Cfr. Uleman, J. (2010: 67 y ss.).

que —al igual que con la idea de totalidad— la naturaleza sensible siempre es inadecuada frente a lo verdaderamente sublime —que en este caso se identifica con nuestra capacidad para actuar moralmente—. Así pues, nuestra libertad se presenta como una potencia o como un poderío superior a cualquier capacidad de resistencia fenoménica. La imaginación es llevada hasta su máximo y presenta negativamente tanto las ideas de la razón teórica, como las de la razón práctica. No se trata tanto de subrayar la existencia de dos tipos de sublimidad, sino de dos puntos de vista que remiten a la misma facultad suprasensible en nosotros: la razón. En la medida en que esta razón es considerada desde el punto de vista teórico, nos hallamos ante lo sublime matemático. Y en tanto la razón es analizada desde el punto de vista práctico, nos hallamos ante lo sublime en sentido dinámico.

Como ya hemos anticipado, esta ampliación de la imaginación —tanto en el marco que se da a partir de lo sublime matemático, como en aquel que se genera en lo sublime dinámico— se dirige hacia un dominio práctico —y no hacia uno teórico—. Es decir, la ampliación de la imaginación no implica la ganancia de nuevos conocimientos, sino un trato con lo suprasensible que toma como punto de partida la naturaleza, pero se dirige hacia un dominio que excede el ámbito de lo sensible. Tal dominio es el de lo práctico.

Por un lado, observamos que la imaginación presupone una receptividad a las ideas, sin la cual ella no pretendería tratar a la naturaleza como un esquema de lo suprasensible. Por otro lado, la imaginación se amplía a sí misma para coincidir con el dominio de lo práctico —*i.e.* de las ideas morales—. Por tanto, la experiencia de lo sublime parece desarrollar un doble vínculo con las ideas morales, pues estas últimas son una condición para que se activen los mecanismos de la imaginación presentes en el sentimiento de lo sublime y al mismo tiempo constituyen el dominio hacia el cual la imaginación se amplía. Se trata de dos aspectos que solo pueden ser distinguidos en el análisis y no constituyen momentos temporales independientes. Es esta presuposición de la moralidad la que permite que en lugar del mero terror experimentemos lo sublime, pues:

[...] sin el desarrollo de ideas éticas, al hombre rústico le aparecerá como meramente aterrador aquello que, preparados por la cultura, llamamos

sublime. En las pruebas de la violencia de la naturaleza en su destrucción y en la gran medida de su poderío, ante el cual se desvanece el suyo hasta la nada, verá penuria, peligro y menesterosidad que circundarían al hombre que estuviera sujeto a él. (KU, § 29, AA V: 265)

Son las ideas éticas las que permiten superar el mero sentimiento de displacer — *i.e.* el terror— y posibilitan un *placer a través del displacer* al contemplar el poderío de la naturaleza y el desvanecimiento de nuestro *poderío* como seres fenoménicos —y por tanto, como sujetos corpóreos—. Es importante señalar que sin la consideración de la propia existencia que aparece a través de un cuerpo, no habría algo que deba ser superado gracias a la perspectiva que nos otorga el desarrollo de las ideas éticas. Si superamos un hipotético estado de mero terror, es porque suponemos tácitamente — al igual que en lo sublime matemático— la propia existencia corporal, que en este caso puede ser destruida por el poderío de la naturaleza.

Curiosamente, Kant se refiere a esta presuposición de las ideas morales, como un requerimiento de *cultura*. Lamentablemente, no ofrece en este contexto una explicación acerca de lo que debemos entender por tal término. Pareciera que es la *cultura* lo que permite que un sujeto sea apto para la recepción en su ánimo de ideas morales. Sin cultura, el ser humano se encontraría aferrado a su existencia meramente fenoménica, sin llegar a tomar conciencia de aquella dimensión suprasensible que habita en él mismo.²⁷⁶ A esto Kant agrega que no debemos suponer que el requisito de la *cultura* implique una introducción meramente convencional de lo sublime en la sociedad²⁷⁷. Por el contrario, lo sublime tiene su fundamento en una naturaleza

²⁷⁶ En el § 83 de la KU Kant afirma lo siguiente: “La producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por consiguiente, en su libertad), es la *cultura*. Así, pues, solo la cultura puede ser el fin último que se tenga razón en atribuirle a la naturaleza en vista del género humano (y no su propia felicidad en la tierra [...])” (KU, § 83, AA V: 431). Inmediatamente, Kant agrega que no toda cultura es suficiente para este fin último de la naturaleza, pues si bien la *cultura de la habilidad* es la principal condición subjetiva para fomentar los fines en general, ella es insuficiente para coadyuvar a la voluntad en la determinación y elección de los fines. Por este motivo, Kant introduce la noción de “cultura de la disciplina”, la cual consiste en la liberación del despotismo de los deseos y de nuestro apego a ciertas cosas naturales a fin de evitar que este último se constituya en una suerte de atadura que nos impide elegir por nosotros mismos (cfr. KU § 83, AA V: 431-432).

²⁷⁷ P. Giordanetti subraya que en la “Análisis de lo sublime” el término *Kultur* posee un significado moral, señalando de ese modo que a diferencia de lo bello no es necesaria aquí ninguna deducción, pues la exposición misma de lo sublime ya es su propia deducción en la medida en que esta última coincide con los principios universales y necesarios de la moral. Cfr. Giordanetti, P. (2005: 205). Teniendo en cuenta este carácter coextensivo entre “cultura” y “moralidad”, considero que la idea del

humana que puede serle atribuida a cada cual, a saber: “[...] en la disposición para el sentimiento relativo a las ideas (prácticas), es decir, para el sentimiento moral” (KU, § 29, AA V: 265).

Ahora bien, dado que la necesidad del juicio sobre lo sublime presupone el sentimiento moral, surge el interrogante acerca de la dependencia o independencia de lo sublime respecto de la moral. ¿Implica este vínculo una suerte de subsunción de lo sublime a la moralidad? ¿Cómo se explica la autonomía del juicio estético sobre lo sublime dada esta referencia a la moralidad? Este problema nos conduce a elucidar alguna interpretación en torno al complejo vínculo entre lo sublime y la moralidad en el marco del criticismo kantiano.

7.4. El vínculo entre lo sublime y la moralidad.

El vínculo entre lo sublime y la moralidad ha sido objeto de una amplia disputa en el marco de los estudios kantianos. Una serie de autores parece subrayar la dependencia que lo sublime tiene respecto de la moralidad, señalando incluso que lo sublime es una especie de juicio moral disfrazado —con lo cual tienden a negar la autonomía estética del juicio sobre lo sublime—²⁷⁸. Otra línea de intérpretes se orienta a defender la tesis según la cual si bien es innegable el íntimo vínculo entre lo sublime y la ética, nos hallamos ante un juicio estético que conserva su autonomía y es irreducible a la esfera ética²⁷⁹. Intentaremos señalar los motivos por los cuales consideramos que lo sublime es un juicio estético que debe ser considerado como perteneciente a la esfera estética, aun cuando guarda un íntimo vínculo con la moralidad.

hombre rústico sin cultura es una mera hipótesis que funciona al modo de una ficción argumentativa, pues en el marco teórico constituido por la ética kantiana durante el período crítico parece ser imposible la afirmación de un ser humano sin conciencia moral.

²⁷⁸ A modo de ejemplo cfr. Schaper, E. (1992); Crowther, P. (1989); Budd, M. (1998); Mc Closkey, M. (1987).

²⁷⁹ Algunos autores que asumen explícitamente esta línea de lectura son: Lyotard, F. (1991); Elliot, R. (2006); Goodreau, J. (1998). Cabe destacar la interpretación de D. Scheck, quien subraya que la teoría kantiana de lo sublime involucra una suerte de “giro ético” que implica un quiebre respecto de otros tratamientos previos sobre lo sublime —como el que podría hallarse por ejemplo en Burke— pero comparte con estos tratamientos previos la tesis según la cual el sujeto debe situarse en posición de *observador*, es decir, no debe estar involucrado de manera real y efectiva, pues de ser así no se experimentaría lo sublime sino meramente el terror. En la lectura efectuada por Scheck, es esta posición de *observador* lo que destaca el rasgo estético de nuestra experiencia de lo sublime. Cfr. Scheck, D. (2012: 31-71).

En primer término, consideramos que si bien es cierto que lo sublime supone un sujeto moral ya constituido, ello no significa una reducción del enjuiciamiento estético de lo sublime al enjuiciamiento propio de la moral. La moralidad implica la posibilidad de determinar la voluntad a partir de un principio *a priori* que emana de la razón práctica pura²⁸⁰. Por el contrario, en el enjuiciamiento de lo sublime no nos hallamos ante una determinación *a priori* de la voluntad, sino que se trata de una mera contemplación de la naturaleza gracias a la cual arribamos a la conciencia de nuestra capacidad para exceder los límites fenoménicos a través de la razón práctica. Así pues, mientras que la teoría de lo sublime remite a un enjuiciamiento que subrepticamente se dirige a la naturaleza para luego arribar a la toma de conciencia de nuestra dimensión suprasensible, los juicios morales implican una determinación de nuestra voluntad —incluso en detrimento de nuestras inclinaciones sensibles—. El hecho de que no podamos prescindir del momento *subrepticio* en los juicios acerca de lo sublime subraya esta distinción. Es decir, en la experiencia de lo sublime nos dirigimos a la naturaleza con la pretensión de presentar lo suprasensible en un fenómeno natural —como ya hemos visto, este intento está destinado al fracaso—. Por el contrario, en la moralidad no nos dirigimos a la naturaleza como un posible esquema de lo suprasensible, sino que nos encontramos ante el mandato que emana de nuestra razón y determina inmediatamente nuestra voluntad a través de una ley constrictiva. Si bien esta ley moral no es siempre observada por nuestras decisiones, el mandato de la razón subsiste como algo inevitable que subraya nuestra racionalidad aun si nuestra voluntad se encuentra orientada hacia el cumplimiento de intereses egoístas.

²⁸⁰ En rigor, lo que se determina a través de la ley moral es una máxima de acción y no un caso concreto. R. Sullivan sostiene que no debemos confundir las máximas generales de acción o reglas con decisiones acerca de cómo actuar en un caso concreto. Cfr. Sullivan, R. (1994: 36-43). La siguiente proposición es un ejemplo de máxima o regla: “no se debe mentir”, mientras que la proposición “debo consumir menos carne si quiero estar saludable” es un ejemplo de determinación de la acción en un caso concreto. Lo que el imperativo categórico debe poner a prueba son máximas generales, las cuales pueden razonablemente aspirar a convertirse en reglas universales. Por el contrario, la determinación de un acto concreto y particular como el que se expresa mediante la proposición “debo consumir menos carne si quiero estar saludable” no puede aspirar de manera razonable a convertirse en una regla universal, pues podemos concebir casos de sujetos que deben aumentar su ingesta de carnes a fin de estar saludables. Nos hallamos pues ante dos tipos de deliberaciones que no deben ser confundidas. Mientras que en el primer caso nos encontramos ante la formulación de principios morales que tienen la forma del imperativo categórico, en el segundo caso nos situamos ante una determinación subjetiva de la voluntad, mediante la cual podemos determinar cómo actuar aquí y ahora. Sobre el tratamiento kantiano de la determinación subjetiva de la voluntad en la *Fundamentación* cfr. GMS, AA IV: 389, 404.

En segundo término, podemos señalar —como un aspecto que se desprende del anterior— que el carácter propiamente estético de lo sublime se destaca a partir de los ejemplos que Kant mismo brinda: el océano enfurecido, rocas que penden amenazantes, tormentas, etc. Si bien estos fenómenos no son lo verdaderamente sublime, sino tan solo una subrepción inevitable de nuestra facultad de juzgar estética, nos hallamos ante un pasaje a través de la naturaleza que no tiene lugar en el marco de la moralidad. Según Kant el sentimiento de respeto es aquel efecto que la ley moral posee sobre nuestra sensibilidad, implicando por un lado un sentimiento doloroso que se opone a nuestras inclinaciones sensibles y por otro lado, un sentimiento positivo que se refleja en sus efectos morales. El sentimiento de respeto tiene como objeto la ley moral y como Kant mismo señala, solo podemos experimentar respeto ante una persona en la medida en que ésta es mediante sus acciones un ejemplo de la ley moral. Pero ante la naturaleza no podemos experimentar ni siquiera de manera subreptica aquello que denominamos *sentimiento de respeto*.²⁸¹ Por un lado, la

²⁸¹ El valor moral de una acción no radica en el propósito que por medio de ella se busca, sino en el *principio del querer o principio de la voluntad*, prescindiendo así de los efectos de la acción. De esta manera, Kant traza una distinción entre el principio *a priori* formal de la voluntad —el único que puede otorgarle un valor moral— y el resorte *a posteriori* material, del cual debemos prescindir a fin de que la voluntad tenga un contenido moral. De esto se sigue que “[...] *el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*. Por el objeto, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo, sí, tener *inclinación*, mas *nunca respeto* [...]” (GMS, AA IV: 400). Aquello que es un objeto del *respeto* (*Achtung*) es el fundamento de nuestra voluntad y no un simple efecto de ella. Este fundamento que determina la voluntad es desde un punto de vista objetivo la ley y desde el punto de vista subjetivo es “[...] el respeto puro hacia esa ley práctica, y, por tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones” (GMS, AA IV: 400-401). Vemos así que Kant introduce el concepto de respeto con la finalidad de dar cuenta del aspecto meramente subjetivo de la moralidad y no su fundamentación objetiva. Es decir, podríamos preguntarnos: ¿por qué la máxima de actuar por deber, incluso violentando nuestras inclinaciones sensibles, es algo por lo cual nos sentimos interesados? Para responder a esa pregunta Kant introduce la noción de respeto. De este modo, queda subrayado que la fuerza motivacional última para la realización de la moralidad no se halla en la satisfacción de los deseos e inclinaciones individuales sino únicamente en el respeto que sentimos ante la ley moral. Sobre esta cuestión cfr. Sullivan, R. (1994: 32) y Wood, A. (1999: 43). Reconocemos la ley moral a través de un sentimiento de respeto, el cual significa la autoconciencia de la subordinación inmediata de nuestra voluntad a la ley, sin que se tomen en cuenta otros influjos. El respeto debe ser considerado como el efecto que la ley tiene en nosotros, pero nunca como la causa de tal ley. Así pues, mediante este efecto de la ley sobre nosotros que denominamos respeto, nos representamos un valor supremo que menoscaba el amor a sí mismo²⁸¹. Sobre esta cuestión cfr. Wood, A. (2009: 46) Respecto del rol que cumple el sentimiento moral —que Kant denomina “respeto” (*Achtung*)— en el marco de la teoría moral kantiana es necesario hacer algunas observaciones a fin de evitar una interpretación sesgada. Algunos autores han visto en la introducción de este concepto un elemento molesto y misterioso que socavaría el intento por explicar la moralidad a partir de principios racionales puros, con independencia de cualquier otro influjo. Algunos ejemplos de esta línea interpretativa pueden hallarse en: Nagel, T. (1970: 11); Timmons, M. (1985: 377-398) y Bond, E. (1983: 11). Contra esta posible interpretación debe subrayarse que el sentimiento de respeto no es un impedimento para explicar la moralidad a partir de principios puramente racionales. En lugar de ello, puede afirmarse que se trata del modo en que

naturaleza es un objeto que subrepticamente puede ser enjuiciada como sublime; por otro, ella no puede ser objeto del sentimiento de respeto, pues este último es un sentimiento que solo podemos experimentar ante la ley moral²⁸². De esta manera, dado que el sentimiento de lo sublime toma por objeto subrepticio la naturaleza fenoménica, ello permite distinguirlo de la moralidad —única ante la cual es posible experimentar el sentimiento de respeto—.

En tercer término, podemos realizar una comparación entre el modo de operar de la facultad de juzgar implicado en el uso de la razón práctica pura y aquél que está supuesto en los juicios estéticos acerca de lo sublime. La facultad de juzgar práctica pura debe subsumir el objeto de nuestra voluntad bajo una ley que emana de nuestra razón pura *a priori*. Dicho en otros términos, el problema que enfrenta la facultad de juzgar es el siguiente:

[...] para saber si un caso posible para nosotros en la sensibilidad, se halla o no bajo la regla, se necesita facultad de juzgar práctica, mediante la cual, lo que en

nosotros —los humanos— experimentamos la ley moral, pues mediante el respeto nos hallamos ante el efecto que la moralidad posee sobre el sujeto. Por un lado, encontramos un efecto meramente negativo que se contrapone a nuestras inclinaciones egoístas. Por otro lado, hallamos un efecto positivo: el sentimiento moral de respeto ante nuestra propia racionalidad capaz de legislar con independencia de las cadenas causales fenoménicas. En ese sentido, es correcta la observación efectuada por S. Sytsma, quien sostiene que el respeto no es un mediador intermediario entre la ley moral y la determinación de la voluntad —como si en un primer momento la ley moral fuese causa del respeto y posteriormente el respeto fuese causa de la determinación de la voluntad— lo cual sería contradictorio con la tesis kantiana que afirma la determinación inmediata de la voluntad a partir de la ley. En lugar de ello, Sytsma sostiene que el respeto debe ser comprendido como una descripción fenomenológica del modo en que somos afectados por la ley moral, siendo de ese modo los sentimientos de dolor y de respeto dos caras de una misma cuestión: el efecto *a priori* y necesario que la ley moral posee sobre nosotros. Cfr. Sytsma, S. (1993: 117-122).

²⁸² Ahora bien, dado que el *objeto* ante el cual sentimos respeto es en última instancia la ley moral, Kant afirma que solo podemos sentir respeto ante personas —pues son éstas las únicas que pueden actuar *por deber*—: “El respeto se dirige siempre a personas, nunca a cosas. Las últimas pueden despertar en nosotros inclinación y aun cariño si son animales (por ejemplo, perros, caballos, etc), o también temor, como el mar, un volcán, un animal de presa, pero nunca respeto. Algo que se aproxima ya más a este sentimiento, es la admiración, y ésta, como afecto, puede ser inspirada también por cosas, por ejemplo, las montañas que se elevan hasta el cielo, la magnitud, multitud y amplitud de los cuerpos celestes, la fuerza y velocidad de no pocos animales, etc. Pero todo esto no es respeto. Una persona puede ser también para mí objeto de amor, temor o admiración, y hasta de asombro sin que por esto sea objeto de respeto. Su carácter chistoso, su ánimo y fuerza, su poder que le dé el rango que tenga entre otros, pueden inspirarme las mismas sensaciones, pero siempre falta aun el íntimo respeto hacia él”. (KpV, AA V: 76). Así pues, el único fenómeno ante el cual podemos sentir respeto es la persona. Y ello, solo en la medida en que ésta sea considerada como un ejemplo de la ley moral. Ningún otro fenómeno de la naturaleza, así como tampoco algún aspecto que se considere de una persona, tal como su carácter, su fuerza o su poder pueden ser objetos que despierten en nosotros el sentimiento de respeto.

términos generales (*in abstracto*) se dijo en la regla, se aplica *in concreto* a una acción. (KpV, AA V: 67)

El problema de la facultad de juzgar práctica es pues el de exponer *in concreto* una ley moral que tiene su origen en la razón pura y no es más que una expresión de una idea suprasensible. A diferencia de lo que ocurría con los conceptos puros del entendimiento, aquí el problema no se puede resolver mediante un esquematismo trascendental que permita mediar entre la intuición pura y el concepto puro del entendimiento. Ello es así, puesto que la ley de la razón no puede tener un uso teórico, es decir, una aplicación a intuiciones sensibles. Esto nos permite anticipar que los esquemas trascendentales como un producto de la imaginación trascendental no podrán servir de auxilio a fin de exponer *in concreto* la ley moral. El siguiente pasaje resulta clave para comprender lo característico del operar de la razón práctica pura y su vínculo con la sensibilidad:

[...] la ley moral no tiene otra facultad de conocimiento que proporcione su aplicación a objetos de la naturaleza sino el entendimiento (no la imaginación), que puede poner como base de una idea de la razón, no un esquema de la sensibilidad, sino una ley, pero tal que pueda exponerse *in concreto* en objetos de los sentidos, o sea una ley natural, pero solo su forma, como ley con vistas a la facultad de juzgar, que por lo tanto, podemos denominar el tipo de la ley moral. (KpV, AA V: 69)

Vemos en este pasaje que la facultad mediadora entre la ley moral y el objeto de nuestra voluntad es el entendimiento. Es esta facultad la que nos ofrece la forma de una ley y permite que estemos en condiciones de formular la siguiente regla “[...] pregúntate si la acción que te propones, si sucediera según una ley de la naturaleza de la cual tu fueras parte, podrías considerarla como posible mediante tu voluntad” (KpV, AA V: 69). Es decir, si la máxima de nuestra acción no resiste la prueba de poder ser considerada bajo la forma de una ley natural, entonces debemos admitir que es moralmente imposible. Vemos así, que en la facultad de juzgar práctica pura no interviene en modo alguno la imaginación. En lugar de ello, debemos considerar la

forma de las leyes naturales que nos proporciona el entendimiento y preguntarnos si la máxima de nuestra acción podría adquirir la validez de una ley universal. En contraste con ello, sabemos que en el enjuiciamiento estético de lo sublime, la imaginación desempeña un rol fundamental, ya sea en el caso de lo sublime matemático, así como también en el caso de lo sublime dinámico. En ambos casos, la imaginación fracasa al intentar presentar de manera sensible las ideas de la razón teórica y de la razón práctica, al mismo tiempo que se amplía a sí misma hacia el dominio de lo práctico. Este operar de la imaginación no desempeña ningún rol en la facultad de juzgar práctica pura, señalándonos de ese modo que se trata de enjuiciamientos que no pueden ser identificados ni superpuestos de ningún modo.

En cuarto lugar, podemos analizar aquellos rasgos a partir de los cuales lo sublime parece superponerse con la moralidad²⁸³. Kant sostiene en la KU que lo verdaderamente sublime no es la naturaleza, sino lo suprasensible en nosotros mismos. Es decir, nuestra capacidad para comportarnos como seres racionales y por tanto, morales. Por su parte, los escritos que hemos revisado sobre la ética en el período crítico coinciden en este punto con el planteo de la “Análítica de lo sublime” al señalar que:

[...] nos representamos cierta sublimidad y *dignidad* en aquella persona que cumple con todos sus deberes. Pues no hay en ella, sin duda, sublimidad alguna en cuanto que está *sometida* a la ley moral; pero sí la hay en cuanto que es ella al mismo tiempo *legisladora* y solo por esto está sometida a la ley. [...] (GMS, AA IV: 440)

Así pues, tanto desde el punto de vista de la moralidad como del enjuiciamiento estético se señala que lo verdaderamente sublime reside en la capacidad que tenemos para someternos a la ley moral que nosotros mismos hemos dictado, es decir, en

²⁸³ En relación con este punto, A. Lazaroff ha señalado tres aspectos que desglosan la similaridad entre el sentimiento de lo sublime y el sentimiento de respeto: 1) ambos implican un aspecto negativo en relación a nuestra sensibilidad y otro positivo respecto a nuestra dimensión suprasensible; 2) se trata de sentimientos que en sentido estricto solo se aplican a personas y no a cosas; 3) involucran una tensión entre la razón y la sensibilidad, motivo por el cual suponen seres racionales finitos, siendo así imposible que estos sentimientos sean experimentados por inteligencias puras. Cfr. Lazaroff, A. (1980: 212).

nuestra capacidad para comportarnos moralmente²⁸⁴. Sin embargo, ello no significa que lo sublime pueda ser explicado exclusivamente en términos de la moral. En lugar de ello, creemos que lo sublime es la experiencia estética que podemos tener de nuestra propia moralidad. Es decir, al enjuiciar estéticamente la ley moral, debemos enjuiciarla como algo elevado que se halla por fuera de los límites de la sensibilidad y por ello implica un sentimiento de respeto. De la misma manera que lo sublime es un placer a través del displacer, la ley moral es sublime e implica un sentimiento de respeto que es negativo en relación con la sensibilidad y positivo si tomamos en cuenta sus efectos morales. En suma, que la ley moral sea el objeto verdadero de

²⁸⁴ Cabe destacar la interpretación de M. Nahm, quien sostiene que la teoría kantiana de lo sublime en la KU arroja luz sobre el verdadero objeto del juicio ético. El autor traza una analogía según la cual así como lo verdaderamente sublime no es un objeto fenoménico sino nuestra dimensión suprasensible, el objeto del enjuiciamiento ético no puede ser jamás una acción concreta —acerca de la cual jamás podremos saber si es producto de nuestra obediencia a la ley moral u obedece a tendencias egoístas— sino la dignidad humana. Cfr. Nahm, M. (1956/57: 502-524). Por su parte, O. Sensen reconstruye la concepción kantiana sobre la dignidad humana señalando que se trata de un valor que adquiere distintas características según el contexto en el cual dicho término aparece dentro del *corpus* kantiano. El autor señala que uno de esos marcos está dado por la concepción de la dignidad como un valor estoico y sublime que implica la elevación espiritual de algo sobre todo lo demás. En ese sentido, la dignidad sería algo absolutamente grande —o grande sin comparación—. Cfr. Sensen, O. (2009: 309-331). En el siguiente pasaje Kant se refiere a la dignidad en términos que nos recuerdan la formulación de lo sublime: “aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*, en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad” (GMS, AA IV: 432). De este modo, Kant traza un contraste entre los seres humanos como personas y las meras cosas. Mientras que las primeras poseen un valor absoluto indeclinable, las segundas presentan un valor siempre relativo. Según R. Sullivan, Kant recibe de la tradición cristiana esta noción según la cual una persona posee un valor intrínseco (a diferencia de las meras cosas). Este valor absoluto sería reformulado en el marco de la moral basada en la razón mediante la introducción expresiones como “fin en sí mismo” (GMS, AA IV: 428). Cfr. Sullivan, R. (1994: 68-69). Ahora bien, la propia voluntad —en la medida en que obra bajo la condición de una legislación universal— es aquello ante lo cual sentimos respeto y al mismo tiempo es el fundamento de la dignidad que descubrimos en la propia humanidad. Podemos constituirnos como seres dignos solo en la medida en que somos capaces de legislar universalmente y de someternos a la ley que nosotros mismos dictamos. A. Wood sostiene que si bien la dignidad humana posee un valor incondicional, ello no implica de manera necesaria que toda vida humana en tanto tal posea un valor sagrado, pues es posible pensar en vidas humanas carentes de personalidad en sentido estricto —tales como sujetos que han perdido la conciencia, niños que aun no se han constituido como agentes racionales y responsables de sus propias acciones o decisiones e incluso fetos o embriones—. A partir de este planteo, el autor traza la distinción entre “personas en sentido estricto” y “personas en sentido extendido”, siendo estas últimas aquellas que necesitan de la guía y el cuidado por parte de personas en sentido estricto. Así pues, debemos considerar a los niños, sujetos que han perdido la conciencia y a los fetos como personas en sentido extendido que tienen, por ejemplo, el mismo “derecho a la vida” que las personas en sentido estricto. Sin embargo, al analizar el problema particular de la vida intrauterina este intérprete sostiene que en aquellos casos en los cuales el derecho a la vida de las personas en sentido extendido implica una actitud invasiva o coercitiva que no respeta la dignidad de las personas en sentido estricto es moralmente aceptable el aborto. El autor admite que existen ciertos pasajes en los cuales Kant parece afirmar la personalidad de los embriones y los fetos, pero señala que independientemente de estas afirmaciones aisladas, una interpretación global y coherente de los principios que subyacen a la ética kantiana legitiman el derecho al aborto en aquellos casos en que la dignidad de la madre se ve afectada. Cfr. Wood, A. (2008: 87-101).

nuestro enjuiciamiento sobre lo sublime no significa que lo sublime se diluya en la esfera de la moral. Por el contrario, necesitamos un sujeto moral ya constituido sin el cual la experiencia de lo sublime no sería posible. Caso contrario experimentaríamos meramente terror ante ciertos fenómenos naturales. Asimismo, lo sublime al tener como objeto último la moralidad, puede ser un incentivo para el desarrollo de la misma, pues gracias a esta experiencia estética frente a la naturaleza podemos tomar conciencia de lo suprasensible que habita en nuestro ánimo —i.e. la capacidad para determinar nuestra voluntad a partir de la ley moral, incluso en contra de nuestra sensibilidad—²⁸⁵.

Por último, cabe destacar un aspecto que es crucial para nuestra investigación. *Tanto lo sublime como la moralidad suponen un ser humano cuya voluntad no es santa, lo cual significa que se trata de un ente que está condicionado por móviles sensibles que en última instancia remiten a la propia finitud que entra en tensión con la tendencia hacia lo suprasensible.*²⁸⁶ Es decir, tanto el juicio estético de lo sublime, como

²⁸⁵ Resulta interesante una observación efectuada por J. Goodreau, quien sostiene que el sentimiento de lo sublime es incluso una puerta de acceso más *inmediato* a lo suprasensible que aquella que se constituye mediante el sentimiento de respeto tal como es formulado en los escritos kantianos referidos explícitamente a la ética. El autor sugiere que lo sublime constituye de ese modo una motivación moral subjetiva más efectiva que aquella que experimentamos mediante el sentimiento de respeto ante la ley moral. Ello sería así en la medida en que lo sublime a diferencia del sentimiento moral de respeto no presupone una toma de conciencia racional de la ley moral en tanto tal. Cfr. Goodreau, J. (1998: 149). Probablemente, lo que el autor tiene en mente es que en el caso del sentimiento de respeto debemos ser conscientes de manera explícita de la ley moral, mientras que en el sentimiento de lo sublime sentimos placer ante ideas *indeterminadas* de la razón práctica. De ese modo, la experiencia de lo sublime constituiría un móvil subjetivo más “accesible” que el sentimiento de respeto, puesto que no presupone una reflexión explícita sobre la ley moral aun cuando supone esta última de manera indeterminada como su objeto temático.

²⁸⁶ Dado que nuestra voluntad no coincide necesariamente con los mandatos de la razón, “[...] las acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad, en conformidad con las leyes objetivas, llámase *constricción* [...]” (GMS, AA IV: 413). Así pues, el principio objetivo de la razón es constrictivo para nuestra voluntad, lo cual permite que llamemos a este principio *mandato de la razón* y que a la fórmula del mandato la denominemos *imperativo*. Este último se expresa mediante la fórmula “debe ser”, indicando así la relación entre una ley de la razón y una voluntad que no coincide necesariamente con ella. Kant traza un contraste entre la voluntad santa o divina y la voluntad humana, señalando que solo para la última tiene sentido el deber y la constricción: “Una voluntad perfectamente buena hallaríase pues, igualmente bajo leyes objetivas (del bien); pero no podría representarse como constreñida por ellas a las acciones conformes a la ley, porque por sí misma, según su constitución subjetiva, podría ser determinada por la sola representación del bien. De aquí que para la voluntad *divina* y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el <debe ser> no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley. Por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; verbigracia, de la voluntad humana” (GMS, AA IV: 414) En este pasaje Kant afirma explícitamente que el carácter constrictivo del imperativo sólo tiene sentido en relación con la voluntad

los juicios morales, suponen una naturaleza humana que no solo es nouménica, sino que también es fenoménica. Esta naturaleza fenoménica es la que implica en el caso de la moralidad un sentimiento de respeto que es negativo en relación con nuestras inclinaciones sensibles; y en el caso de la experiencia de lo sublime implica un placer que solo es posible a través del displacer, es decir, un placer que solo es posible si tomamos en cuenta la finitud de nuestra existencia y el displacer que ello implica. Ahora bien, en el caso de lo sublime (ya sea en sentido matemático o dinámico) hemos visto que la consideración de la propia finitud posee como correlato o contrapartida el reconocimiento de la propia corporalidad. Se abre aquí un interrogante acerca de esta cuestión en el marco de la teoría moral kantiana. El íntimo paralelismo entre lo sublime y la moral nos incita a formular la hipótesis según la cual el reconocimiento de la propia naturaleza fenoménica en el marco de la moralidad implica una referencia necesaria al carácter corpóreo del sujeto que experimenta la ley moral a través del sentimiento de respeto. Ello sería así en la medida en que este sentimiento es negativo respecto de las inclinaciones sensibles ligadas al placer y al agrado. Pareciera pues, que si experimentamos la ley necesariamente de manera constrictiva, ello es así puesto que nuestra voluntad no coincide de manera inmediata con la ley de la razón debido a la existencia de tendencias egoístas entre las cuales podemos mencionar aquellas que se hallan ligadas al mero placer sensible que Kant denomina “agrado”. Dado que parece imposible concebir este tipo de placeres en un ser carente de existencia corpórea, creemos que es una hipótesis viable aquella que afirma el reconocimiento de la propia corporalidad como una contrapartida de la naturaleza fenoménica y de la finitud involucradas en el planteo kantiano en torno a la moral. Sin embargo, se trata de una hipótesis cuya corroboración exigiría un análisis más detenido de la filosofía práctica kantiana que el que aquí hemos desarrollado.

humana, la cual dado que no es una voluntad santa o perfectamente buena —como podría serlo la voluntad divina— no coincide necesariamente con las leyes objetivas provenientes de la razón. Dado que en el ser humano la ley moral se impone como imperativo, como obligación y deber, podemos afirmar que poseemos una voluntad pura pero no santa. Ello es así puesto que somos seres afectados por necesidades y móviles sensibles. Por contraste, la voluntad santa es un prototipo, una idea a la cual aspiran los seres racionales finitos y hace presente la ley moral pura (cfr. KpV, AA V: 32).

7.5. Resumen de lo expuesto.

En el marco de lo sublime dinámico, la imaginación establece explícitamente un vínculo con la razón práctica, lo cual nos condujo a efectuar una elucidación acerca del vínculo entre lo sublime y la moralidad. Ya en el marco de lo sublime matemático, la capacidad para pensar lo infinito ponía de manifiesto un tránsito desde el plano sensible hacia el suprasensible, tránsito en el cual nuestro ánimo se ampliaba con propósitos prácticos. Sin embargo, es en el contexto de lo sublime dinámico donde la relación entre lo sublime y la moralidad adquiere un protagonismo explícito.

El § 28 nos presenta un análisis de lo sublime según el momento de la relación. La naturaleza debe presentarse de un modo tal que sea juzgada como inspiradora de temor, sin que ello implique un peligro efectivo. Así como lo sublime matemático es ocasionado por la magnitud de la naturaleza, lo sublime dinámico supone un *poderío* de la naturaleza que no tiene *prepotencia* sobre nosotros. Nuestra dimensión sensible fracasa frente a este poderío sin prepotencia, puesto que sabemos que podríamos ser destruidos si el peligro fuese real. Subyace aquí, una vez más, una conciencia implícita acerca de la vulnerabilidad de nuestra existencia sensible —y corpórea— frente a ciertos fenómenos naturales. Este momento de displacer es complementado con la conciencia de una capacidad de resistencia que excede nuestras capacidades sensibles. Comienza a emerger de este modo una referencia a nuestra dimensión suprasensible. La representación sensible ligada a un sentimiento displacentero es una mera ocasión a partir de la cual podemos acceder al sentimiento de sublimidad ligado a la destinación suprasensible del propio ánimo.

En el § 29 Kant analiza lo sublime según el momento de la modalidad. Allí se señala que estos juicios pueden aspirar con *necesidad* a la aprobación por parte de otros sujetos. Sin embargo, este carácter necesario de los juicios sobre lo sublime supone una condición, a saber: la receptividad del ánimo a las ideas prácticas, sin las cuales sentiríamos meramente terror frente a los fenómenos que despiertan en nosotros el sentimiento de lo sublime. Solo si suponemos las ideas en nuestro ánimo, la imaginación alcanza su máximo al intentar presentar lo sensible como un esquema de las ideas. Kant sugiere con esto que lo sensible es una suerte de presentación — aunque inadecuada— de lo suprasensible. En el marco de lo sublime dinámico, cuando la imaginación pretende presentar de manera sensible la idea de libertad, lo hace

imaginando el *poderío* de la propia existencia fenoménica enfrentada al *poderío* de la naturaleza. En este enfrentamiento entre dos poderíos, el carácter devastador de la naturaleza da lugar a la ocasión para que la juzguemos como sublime en sentido dinámico. Sin embargo, la imaginación fracasa al intentar presentar la idea de *libertad* de manera positiva en el mundo fenoménico, pues todo lo fenoménico —ya sea en nosotros o fuera de nosotros— posee una capacidad de resistencia que es ínfima en comparación con el poderío de aquella dimensión suprasensible que se identifica con la idea de libertad. Este fracaso de la imaginación puede ser comprendido si recordamos el carácter siempre relativo de los fenómenos naturales tal como fueron presentados en el marco de lo sublime matemático. Es decir, así como siempre es posible hallar un objeto sensible más grande, también es posible encontrar un objeto sensible más poderoso. De ese modo, aquel objeto que es juzgado como sublime en sentido dinámico se desvanece frente a la contemplación de otro fenómeno que se presenta con mayor fuerza. Dado que este camino puede proseguir al infinito, debemos aceptar que todo poderío de la naturaleza es pequeño en comparación con el poderío suprasensible que remite nuestra dimensión suprasensible. La imaginación es llevada hasta su máximo y presenta de ese modo, negativamente, tanto las ideas de la razón teórica, como las de la razón práctica. Se trata de dos puntos de vista que remiten a la misma facultad suprasensible en nosotros: la razón.

La ampliación de la imaginación no implica la ganancia de nuevos conocimientos, sino un trato con lo suprasensible que toma como punto de partida la naturaleza, pero se dirige hacia un dominio que excede el ámbito de lo sensible. Tal dominio es el de lo práctico. La experiencia de lo sublime parece desarrollar un doble vínculo con las ideas morales, pues estas últimas son una condición para que se activen los mecanismos de la imaginación presentes en el sentimiento de lo sublime y al mismo tiempo constituyen el dominio hacia el cual la imaginación se amplía. Se trata de dos aspectos que solo pueden ser distinguidos en el análisis y no constituyen momentos temporales independientes. Es importante señalar que sin la consideración de la propia existencia que aparece a través de un cuerpo, no habría algo que deba ser superado gracias a la perspectiva que nos otorga el desarrollo de las ideas éticas. Al igual que en nuestro análisis de lo sublime matemático, podemos señalar en el caso de lo sublime dinámico que si bien tomamos como punto de partida un aparecer empírico

del cuerpo que efectivamente tenemos, en última instancia el argumento supone la afirmación de un modo de existencia corporal, siendo indiferente que el cuerpo presente ciertas características empíricas en lugar de otras. Es decir, al igual que en lo sublime matemático, lo sublime dinámico supone la superación de un modo de existencia meramente corporal, poniendo de relieve que el cuerpo propio es una condición de posibilidad de lo sublime²⁸⁷.

Ahora bien: ¿cómo se explica la autonomía del juicio estético sobre lo sublime? En primer término, consideramos que si bien es cierto que lo sublime supone un sujeto moral ya constituido, ello no significa una reducción del enjuiciamiento estético de lo sublime al enjuiciamiento propio de la moral. En la experiencia de lo sublime nos dirigimos a la naturaleza, con la pretensión de presentar lo suprasensible en un fenómeno natural. Por el contrario, en la moralidad nos hallamos ante el mandato que emana de nuestra razón y determina nuestra voluntad a través de una ley constrictiva. En segundo lugar, mientras que la naturaleza es un objeto que subrepticamente puede ser enjuiciada como sublime, la misma no puede ser objeto del sentimiento de respeto, pues este es un sentimiento que solo podemos experimentar ante la ley moral. En tercer término, podemos realizar una comparación entre el modo de operar de la facultad de juzgar de la razón práctica pura y la facultad de juzgar en los juicios estéticos acerca de lo sublime. La facultad de juzgar práctica pura debe subsumir el objeto de nuestra voluntad bajo una ley que emana de nuestra razón pura *a priori*. El problema de la facultad de juzgar práctica es pues el de exponer *in concreto* una ley moral que tiene su origen en la razón pura y no es más que una expresión de una idea suprasensible. A diferencia de lo que ocurría con los conceptos puros del entendimiento, aquí no podemos recurrir a una suerte de esquematismo trascendental que permita mediar entre la intuición pura y el concepto puro del entendimiento. Ello es así, puesto que la ley de la razón no puede tener un uso teórico, es decir, una aplicación a intuiciones sensibles. En lugar de ello, debemos considerar la forma de las leyes naturales que nos proporciona el entendimiento y preguntarnos si la máxima de nuestra acción podría adquirir la validez de una ley universal. En

²⁸⁷ Briele Olaf ha sugerido que el problema de la finitud (que constituye uno de los trasfondos esenciales de la "Analítica de lo sublime") involucra una referencia a la propia muerte, pues en última instancia es la conciencia de la propia finitud lo que estaría condicionando el sentimiento de lo sublime. Cfr. Olaf, B. (1996: 325-347).

contraste con ello, sabemos que en el enjuiciamiento estético de lo sublime, la imaginación desempeña un rol fundamental, ya sea en el caso de lo sublime matemático, así como también en el caso de lo sublime dinámico. En cuarto lugar, podemos señalar aquellos rasgos a partir de los cuales lo sublime parece superponerse con la moralidad. Tanto desde el punto de vista de la moralidad como del enjuiciamiento estético se señala que lo verdaderamente sublime reside en la capacidad que tenemos para someternos a la ley moral. Sin embargo, ello no significa que lo sublime pueda ser explicado exclusivamente en términos de la moral. En lugar de ello, creemos que lo sublime es la experiencia estética que podemos tener de nuestra propia moralidad. Es decir, al enjuiciar estéticamente la ley moral, debemos enjuiciarla como algo elevado que se halla por fuera de los límites de la sensibilidad y por ello implica un sentimiento de respeto. En suma, que la ley moral sea el objeto verdadero de nuestro enjuiciamiento sobre lo sublime no significa que lo sublime se diluya en la esfera de la moral. Por el contrario, necesitamos un sujeto moral ya constituido sin el cual la experiencia de lo sublime no sería posible. Asimismo, lo sublime al tener como objeto último la moralidad, puede ser un incentivo para el desarrollo de la misma, pues gracias a esta experiencia estética frente a la naturaleza, podemos tomar conciencia de lo suprasensible que habita en nuestro ánimo —*i.e.* la capacidad para determinar nuestra voluntad a partir de la ley moral, incluso en contra de nuestra sensibilidad—. Por último, cabe destacar que tanto lo sublime como la moralidad suponen un ser humano cuya voluntad no es santa, lo cual significa que se trata de un ente que está condicionado por móviles sensibles que en última instancia remiten a la propia finitud que entra en tensión con la tendencia hacia lo suprasensible. Es decir, tanto el juicio estético de lo sublime, como los juicios morales, suponen una naturaleza humana que no solo es nouménica, sino que también es fenoménica. Hemos señalado que en el caso de lo sublime, la propia naturaleza sensible es el correlato del reconocimiento de la propia corporalidad. Si bien mediante la experiencia de lo sublime se ponen de relieve aspectos empíricos del cuerpo que efectivamente poseemos, el argumento solo requiere que seamos poseedores de un cuerpo sensible, siendo indistinto que éste tenga ciertas características empíricas en lugar de otras. De este modo, la experiencia de lo sublime —ya sea en su vertiente matemática o dinámica— supone de manera necesaria un modo de existencia corporal

de la propia subjetividad. Finalmente, hemos esbozado la hipótesis según la cual también sería posible afirmar el reconocimiento de la propia corporalidad como un correlato de aquella naturaleza finita y sensible que nos hace experimentar la ley moral de manera constrictiva. Sin embargo, esta última cuestión solamente la mencionamos como una hipótesis que podría ser indagada en futuras investigaciones.

Capítulo 8: La mediación necesaria del cuerpo propio en la concepción de lo sublime como una *crítica del sentimiento espiritual*.

8.1. La distinción entre Geist y Gemüt en el marco del juicio estético reflexionante.

En la “Primera Introducción” a la KU el sentimiento estético de lo sublime es determinado de manera explícita como una “[...] crítica del sentimiento del espiritual [...]” (AA XX: 250)²⁸⁸. Sin embargo, en la “Analítica de lo sublime” la referencia explícita al espíritu (*Geist*) es sumamente escasa. En lugar de ello, encontramos una referencia recurrente al término *Gemüt*, expresión que suele ser traducida por “mente” o “ánimo” (términos que nosotros utilizaremos de manera indistinta)²⁸⁹. Lejos de establecer una equivalencia entre el espíritu (*Geist*) y la mente (*Gemüt*), debemos recordar que Kant mismo establece una distinción entre ambos conceptos. Por un lado, en el §49 de la KU se señala que: “Espíritu [*Geist*] en acepción estética, significa el principio vivificante en el ánimo [*Gemüt*]” (AA V: 313). Otro pasaje que se halla en la misma dirección puede ser encontrado en la *Antropología en sentido pragmático* (Anth.), pues allí: “El principio de la mente [*Gemüt*] que vivifica mediante *ideas* se llama *espíritu* [*Geist*]” (Anth., §71, AA VII: 246). Por otro lado, para aproximarnos al concepto de mente en el pensamiento de Kant es ilustrativo el siguiente pasaje de la “Primera Introducción” a la KU: “Podemos reducir todas las facultades del ánimo humano [*Vermögen des menschlichen Gemüths*], sin excepción a estas tres: la *facultad de conocimiento*, el *sentimiento de placer y displacer* y la *facultad de desear*” (AA XX: 205-206). De allí, que sea legítimo pensar la mente como la capacidad del ser humano para conocer, actuar y sentir placer o displacer, ya que éstas son las tres facultades

²⁸⁸ Hemos analizado parcialmente la “Primera introducción” a la KU en el Capítulo 5 del presente trabajo.

²⁸⁹ V. Rohden analiza las dificultades que presenta el término *Gemüt* al ser traducido a diferentes lenguas modernas. El autor subraya que se trata de un vocablo vinculado a los términos latinos *animus* (ánimo) y *mens* (mente). Kant mismo habría trazado dicha correspondencia en distintos pasajes del *Opus Postumum* (cfr. AA XX: 112 y 484). Rohden destaca que tanto en portugués, español e italiano es posible encontrar términos diferenciados que corresponden a los términos latinos recién mencionados, lo cual no sucede en la lengua inglesa, donde solo se cuenta con el término *mind*. En francés la situación es mucho más problemática puesto que en esta lengua no solo no se puede distinguir *animus* de *mens*, sino que al traducir *Gemüt* por *esprit*, el término *Geist* es traducido por *âme*, generando de ese modo una suerte de confusión entre *Gemüt* (ánimo, mente), *Geist* (espíritu) y *Seele* (alma). Cfr. Rohden, V. (1993: 62)

que la componen. Ahora sabemos, a partir de los pasajes antes citados, que la mente humana no se identifica con el espíritu, sino que éste último es su principio vivificante a través de ideas. Tanto el pasaje que hemos citado de la *Antropología* como el correspondiente al § 49 de la KU permiten inferir que las ideas que aquí están en juego son aquellas que Kant denomina “ideas estéticas”²⁹⁰. En el §49 de la KU encontramos la siguiente definición:

[...] bajo idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún *concepto*, a la cual en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible. Fácilmente se ve que es ella la pareja (*pendant*) de una *idea de la razón*, que inversamente es un concepto al que no puede serle adecuada ninguna *intuición* (representación de la imaginación). (KU, § 49, AA V: 314)

Así como las ideas de la razón son conceptos para los cuales ninguna intuición sensible es adecuada, las ideas estéticas también ponen de relieve una inadecuación entre lo inteligible y lo sensible. Pero aquí el orden está invertido, pues las ideas estéticas son representaciones sensibles que ningún concepto determinado puede expresar adecuadamente. Esta suerte de excedencia de lo sensible es subrayada nuevamente en el marco de la “Dialéctica de la facultad de juzgar estética”, donde la idea estética es definida como una “[...] representación *inexponible* de la imaginación [...]” (KU, § 57, AA V: 342). Ahora bien, Kant subraya dos motivos por los cuales podemos llamar *ideas* a estas representaciones de la imaginación. Por un lado, tienden hacia algo que se halla por fuera de los límites de la experiencia, de modo tal que intentan presentar sensiblemente un concepto de la razón. Hablamos aquí de un *intento*, puesto que en rigor las ideas estéticas no pueden subsumirse bajo aquellos

²⁹⁰ En el pasaje que hemos citado de la KU queda señalado que debemos considerar el espíritu en acepción estética. Por el contexto, se deduce que el espíritu es el principio que vivifica nuestro ánimo a través de ideas estéticas. Sin embargo, el pasaje de la *Antropología* no es tan claro al respecto, pero en el contexto de este pasaje se señala que el espíritu es el principio para crear ideas e imprimir mediante ellas *originalidad de pensamiento* en una obra artística a fin de que está no sea un producto de la *imitación*, lo cual nos permitiría afirmar que lo que aquí está en juego no es cualquier tipo de ideas sino aquellas que Kant denomina “ideas estéticas”.

conceptos de la razón que solo son expresados de manera inadecuada²⁹¹. Por otro lado, son *ideas* puesto que ningún concepto puede expresar de manera adecuada estas intuiciones sensibles. (cfr. KU § 49, AA V: 314). Si bien Kant afirma que el arte poético es el medio en el cual estas ideas se muestran en toda su medida (cfr. KU § 49, AA V: 314), creemos que ello no implica que solo podamos vivificar nuestro ánimo a través de la poesía, pues bastaría con que una representación sensible sea dada y reelaboremos dicho material a fin de crear una nueva naturaleza con vistas a sentir aquella dimensión que supera la naturaleza meramente fenoménica y remite en última instancia a nuestra libertad. En ese sentido, podemos conjeturar que la experiencia de lo sublime implica una vivificación del ánimo a través de ideas estéticas, en la medida en que un material sensible nos es dado, pero éste excede los límites de la experiencia y remite en última instancia a una nueva naturaleza (no fenoménica): aquella vinculada con nuestra libertad. Asimismo, las intuiciones sensibles que ocasionan lo sublime, en la medida en que sugieren las nociones de ilimitación o de poderío parecen remitirnos a un modo de conciencia intuitiva que no puede ser expresada adecuadamente por ningún concepto determinado. Esta incapacidad de aprehender conceptualmente una intuición que es ocasión del juicio sobre lo sublime parece quedar ejemplificada en el siguiente pasaje de la “Analítica de lo sublime”:

[...] el océano hay que poder hallarlo sublime, como hacen los poetas, simplemente por lo que enseña al parecer visual acaso, cuando es contemplado en reposo, como un claro espejo de agua al que solo el cielo limita y, en cambio, cuando está agitado como un abismo que amenaza engullirlo todo. (KU § 29, Observaciones generales, AA V: 270)

En suma, creemos que en la experiencia de lo sublime la mente es vivificada por el espíritu a través de ideas estéticas, puesto que la naturaleza que es representada subrepticamente como sublime excede los límites de cualquier concepto determinado y en lugar de una representación de objeto, nos hallamos ante una representación intuitiva que *da ocasión a mucho pensar*, remitiendo de ese modo a una nueva

²⁹¹ Sobre esta cuestión cfr. Lütke, R. (1984: 72) y Jáuregui, C. (2010: 254).

naturaleza —la propia de nuestra libertad— que excede el plano de los fenómenos constituidos gracias a la intervención de conceptos determinados.²⁹²

8.2. Las fuerzas vitales y el vínculo entre *Lebensgefühl* y *Geistesgefühl*;

Para comprender la complejidad propia del enfoque crítico sobre el sentimiento de lo sublime debemos analizar la relación entre las nociones de sentimiento espiritual (*Geistesgefühl*) y sentimiento de vida (*Lebensgefühl*). Ya en el § 1 de la KU encontramos una referencia al sentimiento de vida. Allí, Kant señala que a diferencia de los juicios de conocimiento, en los cuales las representaciones son referidas al objeto con fines de conocimiento, en los juicios estéticos las representaciones se refieren al sentimiento vital (*Lebensgefühl*) del sujeto, bajo el nombre de placer y displacer²⁹³. Es decir, cuando decimos que un objeto es bello o sublime referimos la representación a nuestro sentimiento vital, y de ese modo, nuestro ánimo toma conciencia de su propio estado. En el enjuiciamiento acerca de lo sublime, el sujeto experimenta un estado en el cual su ánimo se siente vivificado. Esta vivificación, efectuada por el principio espiritual —a través de ideas estéticas sobre nuestra mente— señala la superioridad de cierto temple anímico frente a las limitaciones del mundo fenoménico que se constituye de manera conceptual y determinada.

Ahora bien, resulta significativo el hecho de que Kant llegue al espíritu de manera mediata, es decir, a través del análisis del temple anímico o estado mental. Ello se debe a que se trata de un juicio estético, y en tanto tal, debe tomar como punto

²⁹² Acerca del vínculo entre lo sublime y las ideas estéticas cabe destacar la lectura de R. Makkreel, quien traza un vínculo significativo entre dichas nociones al señalar que existe un paralelismo entre lo sublime y las ideas estéticas, afirmando que en ambos casos nos hallamos con una riqueza excesiva de contenido intuitivo que no puede ser expresada conceptualmente. Makkreel sugiere que las ideas estéticas del genio son sublimes en su *contenido* y bellas en cuanto a su *forma*. Cfr. Makkreel, R. (1998: 615-629).

²⁹³ Seguimos en este punto la interpretación de J. Zammito, quien señala el papel de la corporalidad en los juicios sobre lo sublime al subrayar que, por un lado, en el § 1 de la KU, se dice que en los juicios estéticos las representaciones son referidas al sujeto y a su “sentimiento de vida” (*Lebensgefühl*) bajo el nombre de sentimientos de placer y displacer, y por otro lado, en las “Observaciones generales” presentes en el § 29 de la KU encontramos la siguiente afirmación: “La vida sin el sentimiento del órgano corporal, es solo conciencia de su existencia, más no un sentimiento de bienestar o malestar”. Es decir, el placer y el displacer solo son posibles en tanto somos conscientes de nuestro cuerpo. Sin embargo, Zammito señala que lo sublime no es meramente un sentimiento de vida (*Lebensgefühl*) sino un sentimiento del espíritu (*Geistesgefühl*), ya que eleva al hombre por encima de sí mismo y de su dependencia del mundo sensible. Cfr. Zammito, J. (1992: 294).

de partida el sentimiento de placer o displacer que experimenta nuestro ánimo o mente frente a ciertas representaciones. Solo estos sentimientos permitirán arribar, en este contexto, a la idea del espíritu como principio distintivo que eleva la mente por encima de las limitaciones fenoménicas. Dicho en otros términos, al tomar conciencia de su propio estado, la mente descubre el principio espiritual subyacente sin el cual no tendría lugar tal estado de vivificación. Esto es así, puesto que sin la intervención del espíritu y concomitantemente, de las ideas estéticas, el océano enfurecido sería representado como un mero objeto empírico y no como una presentación indirecta e inadecuada de lo suprasensible.

Mientras que en el caso de lo bello hay de manera directa un sentimiento de promoción de la vida, en lo sublime nos encontramos con “[...] el sentimiento de un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales [*Lebenskräfte*] y de una tanto más fuerte efusión de esas inmediatamente consecutiva [...]” (KU, § 23, AA V: 245). El impedimento de las fuerzas vitales es el que se experimenta, en el caso de lo sublime matemático, como displacer a través de los límites de la imaginación en su intento por efectuar la *comprehensión estética* y en lo sublime dinámico mediante la consideración de nosotros mismos como seres fenoménicos que pueden sucumbir ante el poderío de la naturaleza. La fuerte efusión inmediatamente consecutiva de las fuerzas vitales se identifica con el reconocimiento de la dimensión suprasensible, es decir, del principio espiritual que vivifica nuestra mente a través de ideas. Así pues, nos encontramos con un aspecto del sentimiento de vida que se superpone con el sentimiento del espíritu. Esta superposición es un rasgo definitorio de lo sublime kantiano, pues se trata de un sentimiento estético en el cual el sujeto siente su espíritu, solo gracias a la toma de conciencia que efectúa la mente acerca de su propio estado. Esta toma de conciencia no es sino la consideración del sentimiento de vida correspondiente que acompaña al placer o al displacer. Si la mente no fuese consciente de su sentimiento vital, jamás podría alcanzar una conciencia del sentimiento del espíritu que está supuesto en tal estado mental o anímico. Ahora bien, la toma de conciencia efectuada por la mente humana sobre su propio sentimiento vital implica necesariamente la consideración de sí misma como un conjunto de facultades arraigadas a un cuerpo²⁹⁴. Que lo sublime

²⁹⁴ Fiona Hughes sugiere que el sentimiento de vida (*Lebensgefühl*) es la conciencia reflexiva de nuestra manera afectiva de relacionarnos con las cosas en el mundo. Es decir, al ser conscientes de nuestro

sea un placer que solo es posible a través del displacer tiene como contrapartida, que el ánimo solo se sienta a sí mismo gracias a los límites impuestos por la propia existencia corporal. El siguiente pasaje de la KU establece esta relación entre el ánimo (o mente) y el propio cuerpo:

[...] todas las representaciones en nosotros [...] pueden ser ligadas subjetivamente con deleite [*Vergnügen*] o dolor [*Schmerz*], por imperceptibles que ambos sean (porque [tales representaciones] afectan en conjunto al sentimiento de la vida y ninguna de ellas, en la medida en que es modificación del sujeto, puede ser indiferente), y que aun, como afirmaba Epicuro, *deleite* y *dolor* son al fin y al cabo, corpóreos, aunque se inicien en la imaginación o en representaciones del entendimiento; y es que la vida, sin el sentimiento del órgano corporal, es solo conciencia de su existencia, mas no un sentimiento de bienestar o malestar, esto es de promoción o impedimento de las fuerzas vitales; porque el ánimo es por sí solo enteramente vida (es el principio vital mismo), y los impedimentos y favorecimientos tienen que buscarse fuera de él mas en el propio hombre y, por tanto, en el vínculo con su cuerpo. (KU, § 29, Observaciones Generales, AA V: 277-278)

Es decir, toda representación —sea cual fuere su origen— afecta al sujeto y puede ser ligada con deleite [*Vergnügen*] o dolor [*Schmerz*]. Estamos aquí en el plano de la psicología empírica, en el cual deleite y dolor se explican en términos corporales y privados²⁹⁵. Asombrosamente, Kant agrega en el pasaje recién citado que el ánimo es por sí solo la vida o el principio vital mismo y los impedimentos o la promoción de este principio vital tienen que ser buscados en el propio hombre, es decir, en el vínculo que establece el ánimo con su cuerpo. ¿Qué significa que el ánimo, considerado en sí mismo, se identifique con la vida? En la introducción a la *Metafísica de las costumbres* hallamos la siguiente definición del concepto de vida: “La facultad de un ser de actuar

sentimiento acerca de algo somos simultáneamente conscientes de nuestra respuesta a esa cosa del mundo. Según Hughes el sentimiento de vida debe ser comprendido como la conciencia de nuestra relación afectiva con las cosas del mundo, implicando la conciencia reflexiva de la propia mente encarnada, la cual toma conciencia de su propio ser sensible (corpóreo). Cfr. Hughes, F. (2010: 30)

²⁹⁵ Kant señala explícitamente que su interlocutor principal es Edmund Burke, quien en una influyente obra sobre estética publicada en 1757 habría intentado explicar los sentimientos de lo bello y lo sublime a partir de cierta exposición fisiológica. Véase: Burke, Edmund (1987).

según sus representaciones se llama vida” (MS, AA VI: 211). De este modo, si leemos la KU a la luz de lo que Kant expresa unos años más tarde en la *Metafísica de las costumbres* en torno al concepto de vida, podríamos afirmar que el ánimo (en tanto vida o principio vital) es la capacidad de un agente para actuar conforme a sus representaciones —según los fines que él mismo se propone—. El concepto kantiano de *Gemüt* se identificaría así con la capacidad que tiene todo ser humano de actuar según sus representaciones, pero en sí mismo no nos dice nada acerca de los impedimentos o favorecimientos de la vida, los cuales deberán ser buscados en el vínculo que la mente establece con el cuerpo.

Si recordamos que al comienzo de la “Análítica de lo sublime” Kant afirmaba que el sentimiento de lo sublime es provocado por el sentimiento de un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales y de una efusión consecutiva, entonces debemos admitir que este impedimento y el consecutivo favorecimiento de las fuerzas vitales —característico del sentimiento de lo sublime— debe ser buscado en el hombre concreto, en el vínculo con su cuerpo. Situados en este punto, surgen las siguientes preguntas: ¿En qué sentido el impedimento y el favorecimiento de las fuerzas vitales, es decir, el displacer y el placer propios de lo sublime se explican en virtud del vínculo que la mente establece con el propio cuerpo? Y por otro lado: ¿De qué manera dicho vínculo entre la mente y la corporalidad es compatible con la pretensión de universalidad propia de los juicios acerca de lo sublime, sin caer en una explicación meramente fisiológica? Para responder a la primera pregunta consideramos necesario una somera revisión de algunos pasajes de la *Antropología en sentido pragmático*.

8.3. El vínculo entre la mente y el cuerpo en el marco de la Antropología en sentido pragmático.

En el § 15 de esta obra se define a la sensibilidad como aquella facultad de conocer cuyas representaciones entran en la intuición. Esta facultad es dividida en dos partes: por un lado, el sentido en tanto facultad de la intuición en presencia del objeto, por otro, la imaginación o facultad de la intuición en ausencia del objeto. En el mismo texto encontramos una división tripartita de los sentidos (cfr. AA VII: 153). En primer lugar, los sentidos externos; en segundo término, el sentido interno (*sensus internus*); y finalmente, el sentido interior (*sensus interior*). Los sentidos externos son aquellos

mediante los cuales el cuerpo humano es afectado por cuerpos externos. Kant está pensando aquí en los sentidos del tacto, el oído, la vista, el gusto y el olfato. Por otro lado, se sostiene que el sentido interno es aquél mediante el cual somos afectados por nuestra mente. Finalmente, el planteo de la *Antropología* sostiene que el sentido interno (*sensus internus*) debe ser distinguido del sentido interior (*sensus interior*). Mientras que el primero de éstos es una facultad de percibir intuiciones empíricas, el segundo se refiere a las representaciones mediante las cuales el sujeto toma conciencia de su propio estado y es determinado a mantenerlas o apartarlas de él, sintiendo respectivamente placer o displacer. Podríamos decir que mientras el sentido interno (*sensus internus*) remite a un modo de conciencia cognitiva, el sentido interior (*sensus interior*) se halla vinculado a una conciencia que podríamos denominar “estética”, en el sentido de que solo se consideran las representaciones en virtud del placer o displacer que generen en el sujeto.

El segundo punto que nos interesa revisar de la *Antropología* se refiere al modo en que es concebida la sensación corporal (*Körperempfindung*). Kant señala al inicio del § 16 que los sentidos de la sensación corporal se dividen en: sensación vital (*sensus vagus*) y sensación orgánica (*sensus fixus*). La sensación vital (*sensus vagus*) es aquella en la cual se ve afectado el sistema entero de nervios, ejemplos de esta sensación pueden ser el frío y el calor. En un primer momento, podríamos suponer que se trata de una sensación reservada únicamente a las afecciones provenientes de cuerpos externos. Sin embargo, Kant señala que también pertenecen a la sensación vital aquellas sensaciones de frío y calor que son suscitadas por la mente (*Gemüt*), así pues:

La sensación de *calor* y de *frío*, incluso aquella excitada por la mente (p. ej. por la esperanza o el temor que crecen rápidamente) pertenece al *sentido* vital. El *estremecimiento* que le sobreviene al ser humano con la mera representación de lo sublime, y el *pavor* con el que los cuentos de viejas hacen que los niños vayan a la cama al anochecer, son de esta última especie; penetran en el cuerpo en la medida en que haya vida en él. (Anth. § 16, AA VII: 154)

Este pasaje nos permite comprender que la sensación vital (*sensus vagus*) —en tanto modo de sensación corporal— no solo puede ser el efecto de cuerpos externos, sino también la afección de la mente sobre el cuerpo propio. Lo que está aquí en juego

es el oscuro concepto de sensación corporal (*Körperempfindung*), pues esta última puede ser ocasionada tanto por la afección proveniente de cuerpos externos, como por la afección proveniente de nuestra propia mente. Es decir, el cuerpo humano puede ser afectado tanto por cuerpos externos, en cuyo caso deberíamos hablar del sentido externo, así como también por el propio ánimo, en cuyo caso ya estamos en el plano del sentido interior (*sensus interior*), pues las representaciones que afectan al cuerpo, generando distintos sentimientos vinculados al placer y al displacer, son consideradas en sentido estético y no con pretensiones cognitivas. Dado que lo afectado es el propio cuerpo, estamos habilitados para hablar de sensación corporal, tanto en uno como en otro modo de afección. Por tanto, cuando experimentamos una sensación que implica nuestro cuerpo como un todo, debemos hablar de sensación vital (*sensus vagus*), la cual puede ser provocada por cosas externas, así como también por el propio ánimo, incluyendo en este último la posible representación de lo sublime.

Hemos visto que en la *Antropología* la representación de lo sublime aparece ligada a un estremecimiento que penetra el cuerpo, de modo análogo al pavor que generan en los niños los cuentos de terror. Ahora bien, este tipo de ejemplos solo permite explicar la disminución de las fuerzas vitales, es decir, el displacer. Recordemos que nos hemos embarcado en estas reflexiones propias de la *Antropología* con el objetivo de responder a la siguiente pregunta: ¿en qué sentido el impedimento y el favorecimiento de las fuerzas vitales presentes en lo sublime deben ser buscados en el vínculo que la mente establece con el cuerpo? Señalemos una vez más que según Kant:

[...] el ánimo es por sí solo enteramente vida (es el principio vital mismo), y los impedimentos y favorecimientos tienen que buscarse fuera de él mas en el propio hombre y, por tanto, en el vínculo con su cuerpo [...] (KU, § 29 Observaciones Generales, AA V: 278)

Es decir, el vínculo de la mente con su cuerpo debe ser capaz de explicar no solo los impedimentos, sino también los favorecimientos de la fuerza vital, y de ese modo, se podría dar cuenta no solo del displacer, sino también del momento de placer propio de lo sublime. El sentimiento de displacer y de disminución de las fuerzas vitales será revertido en el caso de lo sublime solo mediante la toma de conciencia de

la dimensión suprasensible, con lo cual hay una fuerte efusión de las fuerzas vitales que supera el plano de la vida meramente sensible e incorpora la dimensión espiritual o suprasensible. Sin embargo, recurrir al espíritu a fin de explicar el placer propio de lo sublime no resuelve nuestro interrogante pendiente, a saber: ¿por qué la mente debe estar en vínculo con su cuerpo a fin de explicar el placer estético de lo sublime? Consideramos que la respuesta a este cuestionamiento se halla una vez más en el análisis de ciertos pasajes presentes en la *Antropología*. En el § 60 de esta obra, Kant comienza señalando que deleite y dolor no son contradictorios, sino contrarios:

Deleite [Vergnügen] es un placer [Lust] por medio del sentido; y lo que a éste le da placer se llama agradable [angenehm]. Dolor [Schmerz] es el displacer [Unlust] por medio del sentido; y lo que lo produce es desagradable [unangenehm]. – No se oponen como adquisición y carencia (+ y 0), sino como adquisición y pérdida (+ y -), es decir, uno no se opone al otro meramente como lo contradictorio (contradictorie s. logice oppositum) sino también como lo contrario (contrarie s. realiter oppositum). (Anth. § 60, AA VII: 230)

Así pues, parece quedar establecida una línea de continuidad entre lo agradable (*angenehm*) y lo desagradable (*unangenehm*), es decir, entre lo que fomenta y lo que impide las fuerzas vitales desde un punto de vista meramente empírico. Resulta interesante en este punto, una breve observación efectuada por Kant sobre el carácter negativo del deleite:

Ahora bien, se plantea la cuestión de si [es] la conciencia de *abandonar* el estado presente, o la perspectiva de *ingresar* en un estado futuro, [lo que] despierta en nosotros la sensación de deleite. En el primer caso, el deleite no es nada más que la supresión de un dolor, y algo negativo; en el segundo sería anticipo de una sensación de agrado, y por consiguiente, aumento del estado de placer, y por tanto, algo positivo. Pero se puede adivinar ya de antemano que solo lo primero tendrá lugar; pues el tiempo nos arrastra del estado presente al futuro (y no a la inversa); y el que nos veamos obligados, primeramente, a salir del estado presente, sin que esté determinado en *cuál* otro estado entraremos, sino solamente que es otro estado, solo eso puede ser la causa del sentimiento agradable. (Anth. § 60, AA VII: 231)

Es decir, el mero hecho de abandonar un estado presente que es desagradable genera el sentimiento de deleite o de promoción de las fuerzas vitales. Se trata de una noción meramente negativa de deleite, pues ella se define como la negación o el abandono de un estado doloroso o desagradable. Ahora bien, el punto de partida en el análisis de las fuerzas vitales debe ser el dolor, es decir, originariamente somos conscientes de un impedimento de nuestras fuerzas vitales, siendo el deleite únicamente la superación de dicho estado, el impulso a abandonar aquello que nos resulta doloroso. Por ello señala Kant que: “El dolor es el acicate de la actividad, y en ésta sentimos primeramente nuestra vida; sin él habría ausencia de vida.” (Anth. § 60, AA VII: 231). Consecuentemente, el deleite se explica como un sentimiento vital que surge al negar el dolor: “Sentirse vivir, deleitarse, no es, por tanto, sino sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente (que, por tanto, debe ser un dolor que retorna con igual continuidad).” (Anth. § 61, AA VII: 233)

Estas explicaciones de los sentimientos de deleite y dolor en tanto conciencia de las propias fuerzas vitales se hallan en un plano empírico que debe ser diferenciado del placer y displacer propios de lo sublime. Sin embargo, se trata de explicaciones que guardan una importante analogía con el tratamiento kantiano de lo sublime en la KU, pues allí lo sublime es pensado como un placer que surge de manera indirecta tras un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales y una consecutiva efusión de las mismas. Es decir, se comienza experimentando un displacer cuya superación da lugar al momento placentero. Podríamos pues trazar una analogía y señalar que así como en el plano del placer empírico el dolor es el comienzo ineludible presupuesto por el deleite, en el plano de los juicios acerca de lo sublime —que como ya sabemos tienen pretensión de universalidad— el displacer es el presupuesto necesario cuya superación dará lugar al placer. Esta analogía entre, por un lado, el dolor y el deleite y, por otro lado, el placer y el displacer que aspiran a la universalidad, nos permitiría entrever que el placer propio de lo sublime no designa en sí mismo nada positivo, sino que se caracteriza por ser una superación o salida del momento displacentero en el cual nos veríamos sumidos si permaneciéramos aferrados al plano fenoménico. La única manera pues, de *escapar* al displacer que implica la conciencia de la propia finitud fenoménica es mediante la referencia a una dimensión no fenoménica (suprasensible)

que debido a su falta de carácter intuitivo solo puede ser comprendida en términos negativos. Si ello es así, entonces debemos afirmar que el principio espiritual al cual recurre Kant para explicar la vivificación de las fuerzas vitales de nuestra mente, solo puede ser entendido de manera negativa, sin que podamos predicar positivamente algo acerca de él, es decir, sin que podamos conocerlo o exponerlo adecuadamente en intuición alguna.

Ahora bien, ¿cómo se explica la concordancia entre esta referencia meramente *negativa* a lo suprasensible que habita en nosotros y la *afirmación* de nuestra razón práctica? Creemos que la distinción kantiana entre libertad positiva y negativa puede ayudarnos a elucidar esta cuestión²⁹⁶. Ya hemos visto en uno de los capítulos precedentes que la libertad positiva remite a la capacidad de instaurar un nuevo tipo de causalidad, independiente a la que rige en el ámbito de los fenómenos. Por su parte, la libertad negativa se refiere a la capacidad de que nuestra voluntad sea eficiente con independencia de causas extrañas. Se trata de dos aspectos de una misma cuestión que no obstante deben ser diferenciados, pues por un lado, la libertad en sentido negativo nos señala que nuestra conducta no está determinada por las cadenas causales fenoménicas, sino que es posible pensar en una voluntad que se determina con independencia de dichas causas. En última instancia, la libertad en sentido negativo pone de relieve un hecho inevitable: somos responsables de nuestra conducta y debemos efectuar elecciones de las cuales somos responsables, con independencia de aquello que *parece* determinarnos en sentido fenoménico. En lugar de ello, la libertad en sentido positivo señala que efectivamente somos capaces de instaurar un nuevo tipo de causalidad. Una diferencia esencial que nos interesa subrayar de esta distinción es la siguiente: mientras que la libertad negativa subraya un modo de conciencia ineludible y presente a cada momento, pues sabemos que debemos elegir y que podríamos hacer algo diferente a lo que efectivamente estamos haciendo, la libertad en sentido positivo no presenta en modo alguno un hecho inevitable o ineludible, pues jamás tendremos la certeza de que efectivamente estamos actuando por deber, instaurando efectivamente una cadena causal independiente a la fenoménica. Dicho en otros términos, siempre subsiste la posibilidad de que estemos obedeciendo a impulsos secretos egoístas incluso cuando

²⁹⁶ Hemos tratado parcialmente esta cuestión en el Capítulo 7.

creemos que actuamos por deber²⁹⁷. De este modo, lo único que podemos *experimentar en sentido positivo* es nuestra libertad negativa. Ello es coherente con la interpretación que veníamos esbozando según la cual la experiencia de lo sublime no determina nada en sentido positivo, sino que indica meramente la salida del momento displacentero en el que nos veríamos sumidos si nos aferráramos a la existencia exclusivamente fenoménica. Es decir, lo sublime es en última instancia una experiencia estética cuyo *objeto intencional* se corresponde con nuestra libertad, acerca de la cual jamás sabremos si efectivamente sucede o ha sucedido en el mundo. De este modo, podemos afirmar que el placer implicado en lo sublime es negativo puesto que solo se genera ante nuestra conciencia de la libertad en sentido negativo, jamás en sentido positivo.

Como ya hemos visto, Kant señala en la *Antropología* que la representación de lo sublime genera un estremecimiento que penetra en el cuerpo en la medida en que haya vida en él (Anth. § 16, AA VII: 154). Dicha descripción solo permite abordar el momento displacentero de lo sublime en su relación con el propio cuerpo. Ahora podemos agregar que el momento placentero es explicado como un cambio de estado respecto de ese momento inicial displacentero, como una superación de dicho estremecimiento. Dado que este estremecimiento posee —tal como es señalado por Kant mismo— un influjo sobre el propio cuerpo, es válido afirmar que la superación de tal sentimiento análogo al terror, también debe poseer un influjo sobre nuestro cuerpo. De ese modo creemos que puede ser comprendida la afirmación kantiana según la cual el impedimento y el favorecimiento de las fuerzas vitales que caracteriza lo sublime deben ser buscados en el hombre concreto, es decir, en el vínculo entre la mente y el cuerpo. Ello significa que tanto uno como otro estado de las fuerzas vitales poseen efectos sobre la sensación vital que atraviesa nuestro cuerpo como un todo. En suma, por un lado, la contemplación de la naturaleza bruta o de un fenómeno devastador genera un displacer que se experimenta a través del impedimento de nuestras fuerzas vitales. Por otro lado, la consideración de nuestra naturaleza suprasensible —ya sea porque somos capaces de pensar lo infinito o de actuar moralmente— tiene como correlato la efusión de nuestras fuerzas vitales. Esta

²⁹⁷ Sigo en este punto la interpretación de Uleman, J. (2010: 67 y ss.)

variación de las fuerzas vitales implica placer o displacer en la medida en que se tiene conciencia de la sensación vital que recorre nuestro cuerpo como un todo.

8.4. El influjo de lo sublime sobre el propio cuerpo.

Situados en este punto es pertinente abordar la segunda pregunta que habíamos planteado, a saber: ¿de qué manera el vínculo entre la mente y la corporalidad es compatible con la pretensión de universalidad propia de los juicios acerca de lo sublime, sin caer en una explicación de raigambre fisiológica? Por un lado, debe observarse que la explicación fisiológica —que Kant rechaza— postula que ciertos estados corporales son la causa del estremecimiento complaciente ligado a lo sublime. Por el contrario, el enfoque crítico kantiano no coloca los estados corporales como la base del sentimiento de lo sublime, sino como un efecto o influjo que la representación acerca de lo sublime posee sobre nuestro cuerpo. Dicho en otros términos, es la consideración de nuestra naturaleza racional suprasensible el fundamento último del placer estético, aun cuando dicho placer se experimenta únicamente al tomar conciencia de ciertos estados corporales. Por otro lado, y en íntima conexión con lo que recién ha sido señalado, hay un elemento significativo que permite sacar a los juicios estéticos sobre lo sublime del plano de la psicología empírica, es decir, del mero deleite y dolor, pues:

[...] desde que el ánimo no es solo atraído por el objeto, sino alternativamente, una y otra vez repelido también, la complacencia en lo sublime contiene menos un placer positivo que una admiración o respeto, esto es, algo que merece ser denominado placer negativo. (KU § 23, AA V: 245)

Vemos en este pasaje que lo sublime es pensado como un placer negativo. No nos encontramos ante placeres y displaceres ligados a situaciones contingentes, y por tanto, incapaces de aspirar a un asentimiento universal por parte de otros sujetos. En el caso de lo sublime el displacer es producto de las limitaciones de ciertas facultades anímicas, en particular, la imaginación, aunque podría pensarse —en un sentido amplio— en los límites de la sensibilidad. Por tal motivo, el placer propio de lo sublime es un placer negativo, pues surge tras la negación del fracaso de nuestra sensibilidad.

Se trata de un sentido muy particular de negación, pues de hecho nuestra sensibilidad seguirá fracasando una y otra vez frente a ciertos fenómenos naturales²⁹⁸. Es decir, al igual que en el deleite meramente empírico del cual nos hablaba Epicuro, o aquél que es tematizado por Kant en el § 60 de la *Antropología*, el placer propio de lo sublime solo puede ser definido en términos negativos —como una suerte de *negación* o *superación* del momento displacentero—. Pero a diferencia de lo meramente agradable, la superación del displacer propia de lo sublime implica admiración o respeto, pues el sujeto tiene tales sentimientos al tomar conciencia de su dimensión suprasensible, al percatarse del principio espiritual gracias al cual su mente está vivificada. Ahora bien, se trata de una vivificación que no puede ser entendida si dejamos de lado el vínculo con el propio cuerpo, ya que solo si consideramos las fuerzas vitales que atraviesan nuestro cuerpo, podemos ser conscientes de la vivificación que se experimenta en el momento placentero de lo sublime. Pero dado que lo sublime implica un sentimiento de respeto hacia nuestra destinación suprasensible, debemos incorporar la referencia al principio espiritual que vivifica nuestra mente. Esta referencia al principio espiritual y a la destinación suprasensible²⁹⁹

²⁹⁸ R. Makkreel subraya que placer y el displacer involucrados en el sentimiento de lo sublime existen simultáneamente (*zugleich*) ya que “el regreso de la imaginación”—es decir, el intento de capturar la multiplicidad de manera simultánea y no sucesiva— ejerce una violencia contra la forma sucesiva del sentido interno, sentando las bases para una aprehensión simultánea del placer y el displacer. Cfr. Makkreel, R. (1990: 78) y (1984: 303-315). P. Crowther señala, por el contrario, que en lo sublime asistimos a una rápida alternancia de placer y displacer que se da sucesivamente e implica un movimiento de la mente, pero niega la posibilidad de discriminar los momentos de placer y displacer de manera consciente. Cfr. Crowther (1989: 123 y ss.). H. Wenzel sostiene que lo sublime implica una momentánea inhibición de las fuerzas vitales y la siguiente efusión de ellas. Cfr. Wenzel, H. (2005: 106-112). Por mi parte, creo que la base textual kantiana da lugar tanto a aquellas interpretaciones que consideran que el placer y displacer son simultáneos, como aquéllas que caracterizan a estos últimos como momentos temporalmente diferenciados. Sin embargo, pienso que estas lecturas no son necesariamente excluyentes sino que ayudan a comprender la riqueza del planteo kantiano en torno a lo sublime. En ese sentido considero que es posible experimentar lo sublime al modo de una oscilación (o una rápida alternancia) de estados de placer y displacer (aun cuando sea sumamente difícil discernir con claridad ambos estados) y aun así aceptar que el placer aquí en juego supone como su condición de posibilidad el displacer, es decir, la conciencia de sí como ser fenoménico.

²⁹⁹ P. Guyer y R. Zimmerman consideran que al poner lo suprasensible como fundamento del juicio estético Kant se está moviendo más allá del puro análisis epistemológico entre las facultades y se introduce en el reino de la metafísica trascendente. Cfr. Guyer, P (1997: 299 y ss.) y Zimmerman, R. (1967: 385-406). Contra esta interpretación R. Makkreel sostiene que la idea de lo suprasensible en la KU —y particularmente en la “Analítica de lo sublime”— debe ser comprendida en términos estrictamente trascendentales como la base para una integración de las facultades y solo puede ser entendida metafísicamente como la unión de lo fenoménico con lo nouménico si dicha unión es dada a través del sentimiento. Asimismo, señala que el tratamiento de lo sublime en la KU permite tener un acercamiento holístico de la vida del sujeto, donde el fracaso de la imaginación para abarcar lo sublime matemático hace que nos percatemos de la verdadera sublimidad que se encuentra en nuestra naturaleza moral suprasensible. De este modo, lo que resultaba contrario a fin para la forma lineal del

es la principal diferencia entre, por un lado, el mero deleite negativo y, por otro, el placer negativo con pretensiones de universalidad que encontramos en lo sublime.

Con la interpretación aquí esbozada no pretendemos afirmar que el placer y el displacer propios de lo sublime poseen como correlatos estados respectivamente agradables o dolorosos a nivel corporal. Esto último sería absurdo, pues en el marco del criticismo kantiano los sentimientos de agrado o de dolor remiten a estados privados que jamás podrán aspirar a la universalidad. Nuestra tesis simplemente pretende subrayar que el placer y el displacer implicados en lo sublime deben ser explicados considerando la variación de las fuerzas vitales, las cuales solo se pueden explicar si se considera al sujeto que experimenta lo sublime como un ser humano concreto y corpóreo. Es el ser humano en su totalidad (considerado como un complejo psico-físico) quien experimenta el impedimento y/o el favorecimientos de las fuerzas vitales, quedando así subrayado que la experiencia estética aquí en juego no tendría lugar si fuésemos inteligencias puras carentes de cuerpo. Kant mismo confirma esta idea al sostener que:

Cuando se habla, pues, de belleza o de sublimidad intelectual, estas expresiones no son en primer término, completamente correctas, porque son modos de representación estéticos que, si nosotros fuésemos solo inteligencias puras (o nos situáramos siquiera, con el pensamiento, en esta calidad), no se hallarían en nosotros de ninguna manera [...] (KU, § 29 Observaciones generales, AA V: 271)

8.5. Resumen de lo expuesto.

Hemos visto que la conciencia de la propia corporalidad es una condición subjetiva necesaria no solo del elemento de displacer propio de lo sublime, sino también del placer implicado por tal juicio estético, pues se trata de un sentimiento de placer que solo se define en relación con el momento displacentero, en el cual necesariamente está supuesto el vínculo entre la mente y el cuerpo.

Estamos pues en condiciones de afirmar que la conciencia de nosotros mismos como seres corporales —y por tanto, finitos— es una condición necesaria para que

sentido interno, resulta conforme a fin respecto a la forma del sujeto, activando en nosotros el sentimiento de la “destinación suprasensible” (*übersinnlichen Bestimmung*) (KU, §27, AA V: 258). Cfr. Makkreel, R. (1990: 79).

experimentemos lo sublime³⁰⁰. Sin embargo, no es una condición suficiente, ya que si solo establecemos como requisito esta consideración acerca de la propia existencia corpórea, implicada por nuestra finitud, jamás podríamos pensar lo infinito o superar el sentimiento de terror que nos provoca la contemplación de ciertos fenómenos naturales. Es por ello que el sentimiento de vida gracias al cual reconocemos las variaciones de nuestra fuerza vital debe ir acompañado por cierta disposición del sujeto a reconocer el principio espiritual que permite la vivificación de nuestra mente.

Esta mediación necesaria del cuerpo propio en el marco de lo sublime nos remite a la afirmación de una conciencia *a priori* de sí como ser corpóreo. Se trata de una tesis un tanto paradójica, pues pone de relieve que debemos suponer una conciencia *a priori* de algo empírico: el cuerpo propio. Ahora bien, esto que parece ser una contradicción se resuelve si comprendemos que aquello de lo cual debemos poder ser conscientes *a priori* —a fin de dar cuenta de las variaciones de la fuerza vital y poder explicar de ese modo el sentimiento de lo sublime— es del arraigamiento necesario de nuestra existencia a una corporalidad. Es imposible e incluso absurdo afirmar la conciencia *a priori* de aquellas cualidades particulares que diferencian mi cuerpo de otros cuerpos. En lugar de ello, lo único que debo suponer de manera necesaria es el hecho de que *tengo un cuerpo* que se encuentra atravesado por fuerzas vitales y solo gracias a este modo de existencia es posible dar cuenta de la experiencia estética involucrada en los juicios sobre lo sublime.

Por último, quisiéramos realizar una breve reflexión acerca de la determinación de la “Análítica de lo sublime” como una “crítica del sentimiento espiritual” y de qué manera ello es compatible con el escaso tratamiento acerca del espíritu en la mencionada sección de la KU, pues en lugar de ello, encontramos una frecuente remisión a los conceptos de “mente” y/o “ánimo”. Así como la tarea de una crítica de la razón pura consiste en establecer los límites del uso de la razón pura —sabemos que estos límites son determinados gracias a la consideración de la intuición sensible que debe acompañar a todo conocimiento—, en la KU la crítica del sentimiento espiritual

³⁰⁰ Oscar Cubo Ugarte señala que sin la dimensión corporal no es posible la complacencia en la propia existencia, la cual implica un aumento o disminución de las fuerzas vitales. De ese modo, la propia corporalidad constituye una condición material sin la cual el placer y displacer que acompaña a nuestras representaciones no sería posible. Asimismo, la referencia a la propia corporalidad —según este autor— afirma la finitud del sujeto. Cfr. Cubo Ugarte, O. (2010: 109-122).

señala que en el juicio estético de lo sublime solo podemos acceder a un sentimiento de nuestra dimensión espiritual si establecemos los siguientes requisitos. En primer término, debemos tomar como punto de partida la consideración de nuestras fuerzas vitales, y por ende, el íntimo vínculo entre mente y cuerpo. Hemos visto que el inicio del deleite es el dolor; de manera análoga podemos sostener que el inicio ineludible del placer propio de lo sublime es el displacer, es decir, el emplazamiento del sujeto en el mundo fenoménico y, por tanto, la experiencia propiamente estética mediante la cual decimos, por ejemplo, que la montaña es sublime aun cuando sabemos que lo verdaderamente sublime es nuestra mente —es decir, nuestra capacidad para conocer, actuar y sentir placer o displacer—. El segundo requisito consiste en lo que podemos denominar “acceso negativo” a nuestro espíritu, pues jamás podremos determinarlo de manera positiva. Solo podemos decir que es un principio actuante que suponemos en nuestra mente. El mismo permite explicar, por un lado, la vivificación que sentimos en nuestra mente, aun tras haber sido avasallados por la contemplación de la naturaleza, y asimismo, posibilita la superación del momento propiamente displacentero generado por el fracaso de nuestras facultades sensibles. Somos sublimes en tanto poseemos un principio espiritual que vivifica nuestra mente mediante ideas, pero de dicho principio espiritual no podemos conocer nada, ya que solo podemos sentirlo a través de la experiencia estética, y por ende, a través de la mediación que efectuamos al tomar conciencia de nuestros estados mentales en el vínculo con nuestro cuerpo.

Conclusiones

Con esta investigación se ha intentado demostrar que en el marco del criticismo kantiano es posible identificar un modo de autoconciencia cuyo objeto temático es la propia corporalidad, señalando con ello que un modo de subjetividad trascendental que se halla arraigada en su propio cuerpo. Dicho en otros términos, es posible situar el análisis sobre el cuerpo propio en el plano de las condiciones de posibilidad —nos hemos centrado en el caso de la experiencia externa y en los juicios sobre lo sublime, mientras que hemos esbozado una hipótesis (para indagar a futuro) acerca de la corporalidad implicada en la conciencia moral—. Ahora bien, en el recorrido que hemos propuesto, la conciencia del cuerpo propio oscila entre una dimensión *a priori* y otra empírica. Hemos intentado subrayar aquellos casos en los cuales se puede formular un modo de conciencia *a priori* del cuerpo propio, puesto que este aspecto sugiere un camino para reflexionar acerca del rol desempeñado por la propia corporalidad en el marco general del criticismo kantiano al indicarnos que no nos hallamos ante un mero objeto empírico, sino que el cuerpo propio se sitúa como una condición de posibilidad de distintos modos de nuestra conciencia.

El hilo conductor que nos permitió estructurar la investigación ha sido la distinción kantiana entre sentido interno (*sensus internus*) y sentido interior (*sensus interior*). El primero de estos conceptos nos condujo a un tratamiento de la conciencia desde un punto de vista teórico, mientras que el segundo nos remitió a un modo de conciencia estética —entendiendo por tal aquella que considera las representaciones únicamente en lo que concierne al sentimiento de placer y displacer que ellas pueden generar en el sujeto—. Por tal motivo, hemos desarrollado en la primera parte de nuestra investigación un análisis acerca de distintos problemas vinculados a la conciencia en sentido teórico, señalando que el sentido interno (*sensus internus*) presupone necesariamente la referencia a un mundo espacial constituido de manera objetiva, lo cual solo es posible si se reconoce la conciencia de sí como ser corpóreo. En la segunda parte de esta disertación se ha analizado un modo de conciencia que claramente pertenece al sentido interior (*sensus interior*), pues el enjuiciamiento de lo sublime no constituye conocimiento alguno, sino que se refiere únicamente al sentimiento de placer y displacer. El análisis de este tipo de enjuiciamiento estético

nos ha permitido comprender que el sentido interior (*sensus interior*) también presupone una referencia necesaria a la propia corporalidad. Ahora bien, la teoría de lo sublime nos condujo al tratamiento de ciertas cuestiones vinculadas a la filosofía práctica kantiana, lo cual nos ha permitido esbozar la siguiente hipótesis: la conciencia moral —tal como es desarrollada en el marco del criticismo— también parece presuponer una referencia a una subjetividad que arraiga necesariamente en su propio cuerpo.

El reconocimiento de estas modalidades de autoconciencia que remiten a la propia corporalidad posee una importante consecuencia que puede ser leída a la luz de las pretensiones de unidad sistemática del criticismo kantiano. Con el fin de elucidar esta última cuestión será preciso que revisemos los resultados principales que han sido alcanzados en cada uno de los capítulos que componen la presente investigación.

En el Capítulo 1 hemos visto que el orden de exposición presente en la doctrina de la triple síntesis parece comprometer a Kant con cierta tradición a la cual nos hemos denominado “psicologista/representacionista”, según la cual el orden de representaciones objetivas es un producto derivado a partir de un flujo de representaciones meramente subjetivas pertenecientes al sentido interno. De este modo Kant habría adherido —al menos en la primera edición de la KrV (1781)— a una tradición cartesiana en la cual hallamos una primacía de los estados mentales privados en oposición al carácter derivado que poseen las representaciones que se refieren al mundo de objetos espaciales. Hemos señalado que este modo de interpretar la doctrina de la triple síntesis pierde su sustento con solo observar que el orden de exposición del texto no coincide con el orden lógico argumentativo. Al considerar el argumento de la triple síntesis en su totalidad se observa que la aprehensión y la reproducción presuponen necesariamente el reconocimiento conceptual, de modo tal que aquello que parecía mostrarse como un material primigenio “pre-objetivo” en realidad presupone un orden objetivo (“extra-mental”) constituido gracias a la aplicación de los conceptos puros del entendimiento. En los siguientes capítulos de la primera parte de este trabajo hemos proseguido con una investigación mediante la cual se ha intentado subrayar que la supuesta primacía del sentido interno es definitivamente abandonada —si es que alguna vez ha tenido lugar— para dar lugar hacia fines de la década del 80 a la tesis según la cual el sentido externo y la conciencia

de sí como un ser espacial y corporal constituyen un presupuesto necesario del sentido interno.

En el Capítulo 2 hemos estudiado el problema del cuerpo propio en el marco del criticismo en su vertiente teórica. En primer término, fueron analizados dos argumentos de la “Exposición metafísica” del espacio. Según nuestra interpretación, el primer argumento denota la necesidad de pensar un yo que aparece espacialmente, pues solo de esa manera se torna inteligible la tesis según la cual el espacio es lo que posibilita situar las cosas *fuera de mí*. Por otro lado, en nuestra interpretación del segundo argumento, hemos señalado que el *espacio vacío* debe ser comprendido como un campo de posibilidades para situar los objetos en relaciones recíprocas de exterioridad, lo cual a su vez supone la posibilidad de establecer relaciones de direccionalidad entre ellos. Esto último, solo parece ser inteligible si me represento *a priori* como siendo capaz de orientar los objetos en torno a mí. Sin embargo, allí no quedaba establecida con claridad cuál es la naturaleza de este sujeto que debe poder ocupar un lugar en el espacio incluso antes de la experiencia efectiva. Hemos subrayado que no se puede tratar de una representación empírica, sino que debe ser una representación que contenga únicamente aquellos aspectos formales que posibilitan la experiencia externa. Por tal motivo hemos introducido la idea de una *conciencia a priori del cuerpo propio* que se distingue de la *conciencia empírica del cuerpo propio*. A fin de arrojar luz sobre esta conciencia *a priori* del propio cuerpo, hemos analizado el problema de las “Contrapartidas incongruentes”, centrándonos especialmente en el planteamiento que dicha problemática asume durante el período crítico. Allí se ha revelado que aquello que caracteriza a la representación *a priori* del propio cuerpo es la posibilidad de ser dividido en dos partes que son incongruentes — por ejemplo, la mano derecha y la mano izquierda—. Esta posibilidad de dividir el cuerpo propio en dos lados fundamenta *a priori* la posibilidad de orientarnos en el espacio, y en última instancia, de poseer experiencia externa.

En las últimas dos secciones del Capítulo 2 nos hemos ocupado de analizar diversos textos en los cuales aparece la posibilidad de pensar la conciencia del cuerpo propio en sentido empírico. En nuestra revisión de la “Tercera Analogía de la experiencia” hemos puesto de relieve un pasaje en el cual es sugerida una simultaneidad empírica no solo entre los objetos de nuestra experiencia posible, sino

también entre los objetos y nosotros mismos. Este último modo de simultaneidad empírica, solo sería posible si consideramos el aparecer de nuestro cuerpo en el espacio. Así pues, aquella dimensión de la experiencia externa que considera los vínculos causales entre otros objetos y nosotros presupone necesariamente la mediación del propio cuerpo (el cual se halla en interacción causal con otros objetos). Por último, en el “Tercer paralogismo de la razón pura” Kant niega la pretensión de la psicología racional, según la cual nuestra alma —que es confundida con el yo trascendental— posee el carácter de *persona* —i.e., de algo que se mantiene idéntico en diferentes tiempos—. La psicología racional —y cierta tendencia natural de nuestra mente— confunden la identidad meramente formal del “Yo pienso” que debe poder acompañar a cada una de mis representaciones con un sustrato real numéricamente idéntico que permanece a través del tiempo. Una segunda línea argumental dentro de la crítica al tercer paralogismo señala la existencia de un recurso que permitiría atribuirle cierta permanencia al sujeto. Este recurso no es otro más que el propio cuerpo como un objeto de los sentidos externos. De este modo, si bien la identidad personal no puede predicarse legítimamente del yo trascendental, ni del yo empírico del sentido interno, tal carácter podría ser atribuido al yo que aparece espacialmente a través de su cuerpo, es decir al *ser humano*. En suma, la referencia al cuerpo propio es lo que permite: 1) poseer experiencia externa en un espacio que se halla orientado y posee direccionalidad; 2) establecer relaciones empíricas de simultaneidad entre el yo y otros objetos; 3) auto-atribuirnos algún tipo de identidad personal mediante el recurso al sustrato empírico de nuestro cuerpo. Mientras que en el primer caso está operando lo que hemos denominado *conciencia a priori del cuerpo propio*, en los últimos dos casos está presente la *conciencia empírica del cuerpo propio*.

En el Capítulo 3 hemos analizado dos tópicos en los cuales es subrayada la primacía del mundo exterior en relación con las representaciones meramente subjetivas y privadas del sentido interno. Por un lado, la doctrina de la auto-afección nos ha revelado un tiempo meramente subjetivo que debe ser distinguido de las determinaciones temporales objetivas. Esta temporalidad subjetiva puede ser analizada en dos niveles: como un flujo de representaciones empíricas o bien como la forma sucesiva que hace posible toda aprehensión de un múltiple sensible. Tanto en su vertiente empírica como en su dimensión puramente formal o *a priori*, la temporalidad

subjetiva ligada a la auto-afección supone la referencia a un tiempo objetivo que se constituye gracias a la aplicación de las categorías. Esto es así en la medida en que lo que auto-afecta a la mente es la actividad del entendimiento cuando se dirige a un múltiple espacial. Hemos visto que mediante un *acto de atención*, la actividad del entendimiento es considerada en su aspecto meramente subjetivo, colocando de ese modo en suspenso la inserción de las representaciones en el orden temporal objetivo del mundo espacial.

Por otro lado, nos hemos ocupado de la refutación kantiana del idealismo problemático de raigambre cartesiana. En lo que consideramos una de sus versiones más satisfactorias (KrV, B 274-B 279), la estrategia argumentativa kantiana consiste en tomar como punto de partida aquello que el idealista problemático considera indubitable, a saber: el flujo de representaciones que se suceden en el sentido interno. Kant demuestra que estas representaciones indubitables presuponen necesariamente la referencia a un mundo espacial, puesto que de otro modo no sería posible afirmar la existencia de representaciones meramente subjetivas que se suceden en el sentido interno, ya que faltaría aquello permanente en virtud de lo cual la sucesión se constituye como tal. Asimismo, hemos discutido cierta interpretación que pretende identificar con el cuerpo propio aquello permanente gracias a lo cual es posible la sucesión. En lugar de ello, se ha sostenido que el argumento de la “Refutación del idealismo” sólo nos compromete con la existencia de algo permanente, sin que esto último se identifique necesariamente con el cuerpo propio.

A continuación, hemos visto en el Capítulo 4 que lo novedoso de la “Reflexión de Leningrado” no radica en el tratamiento que allí encontramos en torno a temáticas como la auto-afección o la refutación del idealismo, sino en la introducción explícita de ciertos modos de autoconciencia. Según nuestra interpretación, es posible identificar en dicha reflexión cuatro estratos que deben ser diferenciados, a saber: 1) el yo trascendental; 2) el yo como ente mundano (*Weltwesen*); 3) la apercepción cosmológica; y 4) el yo fenoménico del sentido interno. Consideramos que si bien estas diversas modalidades de la autoconciencia ya habían sido anticipadas por Kant, la “Reflexión de Leningrado” posee el mérito de forjar un vocabulario técnico explícito que permite la referencia a dos modos de autoconciencia que subrayan el carácter corporal del sujeto. Por un lado, la apercepción cosmológica denota la conciencia

empírica del propio cuerpo, retomando en algún sentido aquellos modos de *conciencia empírica del cuerpo propio* que hemos visto en el Capítulo 2 de este trabajo. Por otro lado, la concepción del sujeto como ente mundano (*Weltwesen*) nos permite concebir un modo de conciencia *a priori* cuyo objeto temático coincide con el cuerpo propio. Creemos que este último modo de autoconciencia retoma aquella *conciencia a priori del cuerpo propio* que hemos visto emerger en el marco de la “Estética trascendental” y en el tratamiento kantiano de las contrapartidas incongruentes en su versión perteneciente al período crítico.

De este modo, en la primera parte de esta tesis hemos trazado un recorrido que permite comprender que el sentido interno en su vertiente teórica, es decir, aquel que Kant denomina “sentido interno (*sensus internus*)” presupone la referencia a un mundo espacial, siendo la intuición pura del espacio el correlato de un modo de autoconciencia *a priori* que denota la presencia corporal del sujeto. En la segunda parte de esta tesis nos hemos ocupado del enjuiciamiento estético de lo sublime, el cual puede ser pensado como perteneciente al “sentido interior (*sensus interior*)”. El objeto central de esta segunda parte ha consistido en demostrar que la experiencia de lo sublime, cuyo modo de conciencia es una muestra del sentido interior (*sensus interior*) también presupone una referencia esencial al cuerpo propio.

Así pues, tomando en consideración los objetivos mencionados en el párrafo anterior, hemos iniciado la segunda parte de nuestra tesis con un capítulo destinado a estudiar algunos antecedentes históricos del planteamiento de lo sublime y la recepción de este problema en la agenda kantiana —tanto durante el denominado “período pre-crítico” como en la KU—. Dicho tratamiento nos permitió abordar con mayor riqueza la teoría kantiana de lo sublime, identificando elementos de la tradición que persisten y otros en los cuales hallamos innovaciones que subrayan la peculiaridad del planteo kantiano. La investigación desarrollada en el Capítulo 5 nos permite arrojar las siguientes conclusiones generales: 1) a diferencia de algunos enfoques previos acerca de lo sublime —dentro de los cuales podemos mencionar el antiguo tratado de Longino, el análisis de Burke e incluso el ensayo kantiano del año 1764— la KU nos ofrece un análisis de dicha categoría estética que se inserta de manera sistemática dentro del proyecto del criticismo; 2) dicha función sistemática puede resumirse del siguiente modo: nos hallamos ante un tipo de enjuiciamiento estético que permite

comprender una de las modalidades para efectuar el tránsito entre el ámbito de lo sensible y de lo suprasensible, entre la naturaleza y la libertad.

En el Capítulo 6 hemos realizado un análisis de lo sublime en sentido matemático. Las conclusiones que permite arrojar la investigación desarrollada en este capítulo son las siguientes: 1) lo sublime matemático es un sentimiento estético que se despierta en nosotros ante las magnitudes en tanto tales —ya sea que consideremos a estas últimas desde el punto de vista de su intensidad o de su extensión—; 2) las definiciones de lo sublime poseen de manera intrínseca un carácter nominal, lo cual se explica en virtud de que en sentido estricto no poseemos intuición sensible alguna de lo verdaderamente sublime; 3) el planteo kantiano se halla atravesado por cierta ambigüedad constitutiva, pues nos encontramos con un sentimiento estético de lo suprasensible, es decir, con una mediación sensible frente a lo suprasensible; 4) el vínculo entre la imaginación y la razón es el que efectúa una suerte de movimiento entre lo sensible y lo suprasensible, poniendo al mismo tiempo de relieve la presencia de la propia corporalidad como correlato o contrapartida del operar de la imaginación; 5) dicho correlato puede ser analizado al menos en tres aspectos: a) en la perspectiva espacial presupuesta en la estimación de una magnitud fenoménica; b) en la constitución de una “medida estética”, la cual presupone de manera tácita una comparación entre otras magnitudes y el cuerpo propio; c) en la presentación inadecuada de lo suprasensible en la naturaleza, la cual parece suponer el vínculo entre el cuerpo propio y la naturaleza, si es que ha de ser posible una *experiencia estética* que haga intuible —aunque de manera inadecuada— aquel substrato suprasensible; f) el análisis del segundo momento de lo de lo sublime (según la cualidad) nos ha señalado que la fórmula kantiana del “placer a través del displacer” revela la imposibilidad de escapar al sentimiento de la propia existencia como seres corpóreos que experimentan displacer frente al mundo sensible; g) por último, hemos visto que en el marco de lo sublime matemático la imaginación es capaz de intuir la simultaneidad, ejerciendo de esa manera una violencia contra la forma sucesiva del sentido interno. Ahora bien, gracias a este nuevo modo de operar de la imaginación y a esta nueva concepción del sentido interno (que quizás debemos llamar “sentido interior”) son posibles las estimaciones estéticas —tanto aquellas que subyacen a la experiencia de lo sublime, como aquellas que subyacen a la experiencia ordinaria—.

En suma, el análisis de lo sublime matemático ha revelado distintos aspectos en los cuales podemos vislumbrar la presencia de un sujeto corporal como contrapartida empírica del análisis de las facultades anímicas en juego. Si bien hemos hablado aquí del cuerpo propio como una “contrapartida empírica” del operar de la imaginación, es importante subrayar que se trata de un correlato empírico particular que difiere cualitativamente respecto de otros tipos de conciencia empírica. En el marco de las estimaciones estéticas el cuerpo propio se revela como aquella instancia subjetiva que posibilita la estimación estética de otros objetos. Se trata de una condición subjetiva inalienable sin la cual no sería posible efectuar estimaciones estéticas. En ese sentido, podríamos afirmar que nos hallamos ante una condición trascendental ya no solo de la experiencia externa, sino en este caso, de la efectuación de mediciones estéticas y en algunos casos, de la experiencia de lo sublime. Hemos preferido hablar de “contrapartida empírica” puesto que en este contexto solo tenemos conciencia del cuerpo propio bajo determinadas condiciones empíricas —por ejemplo, contemplando las pirámides de Egipto a cierta distancia y desde cierta perspectiva—. Sin embargo, ello no significa que seamos conscientes del cuerpo propio del mismo modo que somos conscientes de cualquier objeto en la experiencia ordinaria, pues a partir de los argumentos que aquí hemos desarrollado, se comprende que nos hallamos ante una condición subjetiva que posibilita nuestro enjuiciamiento acerca de lo sublime así como las estimaciones estéticas ordinarias. Dicho en otros términos, la “Análisis de lo sublime” permite descubrir una conciencia empírica del cuerpo propio en el sentido de que tomamos conciencia de nuestra ubicación particular y contingente frente a un fenómeno determinado y mediante la reflexión podemos descubrir que solo porque nuestro cuerpo se halla en ese particular punto del espacio, enjuiciamos tal objeto como sublime (en sentido subrepticio). Pero al mismo tiempo, se trata de una conciencia del cuerpo propio que se ubica en una dimensión trascendental, pues el análisis nos revela que la propia corporalidad —sean cuales fueren sus cualidades empíricas particulares— constituye una condición subjetiva necesaria de nuestro enjuiciamiento sobre lo sublime y en general de nuestra capacidad para efectuar mediciones estéticas.

Revisemos ahora las conclusiones que nos ha permitido extraer el estudio que hemos llevado a cabo en el Capítulo 7. En el marco de lo sublime dinámico, la

imaginación establece explícitamente un vínculo con la razón práctica, lo cual nos condujo a efectuar una elucidación acerca del vínculo entre lo sublime y la moralidad. El § 28 nos presenta un análisis de lo sublime según el momento de la relación. La naturaleza debe presentarse de un modo tal que sea juzgada como inspiradora de temor, sin que ello implique un peligro efectivo. Mientras que lo sublime matemático es ocasionado por la magnitud de la naturaleza, lo sublime dinámico supone un *poderío* de la naturaleza que no tiene *prepotencia* sobre nosotros. Nuestra dimensión sensible fracasa frente a este poderío sin prepotencia, puesto que sabemos que podríamos ser destruidos si el peligro fuese real. Subyace aquí una conciencia implícita acerca de la vulnerabilidad de nuestra existencia sensible —y corpórea— frente a ciertos fenómenos naturales. Este momento de displacer es complementado con la conciencia de una capacidad de resistencia que excede nuestras capacidades sensibles. Comienza a emerger de este modo una referencia a nuestra dimensión suprasensible. La representación sensible ligada a un sentimiento displacentero es una mera ocasión a partir de la cual podemos acceder al sentimiento de sublimidad ligado a la destinación suprasensible del propio ánimo.

En el § 29 Kant analiza lo sublime según el momento de la modalidad. Allí se señala que estos juicios pueden aspirar con *necesidad* a la aprobación por parte de otros sujetos. Sin embargo, este carácter necesario de los juicios sobre lo sublime supone una condición, a saber: la receptividad del ánimo a las ideas prácticas, sin las cuales sentiríamos meramente terror frente a los fenómenos que despiertan en nosotros el sentimiento de lo sublime. Solo si suponemos las ideas en nuestro ánimo, la imaginación alcanza su máximo al intentar presentar lo sensible como un esquema de las ideas. Kant sugiere con esto que lo sensible es una suerte de presentación —aunque inadecuada— de lo suprasensible. En el marco de lo sublime dinámico, cuando la imaginación pretende presentar de manera sensible la idea de libertad, lo hace imaginando el *poderío* de la propia existencia fenoménica enfrentada al *poderío* de la naturaleza. En este enfrentamiento entre dos poderíos, el carácter devastador de la naturaleza da lugar a la ocasión para que la juzguemos como sublime en sentido dinámico. Sin embargo, la imaginación fracasa al intentar presentar la idea de *libertad* de manera positiva en el mundo fenoménico, pues todo lo fenoménico —ya sea en nosotros o fuera de nosotros— posee una capacidad de resistencia que es ínfima en

comparación con el poderío de aquella dimensión suprasensible que se identifica con la idea de libertad. Este fracaso de la imaginación puede ser comprendido si recordamos el carácter siempre relativo de los fenómenos naturales tal como fueron presentados en el marco de lo sublime matemático. Es decir, así como siempre es posible hallar un objeto sensible más grande, también es posible encontrar un objeto sensible más poderoso. De ese modo, aquel objeto que es juzgado como sublime en sentido dinámico se desvanece frente a la contemplación de otro fenómeno que se presenta con mayor fuerza. Dado que este proceso puede proseguir al infinito, debemos aceptar que todo poderío de la naturaleza es pequeño en comparación con el poderío suprasensible que remite a nuestra dimensión suprasensible. La imaginación es llevada hasta su máximo y presenta de ese modo, negativamente, tanto las ideas de la razón teórica, como las de la razón práctica. Se trata de dos puntos de vista que remiten a la misma facultad suprasensible en nosotros: la razón.

La ampliación de la imaginación no implica la ganancia de nuevos conocimientos, sino un trato con lo suprasensible que toma como punto de partida la naturaleza, pero se dirige hacia un dominio que excede el ámbito de lo sensible. Tal dominio es el de lo práctico. La experiencia de lo sublime parece desarrollar un doble vínculo con las ideas morales, pues estas últimas son una condición para que se activen los mecanismos de la imaginación presentes en el sentimiento de lo sublime y al mismo tiempo constituyen el dominio hacia el cual la imaginación se amplía. Se trata de dos aspectos que solamente pueden ser distinguidos en el análisis y no constituyen momentos temporales independientes. Es importante señalar que sin la consideración de la propia existencia que aparece a través de un cuerpo, no habría algo que deba ser superado gracias a la perspectiva que nos otorga el desarrollo de las ideas éticas.

Ahora bien: ¿cómo se explica la autonomía del juicio estético sobre lo sublime? En primer término, consideramos que si bien es cierto que lo sublime supone un sujeto moral ya constituido, ello no significa una reducción del enjuiciamiento estético de lo sublime al enjuiciamiento propio de la moral. En la experiencia de lo sublime nos dirigimos a la naturaleza, con la pretensión de presentar lo suprasensible en un fenómeno natural. Por el contrario, en la moralidad nos hallamos ante el mandato que emana de nuestra razón y determina nuestra voluntad a través de una ley constrictiva. En segundo lugar, mientras que la naturaleza es un objeto que subrepticamente

puede ser enjuiciado como sublime, la misma no puede ser objeto del sentimiento de respeto, pues éste es un sentimiento que solamente podemos experimentar ante la ley moral. En tercer término, podemos realizar una comparación entre el modo de operar de la facultad de juzgar de la razón práctica pura y la facultad de juzgar en los juicios estéticos acerca de lo sublime. La facultad de juzgar práctica pura debe subsumir el objeto de nuestra voluntad bajo una ley que emana de nuestra razón pura *a priori*. El problema de la facultad de juzgar práctica es pues el de exponer *in concreto* una ley moral que tiene su origen en la razón pura y no es más que una expresión de una idea suprasensible. A diferencia de lo que ocurría con los conceptos puros del entendimiento, aquí no podemos recurrir a una suerte de esquematismo trascendental que permita mediar entre la intuición pura y el concepto puro del entendimiento. Ello es así, puesto que la ley de la razón no puede tener un uso teórico, es decir, una aplicación a intuiciones sensibles. En lugar de ello, debemos considerar la forma de las leyes naturales que nos proporciona el entendimiento y preguntarnos si la máxima de nuestra acción podría adquirir la validez de una ley universal. En contraste con ello, sabemos que en el enjuiciamiento estético de lo sublime, la imaginación desempeña un rol fundamental, ya sea en el caso de lo sublime matemático, así como también en el caso de lo sublime dinámico. En cuarto lugar, podemos señalar aquellos rasgos a partir de los cuales lo sublime parece superponerse con la moralidad. Tanto desde el punto de vista de la moralidad como del enjuiciamiento estético se señala que lo verdaderamente sublime reside en la capacidad que tenemos para someternos a la ley moral. Sin embargo, ello no significa que lo sublime pueda ser explicado exclusivamente en términos de la moral. En lugar de ello, creemos que lo sublime es la experiencia estética que podemos tener de nuestra propia moralidad. Es decir, al enjuiciar estéticamente la ley moral, debemos enjuiciarla como algo elevado que se halla por fuera de los límites de la sensibilidad y por ello implica un sentimiento de respeto. En suma, que la ley moral sea el objeto verdadero de nuestro enjuiciamiento sobre lo sublime no significa que lo sublime se diluya en la esfera de la moral. Por el contrario, necesitamos un sujeto moral ya constituido sin el cual la experiencia de lo sublime no sería posible. Asimismo, lo sublime al tener como objeto último la moralidad, puede ser un incentivo para el desarrollo de la misma, pues gracias a esta experiencia estética frente a la naturaleza,

podemos tomar conciencia de lo suprasensible que habita en nuestro ánimo —*i.e.* la capacidad para determinar nuestra voluntad a partir de la ley moral, incluso en contra de nuestra sensibilidad—. Por último, cabe destacar que tanto lo sublime como la moralidad suponen un ser humano cuya voluntad no es santa, lo cual significa que se trata de un ente que está condicionado por móviles sensibles que en última instancia remiten a la propia finitud que entra en tensión con la tendencia hacia lo suprasensible. Es decir, tanto el juicio estético de lo sublime, como los juicios morales, suponen una naturaleza humana que no solo es nouménica, sino que también es fenoménica. Hemos sostenido que esta naturaleza fenoménica implica en el caso de lo sublime el reconocimiento del anclaje a la propia corporalidad, mientras que en el caso de la moralidad hemos planteado tan solo una hipótesis acerca del rol que desempeñaría el enraizamiento al cuerpo propio en nuestra manera de experimentar la ley moral.

Finalmente, en el Capítulo 8 hemos sostenido que la conciencia de la propia corporalidad es una condición subjetiva necesaria no solo del elemento de displacer propio de lo sublime, sino también del placer implicado por tal juicio estético, pues se trata de un sentimiento de placer que sólo se define en relación con el momento displacentero, en el cual necesariamente está supuesto el vínculo entre la mente y el cuerpo. Esto último es así en la medida en que el placer y el displacer deben ser buscados en el hombre concreto —es decir, considerando no solo la mente, sino también el cuerpo— pues si no considerásemos la propia corporalidad no podríamos tomar conciencia de la variación de las fuerzas vitales mediante las cuales se explican el placer y el displacer ligados a lo sublime. De este modo, hemos establecido las bases para afirmar que la conciencia de nosotros mismos como seres corporales es una condición necesaria para que experimentemos lo sublime. Sin embargo, no es una condición suficiente, ya que si solo estableciéramos como requisito esta consideración acerca de la propia existencia corpórea jamás podríamos pensar lo infinito o superar el sentimiento de terror que nos provoca la contemplación de ciertos fenómenos naturales. Es por ello que el sentimiento de vida gracias al cual reconocemos las variaciones de nuestra fuerza vital debe ir acompañado por cierta disposición del sujeto a reconocer el principio espiritual que permite la vivificación de nuestra mente.

Esta mediación necesaria del cuerpo propio en el marco de lo sublime nos remite a la afirmación de una conciencia *a priori* de sí como un ser corpóreo. Se trata de una tesis un tanto paradójica, pues pone de relieve que debemos suponer una conciencia *a priori* de algo empírico: el cuerpo propio. Ahora bien, esto que parece ser una contradicción se resuelve si comprendemos que aquello de lo cual debemos poder ser conscientes *a priori* —a fin de dar cuenta de las variaciones de la fuerza vital y poder explicar de ese modo el sentimiento de lo sublime— es del arraigamiento necesario de nuestra existencia a una corporalidad. Es imposible e incluso absurdo afirmar la conciencia *a priori* de aquellas cualidades particulares que diferencian mi cuerpo de otros cuerpos. En lugar de ello, lo único que debo suponer de manera necesaria es el hecho de que *tengo un cuerpo* que se encuentra atravesado por fuerzas vitales y sólo gracias a este modo de existencia es posible dar cuenta de la experiencia estética involucrada en los juicios sobre lo sublime. Por último, hemos reflexionado acerca de la determinación de la “Analítica de lo sublime” como una “crítica del sentimiento espiritual” y de qué manera ello es compatible con el escaso tratamiento acerca del espíritu en la mencionada sección de la KU, pues en lugar de ello, encontramos una frecuente remisión a los conceptos de “mente” y/o “ánimo”. Así como la tarea de una crítica de la razón pura consiste en establecer los límites del uso de la razón pura —sabemos que estos límites son determinados gracias a la consideración de la intuición sensible que debe acompañar a todo conocimiento—, en la KU la crítica del sentimiento espiritual señala que en el juicio estético de lo sublime sólo podemos acceder a un sentimiento de nuestra dimensión espiritual, si establecemos los siguientes requisitos. Por un lado, debemos tomar como punto de partida la consideración de nuestras fuerzas vitales, y por ende, el íntimo vínculo entre mente y cuerpo. Hemos visto que el inicio del deleite es el dolor; de manera análoga podemos sostener que el inicio ineludible del placer propio de lo sublime es el displacer, es decir, el emplazamiento del sujeto en el mundo fenoménico. Por otro lado, solo es posible un “acceso negativo” a nuestro espíritu, pues jamás podremos determinarlo de manera positiva. Solo podemos decir que es un principio actuante que suponemos en nuestra mente, gracias al cual es posible explicar la vivificación que sentimos en nuestra mente, aun tras haber sido avasallados por la contemplación de la naturaleza, y asimismo, posibilita la superación del momento propiamente

displacentero generado por el fracaso de nuestras facultades sensibles. Somos sublimes en tanto poseemos un principio espiritual que vivifica nuestra mente mediante ideas, pero de dicho principio espiritual no podemos conocer nada, solo podemos sentirlo a través de la experiencia estética, y por ende, a través de la mediación que efectuamos al tomar conciencia de nuestros estados mentales en el vínculo con nuestro cuerpo.

Ahora bien, como ya lo hemos señalado, consideramos que la afirmación de esta referencia a la propia corporalidad en los diversos modos de conciencia (teórica, estética y moral³⁰¹) implica una consecuencia que debe ser pensada a la luz de las pretensiones de unidad sistemática del criticismo kantiano. Dado que el sentimiento de lo sublime permite salvar el abismo existente entre la naturaleza y la libertad — entre lo nouménico y lo fenoménico— y la conciencia del cuerpo propio es una condición necesaria del enjuiciamiento de lo sublime, debemos afirmar que la conciencia del cuerpo propio que subyace al sentimiento de lo sublime es una condición sin la cual no se podría trazar el puente entre los ámbitos de la naturaleza y la libertad tal como es desarrollado por el enjuiciamiento de lo sublime. Esto sería nos sugiere que el cuerpo propio parece ser el elemento común del yo considerado como fenómeno sujeto a leyes naturales y el mismo yo pensado como un sujeto capaz de actuar moralmente. De ser cierta nuestra hipótesis acerca de la corporalidad implicada en la teoría kantiana sobre la moralidad, deberíamos afirmar que es el mismo sujeto corpóreo el que pertenece tanto al ámbito de la naturaleza como al de la libertad, siendo el sentimiento de lo sublime un modo de conciencia que revela la presencia simultánea de ambas perspectivas en torno al cuerpo propio e indicando así un camino para pensar la realización de las leyes de la libertad en la naturaleza. Dicho en otros términos, la moralidad sería realizable en la naturaleza sensible, puesto que parece ser el mismo sujeto corpóreo quien toma conciencia del carácter constrictivo de la ley moral que él mismo debe realizar en el ámbito fenoménico mediante su accionar como agente psico-físico.

³⁰¹ Recuérdese que aquí únicamente hemos planteado de un modo conjetural la posible referencia al cuerpo propio en el marco de la teoría moral kantiana.

Bibliografía:

Fuentes:

- KANT, I. (1968), *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin, Walter de Gruyter.
- ----- (1989), A New Fragment of Immanuel Kant: "On inner Sense" [Loses Blatt Leningrad 1, „Vom inneren Sinne,“ transcribed by Werner Stark, in R. Brandt and W. Stark, edds., *Kant-Forschungen* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987), Vol 1, pp. 18-21], in: *International Philosophical Quarterly*, Issue No. 115 (1989), translated by Hoke Robinson, pp. 249-261.

Traducciones al español que han sido citadas:

- Kant, Immanuel (2009), *Antropología en sentido pragmático*, traducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Losada.
- (2005), *Cómo orientarse en el pensamiento*, traducción de Carlos Correas, Buenos Aires, Quadrata.
- (1991), *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción, introducción, notas e índice de Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Ávila Editores.
- (2007), *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue.
- (2007), *Crítica de la razón práctica*, traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada.
- (2007), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, edición de Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan (Puerto Rico).
- (2008), *Metafísica de las costumbres*, traducción de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos.
- (2005), *Prolegómenos a toda metafísica del futuro. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, traducciones de Julián Besteiro y A. Sánchez Rivero, Buenos Aires, Editorial Losada.

Bibliografía secundaria:

- Allison, Henry E. (2001), *Kant's Theory of Taste. A Reading of the "Critique Aesthetic Judgment"*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1992), *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*, traducción de Dulce María Granja Castro, Barcelona-México, Anthropos.
- (1982), *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press.
- Álvarez, Carlos (2004), "Kant, la geometría y el espacio", en: *Revista Digital Universitaria*, vol. 5, nro. 11, pp. 2-14.
- Ameriks, Karl (2000), *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, New York, Oxford University Press.
- Aquila, Richard (1979), "Personal Identity and Kant's Refutation of Idealism", en: *Kant-Studien*, vol. 70, pp. 259-278.
- Arenas, L. (1997), "El esquematismo de los conceptos matemáticos: una interpretación", en: *Endoxa*, nro. 8, pp. 111-136.
- Armstrong, M. (1996), "'The Effects of Blackness': Gender, Race and the Sublime in Aesthetic Theories of Burke and Kant", en: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 54 (3), pp. 213-236.
- Bartuschat, Wolfgang (1972), *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, Klostermann.
- Baum, Manfred (2003), "Eu Lógico e Eu Pessoal em Kant", en: *Studia Kantiana*, vol. 4, nro 1, pp. 7-26.
- (1989), "Kant on Cosmological Apperception", en: *International Philosophical Quarterly*, Vol XXIX, No. 3 Issue No. 115, pp. 281-289.
- (1986a), *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie: Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*, Königstein, Hein Verlag bei Athenäum.
- (1986b), "The B-Deduction and the Refutation of Idealism", en: *The Southern Journal of Philosophy*, Memphis, v. XXV, Supplement, pp. 89-107
- Bennett, Jonathan (1974), *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press.
- (1966), *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Bird, G. (1962), *Kant's Theory of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Bond, E. J. (1983), *Reason and Value*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bosanquet, B. (1949), *Historia de la estética*, Buenos Aires, Editorial Nova (primera edición en inglés: 1892)
- Böhme, G. (1999), *Kants kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Brandt, Reinhardt (1998), „Transzendente Ästhetik, §§ 1-3“, en: *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, (herausgegeben von Georg Mohr und Marcus Willaschek), Berlin, Akademie Verlag, pp. 81-106.
- Briese, Olaf (1996), „Ethik der Endlichkeit. Zum Verweisungscharakter des Erhabenen bei Kant“, en: *Kant-Studien*, vol. 87, Issue 3, pp. 325-347.
- Brook, Andrew (1994), *Kant and the Mind*, Cambridge University Press.
- Budd, Malcom (1998), „Delight in the natural World: Kant on the Aesthetic Appreciation of Nature. Part III: The Sublime in Nature“, en: *British Journal of aesthetics*, 38, 3, pp. 233-250.
- BURKE, Edmund (1987), *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, traducción de Menene Gras Balaguer, Madrid, Tecnos.
- Butts, R. (1969), „Kant's Schemata as Semantical Rules“, en: Beck Lewis, W., *Kant Studies Today*, Illinois, Open Court, pp. 290-300.
- Caimi, M. (2010), „Algunas características del concepto de imaginación en la *Crítica de la razón pura*“, en: C. Jáuregui (ed.): *Entre pensar y sentir*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 217-226.
- Cano de Pablo, Juan (2006), „La evolución de los conceptos de espacio y tiempo en los escritos precríticos de Kant“, en: *Convivium*, 19, pp. 23-44.
- Cassirer, E. (1948), *Filosofía de la ilustración*, traducción de Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1948b) *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica. (Primera edición en alemán: 1918).
- Cassirer, H. (1970), *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, Londres, (Primera edición: 1938)
- Chignell, Andrew (2010), „Causal Refutations of Idealism“, en: *The Philosophical Quarterly* 60, 240, pp. 487-507.

- Clewis, R. (2009), *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*, New York: Cambridge University Press.
- Crawford, Donald (1985), "The Place of the Sublime in Kant's Aesthetic Theory", en: Richard Kennington (ed.), *The Philosophy of Immanuel Kant*, Washington D.C, Catholic University of America Press, pp. 161-183.
- Crockett, C. (2001), *A Theology of the Sublime*, New York, Routledge.
- Crowther, Paul (1989), *The Kantian Sublime*, Oxford, Clarendon Press.
- Cubo Ugarte, Oscar (2010), "Corporalidad y vida en la filosofía crítica de Kant", en: *Ideas y valores*, n° 143, pp. 109-122, Bogotá.
- Derrida, Jacques (2010), *La verdad en pintura*, trad. de María Cecilia González y Dardo Scavino, Buenos Aires, Paidós.
- De Vleeschauwer, H. J. (1936), *La deduction transcendente dans la oeuvre de Kant*, vol. 3, Paris, Librairie E. Leroux.
- Dirschauer, S. (2004), "La théorie kantienne de l'autoaffectation", en: *Kant-Studien*, vol. 95, n° 1, pp. 53-85.
- Di Sanza, Silvia (2010), *Arte y naturaleza. El concepto de "técnica de la naturaleza" en la Kritik der Urteilskraft de Kant*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Dumouchel, Daniel (2000), *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique. Esthétique et philosophie avant la critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin.
- Düsing, K. (1980), "Objektive und subjective Zeit", en: *Kant-Studien*, vol. 71, n°1, pp. 1-34.
- Eberhard, Johann August (ed.) (1788), *Philosophisches Magazin*, vol. 1, parte 2, Halle, Johann Jacob Gebauer. Reimpreso en *Actas Kantiana*, no. 63, vol. 1, Bruselas, Culture et Civilisation, 1968.
- Elliot, Raymond Kenneth (2006), *Aesthetics, Imagination and the Unity of Experience*, Great Britain, Ashgate.
- Emundts, Dina (2010), "The Refutation of Idealism and the Distinction between Phenomena and Noumena", en: Guyer, Paul (ed), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Cambridge University Press.
- Falkenstein, L. (1995), *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto, University of Toronto Press.

- Feder, Johann Georg Heinrich (1787), *Ueber Raum und Caussalität*, Göttingen, Johann Christian Dieterich. Facsimile ed. en: *Actas Kantiana*, no. 70, Bruselas, Culture et Civilisation, 1968.
- Franzwa, G. (1978), "Space and Schematism", en: *Kant-Studien* 69, pp. 149-159.
- Friebe, C. (2006), "Substanz/Akzidens-Ontologie inkongruenter Gegenstücke", en: *Kant-Studien*, vol. 97, pp. 33-49.
- Gibbons, Sarah (1993), *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience*, Oxford, Clarendon Press.
- Giordanetti, Piero (2005), *Kant und die Musik*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Giovannini, E. N. (2009), "La conciencia pura del tiempo y el método analítico en la «Deducción trascendental de las categorías (A)» de Kant", en: *Tópicos*, (17), pp. 1-20. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28815532004>
- Goodreau, John (1998), *The Role of the Sublime in Kant's Moral Metaphysics*, Washington DC, Council for Research in Values and Philosophy.
- Guyer, P. (2006), *Kant*, New York, Routledge.
- (1997), *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1987), *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1983), "Kant's Intentions in the Refutation of Idealism", en: *The Philosophical Review*, XCII, No. 3, pp. 329-383.
- ----- (1982), "Kant's distinction between the beautiful and the sublime", en: *Review of Metaphysics*, 35, pp. 753-783.
- Heidegger, Martin (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann.
- (1962), *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. By James S. Churchill, Bloomington, Indiana University Press.
- Henrich, Dieter (1976), *Identität und Objektivität*, Heidelberg, Carl Winter.
- Höffe, O. (1986), *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder.
- Hughes, Fiona (2010), *Kant's Critique of Aesthetic Judgment*, London/ New York, Bloomsbury.
- Hughes, R. (1983), "Kant's Third Paralogism", en: *Kant-Studien*, 74 (4), pp. 405-411.

- Jáuregui, Claudia (2014), "Condiciones conceptuales de posibilidad de la experiencia en la filosofía de I. Kant", en: *Estudios kantianos*, v. 2, nro. 1, pp. 11-28.
- (2013), "Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano", en: *Estudios de filosofía*, nº 48, pp. 99-108.
- (2010), "Juicio estético, imaginación y conciencia subjetiva en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant", en: Jáuregui, C. (ed.), *Entre pensar y sentir*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2008), *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2005), "Apercepción empírica y apercepción cosmológica", en: *Revista Latinoamericana de filosofía*, Vol. 31, nº2, pp. 199-216.
- Keller, P. (1998), *Kant and the Demands of Self-Consciousness*, Cambridge University Press.
- Kemp Smith, N. (2003⁴), *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Palgrave Macmillan.
- Kitcher, P. (1990), *Kant's Transcendental Psychology*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- Klemme, Heiner F. (1996), *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- La Rocca, Claudio (2003), *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia, Marsilio Editori.
- (1989), „Schematismus und Anwendung“, en: *Kant-Studien*, 80 (2), pp. 139-154.
- Lazaroff, Allan (1980), "The Kantian Sublime: Aesthetic Judgment and Religious Feeling", en: *Kant-Studien* 71, Issue 2, pp. 202-220.
- Leibniz, G. W. (1930), *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du systeme de l'harmonie preestablie*, Paris, Flammarion.
- Locke, J. (1959), *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, Dover.
- Longino (1980), *De lo sublime*, traducción e introducción de F. Saramanch, Buenos Aires, Aguilar.

- Lütke, Rudolf (1984), „Kants Lehre von den ästhetischen Ideen“, en: *Kant-Studien* 75, pp. 65-74.
- Lynch, Greg (2012), “The Semantics of Self-Knowledge in the Refutation of Idealism“, en: *Kant Studies Online*, pp.172-202.
- Lyotard, Jean-François (1991), *Leçons sur L’Analytique du sublime*, Paris, Galilée
- Maass, J. G. E. (1968) ‘Ueber die transcendente Aesthetik’, en: Eberhard (ed.), *Philosophisches Magazin*, parte 2, pp. 117-49.
- Makkreel, Rudolf (1998), “On Sublimity, Genius and the Explication of Aesthetic Ideas”, en: *Kants Ästhetik-Kant’s Aesthetics-L’esthétique de Kant*, ed. Herman Parret, Berlin/New York, Walter de Gruyter. pp. 615-629.
- (1990), *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- (1984), “Imagination and Temporality in Kant’s Theory of the Sublime”, en: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 42, 303-15.
- Matthews, Patricia (1996), “Kant’s sublime: A Form of Pure Aesthetic Reflective Judgment”, en: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 54, 2, pp. 166-180.
- Mc Closkey, Mary (1987), *Kant’s Aesthetic*, New York, State University of New York Press.
- Melnick, A. (1974), *Kant’s Analogies of Experience*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mensch, J. (2001), “Temporalization as the Trace of the Subject“, en: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Walter de Gruyter, Bd. II, pp. 409-417.
- Mohr, G., Seel, G., (1991), *Das sinnliche Ich: inneren Sinn und Bewußtsein bei Kant*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Moledo, Fernando (2011), “Función sistemática y naturaleza del esquematismo trascendental”, en: *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 30, nro. 2, pp. 163-185.
- Moreau, J. (1980), “Intuition et Appréhension”, en: *Kant-Studien*, vol. 71, n° 3, pp. 282-298.
- Morrison, M. (1998), “Community and Coexistence: Kant’s Third Analogy of Experience”, *Kant-Studien* 89, pp. 257-277.

- Mühlhölzer, F. (1992), "Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke aus Kantischer und heutiger Sicht", en *Kant-Studien*, vol. 83, pp. 436-453.
- Myskja, Bjørn (2002), *The Sublime in Kant and Beckett. Aesthetic Judgement, Ethics and Literature*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- Nagel, Thomas (1970), *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press.
- Nahm, Milton C. (1956-57), "Sublimity and the 'Moral Law' in Kant's Philosophy", en: *Kant-Studien* 48, 502-24.
- Nakano, H. (2011), "Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion", en: *Kant-Studien*, vol. 102, pp. 213-231.
- Nuzzo, A. (2008), *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Olson, M. (2010), "The Intuition of Simultaneity", en: *Kant-Studien* 101, pp. 429-444.
- Passos Severo, Rogério (2005), "Three Remarks on the Interpretation of Kant on Incongruent Counterparts", en: *Kantian Review*, 9, pp. 30-57.
- Philonenko, A. (1988), "Lectura del esquematismo trascendental", en: *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 7, nro. 1, pp. 9-25.
- Powell, Thomas (1990), *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford, Clarendon Press.
- Pries Christine (1995), *Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik*, Berlin, Akademie Verlag.
- Recki, B. (2001), *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Robinson, Hoke (1989), "Inner Sense and the Leningrad Reflexion", en: *International Philosophical Quarterly*, Vol XXIX, No. 3 Issue No. 115, pp. 271-279.
- (1981), "Incongruent Counterparts and the Refutation of Idealism", en: *Kant-Studien*, vol. 72, Issue 4, pp. 391-397.
- Rogozinski, Jacob (1998), "A la limite de l'Ungeheuer sublime et <monstrueux> dans la *Troisième Critique*", en: *Kants Ästhetik-Kant's Aesthetics-L'esthétique de Kant*, ed. Herman Parret, Berlin/New York, Walter de Gruyter, pp. 642-659.
- Rohden, Valério (1993), "O sentido do termo 'Gemüt' em Kant", en: *Analytica*, Vol. 1, Nro. 1, Rio de Janeiro, pp. 61-75.

- Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- Rukgaber, Matthew S. (2009), "The Key to Transcendental Philosophy: Space, Time and the Body in Kant", en *Kant-Studien*, vol. 100, Issue 2, pp. 166-186.
- Rusnock, P. y George, R. (1995), "A Last Shot at Kant and Incongruent Counterparts", en: *Kant-Studien*, vol. 86, pp. 257-277.
- Sánchez Rodríguez, Manuel (2010), *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms.
- Schaper, Eva (1992), "Taste, sublimity and Genius: The Aesthetics of nature and art", en: *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer, pp. 367-393, Cambridge, Cambridge University Press.
- Scheck, Daniel (2012), "El espectador y lo sublime: condiciones estéticas y exigencias éticas en Addison, Burke y Kant", en: *Boletín de Estética*, año VIII, nro. 22, pp. 31-71.
- (2009), "La doble naturaleza de lo sublime kantiano: entre el sacrificio estético y el placer moral", en: *Methodus*, nro. 4, pp. 61-103.
- (2009b) "Lo sublime en la modernidad. De la retórica a la ética", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol XXXV, nro. 1, pp. 35-83.
- Seel, G. (1998), "Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze (A 130/B 169 – A 158/B 197)", en: Mohr, G. y Willaschek, M. (Hrg.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 217-246.
- Sensen, Oliver (2009), "Kant's Conception of Human Dignity", en: *Kant-Studien*, vol. 100, Issue 3, pp. 309-331.
- Sobrevilla, D. (1986), *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*, Lima, Amaru.
- Steiger, E. (1966), *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Frankfurt am Main, Insel.
- Strawson, P. (1966), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen.
- Sullivan, R. (1994), *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Sytsma, Sharon (1993), "The Role of *Achtung* in Kant's Moral Theory", en: *Auslegung*, vol. 19, nro. 2, pp. 117-122.
- Thöle, Bernhard (1998), "Die Analogien der Erfahrung", en: Mohr, Georg y Willascheck, Markus (comp.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie, pp. 267-296.
- Timmons, Mark (1985), "Kant and the Possibility of Moral Motivation", en: *Southern Journal of Philosophy*, 23, nro. 3, pp. 377-398.
- Tonelli, Giorgio (1957-58), "Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes 'Zweckmäßigkeit' in der Kritik der Urteilskraft, en: *Kant-Studien* 49, pp. 154-166.
- Tonelli, G. (1955), *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica*, Torino: Accademia delle Scienze.
- Torreti, Roberto (1980), *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Editorial Charcas, Buenos Aires (Segunda Edición).
- Uleman, Jennifer (2010), *An Introduction to Kant's Moral Philosophy*, New York, Cambridge University Press.
- Vaihinger, H. (1922), *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart/Berlin/Leipzig.
- Van Cleve, James y Frederick, Robert (eds.) (1991), *The Philosophy of Right and Left: Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- Waldorf, D. (2001), "Towards an Interpretation of Kant's 1768 *Gegenden im Raume* Essay", en: *Kant-Studien*, 92, pp. 407-439.
- Wenzel, Christian Helmut (2005), *An Introduction to Kant's Aesthetics. Core concepts and Problems*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Westphal, K. (1997), "Affinity, Idealism, and Naturalism. The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience", en: *Kant-Studien*, 88, pp. 139-189.
- Wolff, R. P. (1963), *Kant's Theory of Mental Activity*, Massachusetts, Cambridge University Press.
- Wood, Allen (2008), *Kantian Ethics*, New York, Cambridge University Press.
- (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wunsch, Matthias (2007), *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Berlin-New York, Walter de Gruyter.

- Zammito, John (2002), *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1992), *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- Zimmerman, Robert (1967), "Kant: The Aesthetic Judgment.", en: *Kant: A Collection of Critical Essays*, ed. Robert Paul Wolff, Garden City, New York, Doubleday & Co, pp. 385-406.
- Zoeller, Guenter (1989), "Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad *Reflexion*", en: *International Philosophical Quarterly*, Vol XXIX, No. 3 Issue No. 115, pp. 263-270.