



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Esta obra ha sido publicada bajo la licencia Creative Commons  
Reconocimiento-No comercial-Compartir bajo la misma licencia 2.5 Perú.

Para ver una copia de dicha licencia, visite  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/pe/>



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



*ANTAGONISMO E INADECUACIÓN:  
LA EXPERIENCIA DE LO SUBLIME SEGÚN KANT.*

TESIS PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE LICENCIADA  
EN FILOSOFÍA

PRESENTADA POR  
NATASHA LUNA MÁLAGA

LIMA-PERÚ

2008

## Índice

	Pág.
<b>Introducción</b>	III
<b>Capítulo I: El lugar de lo sublime en la <i>Crítica de la Facultad de Juzgar</i></b>	1
1.1. Sistema y experiencia estética en la <i>Crítica de la Facultad de Juzgar</i>	1
1.2. La <i>inconformidad</i> de lo sublime	18
<b>Capítulo II: La inadecuación (<i>Unangemessenheit</i>) en lo sublime</b>	32
2.1. El lugar privilegiado de lo sublime en las <i>Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime</i>	36
2.2. El papel fundamental de la <i>inadecuación</i> en la experiencia de lo sublime	43
<b>Capítulo III: El antagonismo en la historia y el antagonismo en lo sublime</b>	62
3.1. La noción de "antagonismo" en <i>Idea para una Historia Universal en Sentido Cosmopolita</i>	64
3.2. El antagonismo en lo sublime: La paradójica conformidad entre lo sublime y la naturaleza	79
<b>Conclusión</b>	89
<b>Bibliografía</b>	95

## Introducción

Suele remarcar que la *Crítica de la facultad de juzgar* no ha recibido por parte de los intérpretes la atención que sí han recibido las otras dos Críticas. Sin embargo, es evidente que en los últimos años esto ha ido cambiando notablemente. Ahora bien, nuestra intención no es de ningún modo centrarnos en el interés que esta obra pueda tener, pero sí consideramos útil partir de esa observación para acentuar la propia "marginación" del tema de lo sublime.

La *Crítica de la facultad de juzgar* lleva a cabo el examen de la facultad de juzgar reflexionante, es decir, de aquella facultad que realiza el tránsito entre el dominio de los conceptos de la naturaleza hacia el dominio del concepto de la libertad, entre dominios que fueron tan radicalmente diferenciados por Kant que él mismo señala que entre ellos existe un insondable e inabarcable abismo. Ahora, ese tránsito implica una concordancia entre Naturaleza y Libertad, problemática antes no abordada, para la cual es necesario suponer una conformidad de la naturaleza. Pero ¿por qué hablamos de una "marginación" de lo sublime?

Respecto de aquella concordancia sobre la cual reposa la tercera Crítica, lo sublime manifiesta más bien un antagonismo, cuando por el contrario lo bello "confirma" esa armonía. En efecto, aquello que distingue lo sublime de lo bello es la *Unangemessenheit*. Ella, ya sea que la entendamos como inconformidad, antagonismo o inadecuación, es una inadecuación entre partes. Siendo lo sublime un sentimiento estético, y por ende, subjetivo, la inadecuación refiere a la inconformidad entre facultades, en este caso, entre imaginación y razón. Empero, esa misma inadecuación entre facultades traduce bien, y en efecto se explica, por una inconformidad entre dos dominios, el sensible y el suprasensible. De ahí que algunos intérpretes hayan



enfaticado el que el mismo Kant caracterice la Analítica de lo sublime como un mero apéndice al enjuiciamiento estético, en tanto lo sublime no dice nada de la naturaleza, cuando es la naturaleza (con arreglo a fines) lo que de algún modo es el objeto de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

Es la inadecuación entonces aquello que margina lo sublime dentro del proyecto de la tercera Crítica, pero es precisamente esa inadecuación al interior de ese proyecto lo que le dará forma a nuestro primer capítulo.

Ahora bien, el objetivo que perseguimos con esta tesis puede quizá expresarse por medio de dos preguntas: por un lado, ¿de qué manera el antagonismo es el factor clave para una conformidad?, y por el otro, ¿queda realmente la naturaleza fuera de la experiencia estética de lo sublime?

Si lo sublime es inconforme a la naturaleza, es por el contrario conforme al concepto de la libertad. Ese vínculo, además de la forma que tiene Kant de describir lo sublime tanto en las *Observaciones* como en la *Crítica de la facultad de juzgar*, es lo que nos lleva a abordar lo sublime desde otra perspectiva. Consideramos pues que el antagonismo que lo sublime manifiesta, es un antagonismo que en Kant es fundamental, ya que precisamente expresa aquella rígida y necesaria frontera entre lo sensible y lo suprasensible, de modo que más que marginal, lo sublime se viste, a nuestros ojos, de una mayor nobleza que lo bello no puede expresar. Ahora bien, el antagonismo no solo manifiesta algo, sino que además es el medio por el cual la razón es despertada, y por ende, el medio por el cual, lo sublime tiene lugar.

Aunque perteneciendo a un tema completamente diferente, la historia según Kant da cuenta también de la importancia del antagonismo como aquello que, en lugar de ser negativo, es más bien la puerta hacia aquello que nos corresponde en tanto seres cuya destinación es suprasensible y racional. De hecho creemos que también en otros

temas que no trataremos en el presente trabajo, la noción de antagonismo, vista desde esta perspectiva, es tomada en cuenta por Kant. Queremos, en breve, rescatar la idea del antagonismo como una mayor armonía, o en todo caso, como el camino hacia un orden más elevado.

Nuestro segundo interés es ver de qué modo puede hablarse de un vínculo entre lo sublime y la naturaleza. Kant presenta ese vínculo como antagónico. Jean-François Lyotard dirá incluso que lo sublime anuncia una estética sin naturaleza. Sin embargo, llevando, cierto es, nuestra interpretación de lo sublime un poco más lejos, nos opondremos a esta idea de Lyotard. Por un lado, lo sublime aunque inconforme a ella, despierta con ocasión de un objeto cuya infirmitad se muestra como contrario a fin. Claro está, eso lo señala el mismo Kant, y Lyotard debe estar consciente de ello. Sin embargo, el vínculo que queremos establecer entre lo sublime y la naturaleza en la presente investigación es bastante más profundo y, por qué no, complejo.

En efecto, si bien Kant no dice nada parecido, nosotros queremos afirmar que la conformidad de lo sublime no es tal solo respecto del concepto de la Libertad, sino también respecto de la naturaleza. Si la naturaleza aquí *pensada* es acorde a las leyes de la libertad, no solo debe mostrar un vínculo armonioso con ella, sino que debe confirmar lo que esas leyes de la libertad prescriben: la inconformidad entre lo sensible y lo suprasensible, y la superioridad de este último. Lo sublime no solo manifiesta pues una tal inadecuación, sino la superioridad de nuestro destino racional. Por ende, creemos que la inconformidad que se da en la experiencia de lo sublime no es más que una forma extraña de ser conforme a una naturaleza que, *pensada* con arreglo a fines, tiene que mostrarse como inadecuada e incluso inferior a nuestra naturaleza suprasensible.

Nuestra investigación estará así dividida en tres grandes partes:

En el primer capítulo abordaremos el lugar de la estética dentro de los intereses sistemáticos de la tercera Crítica para ver con ello, el lugar que le corresponde a lo sublime. En ese primer capítulo veremos que lo sublime es de algún modo inadecuado dentro de un proyecto que busca reunir Naturaleza y Libertad. Sin embargo, puesto que el mismo Kant señala que lo sublime remite a una conformidad a fin del sujeto con miras a su destinación suprasensible y con arreglo entonces al concepto de Libertad, y entonces, que concuerda con algo central en el pensamiento de Kant, buscaremos ahondar en lo sublime independientemente del asunto de la conformidad a fin, es decir, sin ocuparnos de su inadecuada integración a la *Crítica de la facultad de juzgar*. De esto último se encargará nuestro segundo capítulo.

En efecto, buscaremos en una segunda parte enfocarnos solo en lo sublime, y para ello dedicaremos un primer punto a leer lo sublime en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* de 1764 con miras a rescatar una consideración por parte de Kant sobre aquel sentimiento que lo coloca bastante por encima de lo bello, claro está, antes de todo interés sistemático y de toda consideración filosófica de aquellos sentimientos. Un segundo punto será dedicado al análisis de lo sublime en la *Crítica de la facultad de juzgar*, a la división entre los dos tipos de juicio sobre lo sublime, y sobre todo, y claro está, a la función que cumple la inadecuación para la experiencia de lo sublime en general.

Un tercer capítulo buscará ampliar nuestra comprensión del término de inadecuación. Primero atenderemos a la noción de antagonismo en la historia, ya que ahí no solo encontramos, como en la tercera Crítica, el asunto de la finalidad y un uso reflexivo del juicio (si bien Kant no habla aun de reflexión), sino además una concepción del antagonismo que, de modo similar a lo que sucede en lo sublime, es aquello que nos conduce a acercarnos a nuestra naturaleza racional. Habiendo visto eso,

y dejando ya la historia de lado, volveremos a la inadecuación en lo sublime, para añadir esta vez la idea de una naturaleza paradójicamente conforme a lo sublime.

Nuestra tesis se basará sobre todo en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Utilizaremos para ello la versión en castellano de Pablo Oyarzún (Caracas: Monte Ávila, 1991), y el original alemán de los *Werke* editado por Wilhel Weischedel y publicado por Insel-Verlag (Wiesbaden, 1956). Para las demás obras escritas por Kant, nos serviremos tanto de ediciones en castellano como los originales alemanes de la edición recién mencionada.

\*\*\*

Quiero agradecer especialmente a la Dra. Kathia Hanza, asesora de esta tesis, por el tiempo y la paciencia dedicados a la lectura y corrección de este trabajo, pero sobre todo por haber hecho posible, a través de sus críticas y sugerencias, que unas primeras e inciertas páginas alcancen y tomen la forma de una investigación. Quiero agradecer igualmente a Elvis Mejía por su también paciente y diligente lectura, y a mis padres, por ocuparse del tiempo y dejarme el ocio.

## Capítulo I: El lugar de lo sublime en la Crítica de la facultad de juzgar

### 1.1. Sistema y experiencia estética en la Crítica de la facultad de juzgar

Suele decirse que la *Crítica de la facultad de juzgar* es de difícil comprensión, entre otras razones, por la presencia de dos temas bastante disímiles: la estética y la teleología de la naturaleza. Sin embargo, al mismo tiempo, los intérpretes afirman de alguna manera u otra que aquello que estructura esta obra es la conformidad a fin (*Zweckmässigkeit*) de la naturaleza en sí misma, y con ello, su conformidad para con nosotros, es decir, la adecuación (*Angemessenheit*) de la naturaleza a nuestra facultad de juzgar.<sup>1</sup> Si este es el eje de la tercera Crítica, veremos bien que en ella el análisis de lo sublime no goza de una inserción adecuada. Esta es la conclusión a la que queremos llegar en este primer capítulo.

Kant presenta en la Introducción lo que es para él el sistema de la filosofía y explica la división<sup>2</sup> en este contenida: "Se procede con plena corrección si, como de

<sup>1</sup> Véase: BRANDT, Reinhard. *La crítica del juicio, su lugar y unidad sistemáticos*. Manuscrito inédito, pp. 2, 6 y 12; OYARZÚN, Pablo. Introducción a su traducción de la *Crítica de la facultad de juzgar*, en: *Crítica de la facultad de juzgar* (en adelante *CFJ*). Caracas: Monte Ávila, 1991, p. 10; TRÍAS, Eugenio. "Estética y teleología en la *Crítica del juicio*", en: Muguerza, Javier y Roberto Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos, 1991, pp. 308-311; COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder, 1986. Tomo II, p. 254; ANDALUZ, Ana. *La finalidad de la naturaleza en Kant*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, p. 628. Ahora, ciertamente el concepto de *Zweckmässigkeit* es bastante más complejo de lo que de manera bastante resumida acabamos de expresar. En efecto, como lo señala Giorgio Tonelli, así como está entre los más importantes, el concepto *Zweckmässigkeit* está entre los más difíciles de comprender en la *Crítica de la facultad de juzgar*, ya que a lo largo del texto pueden encontrarse diferentes significados que dificultan una comprensión única y constante del término, razón por la cual lo analiza en el orden y en las diferentes partes de las que consta la tercera Crítica. Véase: TONELLI, Giorgio. "Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilskraft", en: *Kant-Studien*, Band 49, Heft 1, 1957/1958, pp. 154-166.

<sup>2</sup> Solo en la primera Introducción, el título del primer apartado es "De la filosofía como un sistema", en el segundo, el título es más bien "De la división de la filosofía." En el texto mismo de la segunda Introducción ya no habla Kant de sistema, sino de división y dominios de la filosofía. Sin embargo, el razonamiento es el mismo, de ahí que nos permitamos mantener el término en cuestión. También encontramos "sistema" en el prefacio a la primera edición que, a diferencia de la primera Introducción, sí



costumbre, se divide la filosofía [...] en teórica y práctica."<sup>3</sup> Esto en razón de los únicos conceptos posibles: los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad,<sup>4</sup> conceptos que, es menester señalar, aunque pueden pensarse coexistiendo sin contradicción,<sup>5</sup> deben necesariamente distinguirse en lo que respecta a su dominio, su origen, su uso y su aplicación.<sup>6</sup>

En B XXI Kant justifica nuevamente la división del sistema de la filosofía en dos dominios y señala al respecto que los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad descansan, los primeros en la legislación del entendimiento y el segundo, en la legislación de la razón. Como bien sabemos, la delimitación de las posibilidades legítimas de cada facultad es una tarea ya realizada en las dos primeras Críticas. ¿Qué propone, entonces, esta tercera Crítica?

Kant hace una diferencia entre lo que es la filosofía y lo que es la crítica. La crítica es, a su juicio, la necesaria preparación previa para la teoría. Así lo manifiesta en la *Crítica de la razón pura*<sup>7</sup> y también en la *Crítica de la facultad de juzgar*.<sup>8</sup> De este

---

fue incluida como parte de la obra total. Sobre la publicación de la primera introducción, véase: LÓPEZ MOLINA, Antonio Miguel. *Razón pura y juicio reflexionante*. Madrid: Universidad Complutense, 1983, pp. 7-9.

<sup>3</sup> KANT, Immanuel. *CFJ*, B XI.

<sup>4</sup> Cf. *CFJ*, B XVII. Ver además B XXI. En la primera Introducción, Kant hace una diferencia, no entre conceptos, sino entre objetos. Cf. *CFJ*, Primera Introducción (I, 1).

<sup>5</sup> Cf. *CFJ*, B XVIII.

<sup>6</sup> "Las teorías filosóficas suelen confundir [los conceptos de la razón] con otros, sin distinguirlos siquiera convenientemente de los conceptos del entendimiento", KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2005. Traducción de Pedro Ribas. B 396. (En adelante *CRP*). "Los principios que derivan de este principio supremo de la [unidad de la razón] serán *trascendentes* en relación con todos los fenómenos, es decir, jamás podrá hacerse de él un uso empíricamente adecuado. En consecuencia, será completamente distinto de todos los principios del entendimiento (cuyo uso es por completo *inmanente*, ya que poseen como único tema la posibilidad de la experiencia), *CRP*, B 365. Subrayado en el original. "Entendimiento y razón tienen, pues, dos legislaciones distintas", *CFJ*, B XVIII. Hay "un abismo inabarcable entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible", *CFJ*, B XIX.

<sup>7</sup> Cf. *CRP*, B XXXVI/B XXXVII, ver también: B 25/B 26.

<sup>8</sup> Al final del Prefacio sostiene Kant: "Concluyo con esto todo mi negocio crítico. Sin negligencia avanzaré hacia lo doctrinario [...]. De suyo se entiende que allí no habrá una parte especial para la facultad de juzgar, porque a su respecto sirve la crítica en vez de la teoría; y, en cambio, tras la división de la filosofía teórica y práctica, y de la pura en sendas partes iguales, la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres integrarán ese negocio." *CFJ*, B X. Ver también *CFJ*, B VI y B XXV. No hay que

modo, la relación que hay entre ellas es que antes del trabajo doctrinario de la filosofía es menester hacer primero una crítica de la facultad entera del conocimiento a fin de evaluar y conocer las capacidades y posibilidades de la razón. Ahora, si bien el sistema de la filosofía se divide en dos, "en la familia de las facultades superiores del conocimiento hay todavía un miembro intermedio entre el entendimiento y la razón. Es este la facultad de juzgar".<sup>9</sup> Del mismo modo, las facultades del alma se dividen también en tres: la facultad de conocimiento, el sentimiento de placer y displeacer, y la facultad de desear.<sup>10</sup> Y así, "aquello que no puede entrar en la división de la filosofía, no obstante puede entrar como parte principal en la crítica de la facultad pura de conocimiento en general, en el caso de que contenga principios que por sí mismos no sean idóneos para el uso teórico ni para el uso práctico,"<sup>11</sup> es decir, un principio que, aun no poseyendo un campo de objetos como esfera suya, sí tiene un cierto suelo en el que solo él es válido.<sup>12</sup>

---

pensar por esto que la tercera crítica haya sido prevista tal cual desde la publicación de la primera. Reinhard Brandt considera, al respecto, que la *Crítica de la facultad de juzgar* no estaba prevista, ni en 1781 ni en 1788 y que por ello, no podemos servirnos de afirmaciones de esta para interpretar ninguna de las dos Críticas anteriores porque en la tercera Crítica "hay otras intenciones, hay otro sistema, hay otra filosofía". Sin embargo, Brandt también afirma que el asunto central de la *Crítica de la facultad de juzgar* - la adecuación de la naturaleza a nuestra facultad de conocimiento – estuvo desde mucho antes presente en el pensamiento de Kant; para ello menciona, por ejemplo, el § 30 de la Disertación de 1770. Cf. Reinhard Brandt, *Op. cit.*, pp. 1 y 6. Debemos añadir por nuestra parte que si bien Kant plantea la "necesidad" de una tercera Crítica en razón del "abismo" que dejan las dos Críticas anteriores, el asunto de la adecuación responde a un intenso interés por parte de Kant que data de una época aun anterior a la que Brandt en este manuscrito señala –el período precrítico-, pero que toma en cuenta, en razón del tema de lo bello, en una ponencia de agosto de 1990 ("La belleza de los cristales. Reflexiones sobre la Crítica del Juicio de Kant", en: *Filosofía, política y estética en la Crítica del juicio de Kant*. Comp. David Sobrevilla. Lima: Goethe Institut, 1991, pp. 183-203). En efecto, mucho antes incluso de la Disertación de 1770, Kant mostraba ya un profundo interés en resolver la cuestión de la finalidad y la armonía del universo, del principio único de la naturaleza, de la compatibilidad de las leyes mecánicas con la existencia de Dios, todo ello dentro del marco de aquellas primeras investigaciones que se situaban aun en el límite entre la ciencia física y la filosofía. Obviamente estos intereses por sí solos no podían llevar a una crítica de la facultad de juzgar, sino más bien lo aducido por Kant en la Introducción que ahora tratamos. Véase de Kant: *Histoire Générale de la nature et théorie du ciel* (1755). Traducción de Anne-Marie Roviello. París: Vrin, 1984. (en adelante, *Teoría del Cielo*) y *L'Unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu* (1762). Traducción de Robert Thies. París: Vrin, 2001 (En adelante, *El único argumento*). Véase también: DUMOUCHEL, Daniel. *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*. París: Vrin, 1999. Sobre el tema en particular nos referiremos más adelante.

<sup>9</sup> CFJ, B XXI.

<sup>10</sup> Cf. CFJ, B XXII/B XXIII.

<sup>11</sup> CFJ, B XX/B XXI.

<sup>12</sup> Cf. CFJ, B XXI.

Resumiendo entonces, si bien el sistema de la filosofía, según Kant, se divide única y exclusivamente en dos dominios, debe llevarse a cabo primero la tarea crítica de las facultades de conocimiento. Si de ellas dos ya han pasado por ese examen, la tarea crítica recién concluye con la *Crítica de la facultad de juzgar*, y entonces con el examen de la facultad de juzgar y del principio que le corresponde, el principio de conformidad a fin de la naturaleza en su diversidad.<sup>13</sup> ¿Cuál es, pues, el papel que juega esta tercera facultad?

La diferencia entre las legislaciones del entendimiento y de la razón, la cual se hace en favor de la legitimidad y la posibilidad de cada una, es tal que se puede hablar, y el mismo Kant lo hace, de un "abismo inabarcable (*unübersehbare Kluft*) entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de modo tal que no [es] posible ningún tránsito desde el primero hacia el segundo."<sup>14</sup> Esta diferencia no va en desmedro de una coexistencia entre las dos legislaciones, de hecho al hacer una estricta distinción de esferas Kant resuelve la contradicción entre causalidad y libertad. Sin embargo, esa misma estricta distinción sí impide el influjo de una sobre otra,<sup>15</sup> y es justamente la facultad de juzgar la que realiza el tránsito entre un dominio y otro.<sup>16</sup> Pero ¿por qué es menester este tránsito?

---

<sup>13</sup> Cf. *CFJ*, B XXVIII.

<sup>14</sup> *CFJ*, B XIX. Jacques d'Hondt señala la especificidad del adjetivo "unübersehbar" que pierde parte de su significado en traducciones como "incommensurable" que es de hecho la traducción elegida por Oyarzún. "Unübersehbar" remite tanto a lo que no puede verse como a lo que no puede ser contenido de una mirada. D'Hondt hace, al respecto, una referencia al *Abyssus* de los teólogos que separa este mundo de la divinidad. Cf. "La ruse de la raison historique kantienne", en: BRANDT, D'HONDT y otros. *Revue germanique internationale. Kant: Philosophie de l'histoire*. 6/1996. París: Presses Universitaires Françaises, 1996, p. 184.

<sup>15</sup> Cf. *CFJ*, B XVIII.

<sup>16</sup> Precisamente Kant así lo manifiesta en uno de los títulos de su introducción: "De la Crítica de la facultad de juzgar como un medio de enlace de las dos partes de la filosofía en un todo."



"Debe el concepto de la libertad hacer efectivo en el mundo de los sentidos el fin encomendado por sus leyes; y en consecuencia, la naturaleza tiene que poder ser pensada también de tal modo que la conformidad a fin de su forma al menos concuerde con la posibilidad de los fines que en ella han de ser efectuados con arreglo a leyes de la libertad."<sup>17</sup> Una coexistencia, entonces, no basta, y no basta porque no es suficiente para la razón que una legislación no obstaculice a la otra. Se postula así una unidad de la razón, y es que hace falta más, Naturaleza y Libertad tienen que *concordar* para que de ese modo, lo exigido por la moral vea su posibilidad *acorde* con la disposición de la naturaleza.<sup>18</sup> O tal como lo expresa Colomer: "el hombre que realiza su libertad en la naturaleza ha de suponer [...] que la misma naturaleza es conforme a la libertad y la hace posible con la unidad final de sus leyes".<sup>19</sup>

Cabe añadir que además de un interés moral, hay también un interés epistemológico. En efecto, pensar en una conformidad de la naturaleza es lo que permite una articulación sistemática del conocimiento. A esto se refiere Kant cuando habla en la *Crítica de la razón pura* del uso regulador de las ideas de la razón y del objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana.<sup>20</sup>

Ahora bien, una tal concordancia solo es posible si *pensamos*, no una naturaleza de formas diversas y de leyes como agregado, sino una naturaleza con arreglo a fines y de leyes reunidas bajo un principio y dentro de un sistema. Nos referimos con ello a una conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*) de la naturaleza.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> CFJ, B XIX/XX

<sup>18</sup> Brandt lo expresa de esta manera: "Uno necesariamente debe tener la seguridad de que la naturaleza no es algo caótico, que sea totalmente ajeno a nuestras intenciones, a lo que tenemos que hacer en el campo de la moralidad". BRANDT, Reinhard. *La Crítica del juicio: su lugar y unidad sistemáticos*, pp. 2-3. Este orden es no solo fundamental para lo referente a la moral, sino también para la ciencia porque así ella amplía su trabajo de investigación por medio del principio de unidad sistemática para el uso empírico del entendimiento. Cf. CRP B 673.

<sup>19</sup> COLOMER, Eusebi. *Op. cit.*, p. 259.

<sup>20</sup> CRP, B 670 y ss; B 697 y ss.

<sup>21</sup> La relación entre lo particular y lo general, entre las formas, la armonía y la estética, la ordenación en un todo, eran temas latentes de la época, y así, Ernst Cassirer nos dice que para comprender plenamente,

Kant comprende, entonces, la filosofía como un sistema, y como tal requiere un enlace entre lo que está disociado; este enlace tiene como principio la conformidad a fin de la naturaleza ¿Por qué? Porque solo así nos es posible pensar que los dos dominios no sufren un divorcio, y entonces que nuestro ser moral, cuya fundamentación y legitimación se encuentra en las antípodas del mundo de los sentidos (razón por la cual entre ellos hay un *abismo*) tiene un espacio en el mundo, lugar que es finalmente donde nos desenvolvemos. De este modo, la *Crítica de la facultad de juzgar* se estructura a partir de una suposición constante: la relación armónica entre las facultades del hombre y la naturaleza, y ello es solo una suposición porque para pensar una tal concordancia disponemos de modo legítimo únicamente del juicio de reflexión. Expliquemos entonces la particularidad de este juicio.

---

aunque sea la estructura de la *Crítica de la facultad de juzgar* debemos, pues, conocer el fondo histórico general. Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México: FCE, 1997, p. 331. Asimismo, y como lo dijimos, la ordenación y sistematización de la naturaleza es un tema de larga data en los intereses de Kant desde su *Teoría del cielo* (1755), pasando por períodos de mayor fecundidad filosófica como el de la *Disertación de 1770*: "Llamo *principios de conveniencia* las reglas del juicio a las que nos sometemos gustosamente y en las que nos instalamos como si fueran axiomas, tan sólo por la razón de que *si nos apartamos de ellos, no será permitido a nuestro intelecto casi ningún juicio de objeto alguno dado*". KANT, Immanuel. *Principios formales del mundo sensible y del inteligible: disertación de 1770*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961. § 30, pp. 38-39. Así, todo se hace según un orden de la naturaleza porque de otro modo "no se le daría al intelecto ninguna posibilidad de ejercicio y porque la temeraria apelación a lo sobrenatural es el comodín del intelecto perezoso". *Ibid.*, § 30, p. 39. La belleza es también una idea recurrente en el pensamiento de Kant en el período anterior a 1764, pero no como tema por sí mismo sino simplemente como término íntimamente ligado a las ideas de armonía, orden y finalidad. De hecho, Kant usa indistintamente belleza y orden como si remitieran a lo mismo, y entonces, como nos lo dice Daniel Dumouchel, la idea de belleza que Kant posee en aquella época responde a una estética racionalista, a una belleza entonces que es una cualidad objetiva del mundo, de modo que no trata el problema de la belleza tal cual. La cuestión del orden y de la finalidad, responde, a su vez, a una discusión de su época, y no a temas originales del propio Kant. En efecto, lo que Kant hace en su *Teoría del cielo* y en *El único argumento posible*, es rechazar la físico-teología que atribuía la armonía de la naturaleza a la intervención de Dios sobre una naturaleza cuyas características eran la contingencia, el azar y el caos. Una concepción así implicaba la multiplicación de principios, cosa que Kant rechazaba. En efecto, y en oposición a la físico-teología, Kant planteaba el orden como resultado de las leyes naturales mismas para la unidad del todo. Y de este modo creía más pertinente considerar que existen leyes generales de acción de la materia que, por su parte, son consecuencia sí de una sabiduría suprema. KANT, Immanuel. *Teoría del cielo*, pp. 66, 68, 101, 172 (sobre la mención a la belleza: pp. 65, 67, 68, 171, 172). *El único argumento*, pp. 128, 132, 139 (sobre la mención a la belleza: pp. 123, 124, 131, 132, 138, 149).

En la Introducción de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant hace una diferencia entre los juicios determinantes y los juicios reflexivos. El juicio determinante es aquel que subsume lo particular en un universal *dado* –una ley ya prescrita por nosotros-.<sup>22</sup> La subsunción ahí es simple, ya que precisamente al estar dados los principios, la aplicación es directa. Es en las dos primeras Críticas, y entonces para lo que concierne el conocimiento y la moral, que el juicio que ha de aplicarse es el juicio determinante.

En esta tercera Crítica, Kant presenta una nueva modalidad de juicio: el juicio reflexivo.<sup>23</sup> Este juicio es bastante más problemático, ya que debe este justificar su empleo. Hay pues casos en los que solo disponemos de experiencias singulares y particulares, de modo que una subsunción implica que la facultad de juzgar piense por sí misma una ley que le permita subordinar aquella multiplicidad en una unidad. Este camino ascendente de lo particular a lo universal, cuando justamente no disponemos más que de lo particular, es lo que llamamos reflexión.<sup>24</sup>

Ahora bien, el principio en virtud del cual puede hacerse un uso reflexivo del juicio es el principio de la conformidad a fin de la naturaleza en su diversidad, y entonces el de la conexión y concordancia entre la multiplicidad de experiencias singulares.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Cf. *CFJ*, B XXVI.

<sup>23</sup> La función del juicio de reflexión ya está de algún modo enunciada en la *Crítica de la razón pura*: "Si la razón es la facultad de derivar lo particular de lo universal, puede ser que este universal sea *en sí cierto* y esté dado, caso en el que no hace falta más que un Juicio que subsuma para que lo particular quede necesariamente determinado. Es lo que llamaré el uso apodíctico de la razón. Pero puede ser también que lo universal sea solo asumido como *problemático* y que sea una mera idea. En este caso, lo particular es cierto, pero sigue siendo un problema la universalidad de la regla que conduce a tal resultado. Así se hacen ensayos con muchos casos particulares, todos ellos ciertos, para ver si derivan de la regla. Si efectivamente derivan de ella y se tiene la impresión de que todos los casos particulares señalables se siguen de ella, se infiere la universalidad de la regla; de esta universalidad se infieren luego todos los casos, incluso los no dados en sí. Es lo que llamaré el uso hipotético de la razón", *CRP*, B 674/675.

<sup>24</sup> Cf. *CFJ*, B XXVI/XXVII.

<sup>25</sup> Cf. *CFJ*, B XXVIII.

Tenemos pues como reales, únicamente casos particulares, de modo que solo nos es dada la multiplicidad. Sumado a esto, no hay nada objetivo que permita afirmar una conexión real, y entonces una unidad de lo múltiple. La conformidad no es pues algo que se pueda fundar en la experiencia y hablamos de conformidad porque una interconexión y unidad de lo múltiple en la naturaleza solo puede ser posible en razón de una ordenación, y entonces en una conformidad a fin de la naturaleza. Al ser esta conformidad algo que solo puede suponerse, la facultad de juzgar reflexionante opera *como si (als ob)* una tal unidad de la naturaleza fuera objetiva, pero permaneciendo legalmente solo como subjetiva.

En efecto, la conformidad tratada desde la *Crítica de la razón pura* e incluso antes<sup>26</sup> no puede tomarse nunca como principio constitutivo, sino tan solo como regulador: "A los productos naturales –dice Kant- no se les puede atribuir algo así como la referencia de la naturaleza, en ellos, a fines, sino solamente *emplear* este concepto para reflexionar sobre ellos en vista del enlace de los fenómenos en ella que está dado según leyes empíricas."<sup>27</sup> Y es así que la sistematicidad de la naturaleza es algo que debe tomarse solo como exigencia y necesidad de nuestra razón.<sup>28</sup> Por ende, el principio de la unidad de lo múltiple que la facultad de juzgar se da como ley, se lo da a sí misma y no a la naturaleza<sup>29</sup>: "la pensada concordancia de la naturaleza [...] tiene que ser juzgada, hasta donde alcanza nuestra inteligencia, como *contingente*, y sin embargo *indispensable* para las necesidades de nuestro entendimiento, y, así, como una conformidad a fin por medio de la cual concuerda la naturaleza con nuestro propósito, aunque éste sólo [en cuanto] dirigido al conocimiento".<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Ver notas 8 y 21.

<sup>27</sup> *CFJ*, B XXVIII. El subrayado es nuestro.

<sup>28</sup> Véase sobre todo la sección IV de la primera Introducción a la *CFJ*.

<sup>29</sup> *Cf. CFJ*, B XXXVIII.

<sup>30</sup> *Loc. cit.* El subrayado es nuestro.

Resumiendo entonces, el juicio de reflexión que recorre y articula la *Crítica de la facultad de juzgar*, es un juicio que asciende desde lo particular dado en la naturaleza hacia un universal supuesto.<sup>31</sup> Este ascenso requiere de un principio de la unidad de lo múltiple que la facultad de juzgar se da como ley solo a sí misma, y por ende no puede ser atribuida a la naturaleza.<sup>32</sup> Ahora bien, el juicio de reflexión tiene dos variantes: el juicio estético y el juicio teleológico.

El juicio teleológico refiere a la conformidad a fin entre los productos de la naturaleza, a la conexión y sistematicidad entre ellos, y por ende, a la conformidad a fin de la naturaleza en general. Así, en el juicio teleológico, la reflexión opera en beneficio de una investigación de la naturaleza; supone pues una finalidad en el objeto. La finalidad, por ejemplo, de una parte del cuerpo dentro del organismo entero al cual pertenece, o de un organismo como unidad respecto de otro. *Grosso modo*, puede decirse que esa finalidad implica una ordenación de la naturaleza, i.e., una conformidad consigo misma, y que ello implica a su vez, una conformidad para con nuestras facultades cognoscitivas.<sup>33</sup>

Ahora bien, esa investigación de la naturaleza, si bien implica un progreso de la teoría, no implica de ningún modo una expansión real de nuestro conocimiento de la naturaleza misma, en tanto la armonía de la naturaleza es solo sugerida y supuesta. Así, aun cuando la conformidad a fin es representada a partir de un fundamento objetivo,<sup>34</sup> el juicio teleológico es, empero, un juicio reflexivo y no determinante, porque el principio que funge de hilo conductor en esta investigación es solo regulador y no constitutivo.

---

<sup>31</sup> Cf. CFJ, B XXVI.

<sup>32</sup> Cf. CFJ, B XXVIII.

<sup>33</sup> "En problema de la finalidad de la naturaleza equivale en la [*Crítica de la facultad de juzgar*] al problema de la adecuación de la naturaleza a la facultad cognoscitiva humana". ANDALUZ, Ana. *Op. cit.*, p. 629.

<sup>34</sup> Cf. CFJ, B XLVIII.



Al tener un interés epistemológico, Kant dice lo siguiente: "[La facultad de juzgar] teleológica no es una facultad especial, sino solo la facultad de juzgar reflexionante sin más, en tanto que procede, como por doquier en el conocimiento teórico, de acuerdo con conceptos, pero en vista de ciertos objetos de la naturaleza según principios particulares, a saber, los de una facultad de juzgar meramente reflexionante que no determina objetos; así, con arreglo a su aplicación, pertenece a la parte teórica de la filosofía".<sup>35</sup>

En efecto, como en el caso de los juicios determinantes, el concepto aquí es guía, y es que este precede a la concordancia de la forma del objeto con la posibilidad de la cosa misma, y contiene además el fundamento de esa forma.<sup>36</sup> La reflexión se aplica pues al objeto, y así, para el juicio teleológico, el objeto es fundamental. Si la *Crítica de la facultad de juzgar* se construye a partir de una concordancia subjetiva entre lo sensible y lo suprasensible, la conformidad en los organismos vivos denota bien esa concordancia que es central en la tercera Crítica, en tanto lo sensible solo manifiesta la multiplicidad, mientras que es el pensamiento (suprasensible) el que articula esa misma multiplicidad en una unidad. Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa es la *reflexión* aplicada al sujeto.

Kant señala que: "aquello que es meramente subjetivo en la representación de un objeto, es su índole estética".<sup>37</sup> Y entonces, a diferencia del juicio teleológico, la reflexión se aplica aquí solo al sujeto. Así, en el caso del juicio estético, la investigación de la naturaleza, y en ese sentido el objeto, no tiene ningún interés. Es más, cuando se trata de lo estético, lo que rige es el desinterés.

---

<sup>35</sup> CFJ, B LII.

<sup>36</sup> Cf. CFJ, B XLVIII/XLIX.

<sup>37</sup> CFJ, B XLII.

Por definición, lo estético refiere únicamente al sujeto,<sup>38</sup> e "interés se denomina a la complacencia que ligamos a la representación de la *existencia* de un objeto".<sup>39</sup> El objeto importa en tanto la representación de su *forma* da lugar a una complacencia (o a un displacer), pero el objeto mismo no tiene un lugar en el enjuiciamiento estético. Así, "cuando se pregunta si algo es bello, no se quiere saber si a nosotros o a cualquiera le va en algo la existencia de la cosa, o siquiera, si le pudiese ir, sino *cómo la juzgamos en la mera contemplación*".<sup>40</sup>

Esto es lo que distingue lo bello de la agradable. Este último está obviamente ligado a la sensación, a lo material en el objeto, a la presencia concreta de este, y de ese modo, al interés que este suscita.<sup>41</sup> Si hay interés, el juicio es privado, y por el contrario la subjetividad del juicio estético es de un valor universal. Solo así puede el juicio estético ser puro, y por ende, estético *stricto sensu*.<sup>42</sup> Es por ello que el juicio estético se limita a la *forma* de la representación, ya que al hablar de *forma*, Kant está dejando de lado todo aquello que tenga que ver con la sensación, y entonces con el objeto en su materialidad.

Ahora, además de los juicios en los que predomina el interés, hay otros juicios que pueden efectuarse pensando en el objeto como los juicios morales o de interés político sobre, por ejemplo, la vanidad que manifiesta el lujo.<sup>43</sup> Sin embargo, cuando se trata de enjuiciamiento estético, "se quiere solo saber si la *mera representación* del objeto es acompañada en mí por complacencia, a pesar de lo indiferente que yo pueda ser en vista de la existencia del objeto de esta representación".<sup>44</sup>

---

<sup>38</sup> Cf. *CFJ*, B XLII y B 4.

<sup>39</sup> *CFJ*, B 5. El subrayado es nuestro.

<sup>40</sup> *Loc. cit.* El subrayado es nuestro.

<sup>41</sup> Sobre lo bello y las inclinaciones: *CFJ*, B 5/6. Sobre lo sublime y la falta de interés por el objeto: *CFJ*, B 83.

<sup>42</sup> Cf. *CFJ*, B 23.

<sup>43</sup> Cf. *CFJ*, B 6.

<sup>44</sup> *Loc. cit.*

Lo estético comprende pues únicamente la referencia de la representación al sujeto, y así, la conformidad a fin aquí no es atribuida al objeto como sí sucede en el caso del juicio teleológico. Pero ¿cuál es esta conformidad atribuida al sujeto?

Si la conformidad a fin alude a una concordancia, y lo estético al sujeto, la conformidad a fin en el juicio estético es la conformidad entre facultades. En efecto, si en el caso del juicio teleológico la conformidad a fin es objetiva (concordancia entre los organismos naturales), en el caso del juicio estético, la conformidad a fin es subjetiva (concordancia entre las facultades). Esto significa que las facultades en juego (solo en el caso de lo bello) -la imaginación y el entendimiento- se mantienen en armonía, y así, a diferencia de los juicios de conocimiento, ni el concepto guía a la imaginación, ni la imaginación se somete al entendimiento.

En la estética la imaginación no es forzada a proceder según ninguna ley determinada.<sup>45</sup> A eso llama Kant el "libre juego" entre las facultades,<sup>46</sup> y ese "libre juego" es lo que explica el placer. Hay pues ahí un "entretenimiento libre e indeterminadamente conforme a fin de las fuerzas del ánimo con lo que llamamos bello, y donde el entendimiento está al servicio de la imaginación y no esta al servicio de aquel".<sup>47</sup>

Ahora bien, ese "libre juego" se produce como respuesta a una cierta *forma* de la representación de la naturaleza, una *forma* que parece manifestar una regularidad y una armonía. Eso sí, no puede tratarse de cualquier regularidad: "todo lo rígido-regular (que se aproxima a la regularidad matemática) conlleva en sí algo contrario a gusto".<sup>48</sup> Y es que ahí se da una regularidad de la figura que es prescrita por un concepto, cuando más bien lo que hace que Kant privilegie la belleza natural por sobre la artística (y

---

<sup>45</sup> Cf. *CFJ*, B 69.

<sup>46</sup> Cf. *CFJ*, B 71.

<sup>47</sup> *CFJ*, B 71.

<sup>48</sup> *CFJ*, B 72.



ciertamente por sobre la regularidad de las figuras geométricas) es su libertad. En efecto, para Kant "aun el canto de las aves, que no podemos sujetar a una regla musical, parece contener más libertad y, por eso, más para el gusto que un canto humano que es llevado según todas las reglas del arte musical".<sup>49</sup> Así, en los casos en los que el orden, la armonía y la regularidad están prescritos, i.e., comandados por un concepto, el placer es menor y hasta a veces nulo. Ahora bien, esto nos dice algo importante y a tomar en cuenta sobre la relación entre la conformidad de la naturaleza y el sentimiento estético.

Como ya lo dijimos, la conformidad a fin en lo estético es solo una conformidad entre facultades, una relación equilibrada entre entendimiento e imaginación. Sin embargo, esa armonía se da en razón de la representación de una naturaleza conforme a fin. Y así, aunque la conformidad en lo estético es solo una conformidad entre facultades, "la *universal validez* de un juicio *singular*, [...] expresa la conformidad a fin subjetiva de una representación empírica de la forma de un objeto para la facultad de juzgar".<sup>50</sup> Es decir, la conformidad entre las facultades responde a una conformidad entre nuestra facultad de juzgar y la *forma* de un objeto a simple vista conforme a fin, y así, el "libre juego" entre facultades no se da pues *ex nihilo*, y es más bien es provocado. Empero, es necesario hacer la distinción entre el objeto y la *forma* de la representación de este, ya que ahí yace una diferencia capital para comprender lo estético, tal como puede desprenderse de todo lo dicho hasta aquí. Por ejemplo, para que haya placer, el concepto no puede ni guiar ni preceder la experiencia estética. De otro modo, el entendimiento se pondría de un temple favorable a ese orden,<sup>51</sup> y dominaría así en la relación entendimiento-imaginación, con lo cual el acuerdo entre facultades se perdería, y con ello, también la complacencia. En breve, aunque la *forma* de la regularidad en la naturaleza produce ese "libre juego" entre entendimiento e imaginación, para que ese

<sup>49</sup> CFJ, B 72/73.

<sup>50</sup> CFJ, B 134. El subrayado es nuestro. Véase también: CFJ, B 76, B 155.

<sup>51</sup> Cf. CFJ, B 72.

"libre juego" sea tal, no puede haber una conciencia de esa regularidad. Así, esa regularidad no forma parte del juicio estético; este debe ser pues puramente subjetivo, y la regularidad remite más bien a lo objetivo. Si hay conciencia de esa regularidad, ya no podemos hablar de un juicio estético (puro). En efecto, cuando se trata de aquella presentación de la naturaleza que nos provoca una complacencia, el objeto en cuestión tiene que ser más bien "descubierto", y no buscado con interés previo, de modo que nos sorprenda placenteramente.<sup>52</sup>

Quizá sea pertinente poner un mayor énfasis en la diferencia entre el juicio estético y el juicio teleológico, y con ello también en la conexión que existe entre ellos.

Si solo la *forma* es objeto de la estética, lo que interesa para el juicio teleológico es el *contenido*. Eugenio Trías lo explica de este modo: "El organismo vivo, el ser vivo, es el *contenido* del cual el juicio estético capta únicamente la *forma*. El ser vivo da a esta su fundamento intelectual. Pero ese fundamento ya no puede ser captado de la forma. Ese contenido es objeto de otro juicio reflexivo, un juicio intelectual que no discierne en términos de placer/dolor, o que no se registra en forma de gusto estético o de placer de inteligencia sino como puro y simple juicio de inteligencia".<sup>53</sup> Así, si la finalidad en la estética se ignora, y por ende, el contenido se desconoce, ese contenido será explorado en la indagación del juicio teleológico.<sup>54</sup> Empero, a pesar de esa importante diferencia, ambos juicios serán tomados en cuenta para lo que Kant habrá de postular más adelante en la Crítica. En efecto, la conformidad a fin vista desde el plano subjetivo (el de las facultades) y desde el plano objetivo (el de los organismos vivientes)

---

<sup>52</sup> Cf. PARRA, Lisímaco. "Juicio de gusto y sentido común en la Crítica de la facultad de juzgar de Kant", en: *Ideas y valores*, n° 108, 1998, p. 32.

<sup>53</sup> TRÍAS, Eugenio. *Op. cit.*, p. 311.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid*, p. 311.

serán los elementos para la postulación de un Dios-artista,<sup>55</sup> tema del que se ocupa la *Crítica de la facultad de juzgar* en su parte final.<sup>56</sup>

Podemos ver así que, aunque diferentes, el juicio estético y el juicio teleológico, guardan una cierta conexión. Ambos son pues modalidades de un mismo juicio, el juicio de reflexión, de modo que la representación de una naturaleza conforme a fin es fundamental para comprenderlos a cabalidad y dentro del marco del planteamiento kantiano, con la salvedad, claro está, de que en el juicio estético, importa solo la *forma*, y en el teleológico, el *contenido*. Kant explica así esta diferencia: "podemos considerar la *belleza natural como presentación* del concepto de una conformidad a fin formal (meramente subjetiva), y los *finés naturales* como presentación del concepto de una conformidad a fin real (objetiva), la primera de las cuales juzgamos por medio del gusto (estéticamente, mediante el sentimiento de placer), y la otra, por medio de entendimiento y razón (lógicamente, según conceptos)".<sup>57</sup>

De este modo, aunque la *Crítica de la facultad de juzgar* es un libro complejo en tanto presenta temas diametralmente, y de interés, diferente –la estética, la biología, la teología-, el fundamento que los explica –la unidad y conformidad de la naturaleza- es el mismo, de modo que en su diversidad, la tercera *Crítica* es sí una obra unitaria.<sup>58</sup> García Morente escribe: "A primera vista parece que realmente no hay motivo para juntar bajo un solo título, referidas a una misma facultad, dos esferas tan distintas como la estética y la teleología. Esta tiene un interés teórico y ético, y aquella carece de un interés de esa clase".<sup>59</sup> Sin embargo, la estética y la teleología no solo implican una misma operación del espíritu –la reflexión- sino un mismo principio –la conformidad a

<sup>55</sup> Cf. *Ibid*, p. 312.

<sup>56</sup> Esto de alguna manera remite a esa intensa y temprana preocupación de Kant por resolver el asunto de la ordenación de la naturaleza.

<sup>57</sup> CFJ, B L.

<sup>58</sup> Cf. TRÍAS, Eugenio. *Op. cit.*, p. 310.

<sup>59</sup> GARCÍA MORENTE, Manuel. "La estética de Kant", en: *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe, 2007, pp. 38-39.

fin-. En ambos, se ve así la reunión entre naturaleza y libertad, entre lo sensible y lo suprasensible, en tanto no hay forma de concebir la naturaleza y lo sensible según fines, sin una lectura puramente racional y apuntando hacia nuestros intereses tanto epistémicos como morales.

Hay que señalar ahora que, aunque el "libre juego" de las facultades, y que explica el placer, y por ende, la particularidad de la experiencia estética, sea producido por una cierta representación de la naturaleza, el sentimiento se funda en la naturaleza humana, y no cabe entender entonces que porque se trate siempre de una experiencia singular, el sentimiento estético se funde en lo meramente empírico. En efecto, hay que tomar en cuenta que puesto que se trata de un juicio de reflexión –que va de lo particular a lo universal- lidiamos solo con experiencias singulares de modo que, tratándose de un juicio de gusto, solo es posible decir que tal tulipa es bella, pero no que todas las tulipas son bellas.<sup>60</sup> Sin embargo, a pesar de esa singularidad y esa particularidad, el principio que rige lo estético sigue siendo trascendental. Y así, y del mismo modo, la referencia al sujeto se hace en su condición trascendental, y entonces *a priori* y universal, y no refiere entonces al sujeto antropológico y/o psicológico, meramente empírico y privado. Expliquemos esto brevemente.

Lo trascendental, en oposición a lo empírico, refiere a una condición *a priori* y precede así a la experiencia, no disociándose de ella, sino más bien relacionándose con ella como su origen y fundamento. Es de este modo que el sujeto es, en la experiencia estética, trascendental.<sup>61</sup> Es su naturaleza el fundamento de aquellas experiencias.

---

<sup>60</sup> Cf. CFJ, B 142.

<sup>61</sup> Y así, la experiencia estética es universal y *a priori*, de modo que aunque la facultad del ánimo en cuestión sea el sentimiento (de placer y displacer), este no es de ningún modo un sentimiento comprendido a la manera de, por ejemplo, Hume, y que de alguna manera es el que Kant toma en cuenta en las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*. "Kant va de este modo a pasar de una antropología de la subjetividad (tal como pudo haberla visto desarrollarse en el pensamiento crítico

Siendo trascendental, el juicio estético, aunque singular, tiene una connotación universal. En efecto, aquel que atribuye a algo la cualidad de bello, le atribuye a todos y cada uno la misma complacencia, como si lo bello fuera una propiedad del objeto.<sup>62</sup> Si fuera empírica, la experiencia estética estaría ligada a la sensación, y entonces al objeto. Sin embargo, ella está ligada a la *forma* de la representación. El objeto, nos dice Kant, no interesa.<sup>63</sup> De ahí la diferencia entre lo bello y lo agradable que ya explicamos en páginas anteriores.

Ahora, ¿por qué afirmamos que lo bello se integra bien en los intereses sistemáticos de la *Crítica de la facultad de juzgar*?

Al inicio de la "Analítica de lo sublime", Kant dirá que: "la belleza natural (la independiente) conlleva en sí una conformidad a fin en su forma, a través de la cual *el objeto parece, por decirlo así, predestinado para nuestra facultad de juzgar.*"<sup>64</sup> Teniendo esto en cuenta, se comprende que en la presentación del juicio estético en la Introducción, solo la experiencia de lo bello cumpla como ejemplo adecuado. En efecto, y como ya lo vimos, podría decirse que en la experiencia de lo bello hay una correspondencia o adecuación entre la representación de la naturaleza a partir de sus formas y nuestra facultad de juzgar. De ahí que se produzca el placer de manera *directa* y que esto se vea manifiesto en el juego armonioso entre las facultades. Y así puede concluirse que, puesto que el hombre responde favorablemente a ciertas formas de la naturaleza, existe una conexión entre el mundo, como lo sensible, y el hombre, cuya

---

de los anglo-escoceses y en las filosofías alemanas del sentido común) a lo que me parece permitido llamar una teoría del sujeto trascendental". DUMOUCHEL, Daniel. *Op. cit.*, p. 135.

<sup>62</sup> Cf. *CFJ*, B 19-20.

<sup>63</sup> Ver el Primer momento del Juicio de Gusto, §2-5, *CFJ*, B 5-17.

<sup>64</sup> *CFJ*, B 76. El subrayado es nuestro.



facultad de juzgar armoniza con las formas de ese espacio sensible.<sup>65</sup> Con lo sublime, sin embargo, ocurre otra cosa.

### 1.2. La inconformidad de lo sublime

En la Introducción, una vez descrita la relación entre el juicio estético (de lo bello) y la complacencia, Kant señala que: "la receptividad de un placer [resultante] de la reflexión sobre las formas de las cosas (tanto de la naturaleza como del arte) no designa únicamente una conformidad a fin de los objetos en relación con la facultad de juzgar reflexionante en el sujeto, conforme al concepto de la naturaleza, sino también, a la inversa, del sujeto en vista de los objetos, según su forma, e incluso su infirmitad, con arreglo al concepto de libertad; y por este medio, ocurre que el juicio estético no sólo es referido, como juicio de gusto a lo bello, sino también, en cuanto originado en un sentimiento del espíritu, a lo sublime, y así debe dividirse esa crítica de la facultad de juzgar estética en dos partes principales que le sean conformes."<sup>66</sup>

En esta presentación de lo sublime, Kant ya coloca a este último en cierta posición respecto de la conformidad a fin de la naturaleza. Si en lo sublime hay también un placer y una conformidad, esta última no es conforme al concepto de la naturaleza, sino al de la libertad. Sin embargo, lo que en la *Crítica de la facultad de juzgar* debe interesarnos es la conformidad a fin de la naturaleza, por ende, la relación armónica entre naturaleza y facultades del hombre. De este modo, el motivo por el cual lo sublime

---

<sup>65</sup> Mihaela Fistioc afirma que: "las personas responden con placer a formas visuales y auditivas y que por lo tanto existe una conexión entre el ser humano y el mundo, en torno a una forma." FISTIIOC, Mihaela. *The Beautiful Shape of the Good*. Nueva York: Routledge, 2002. p. XX. Ella pasa de la teoría de Kant sobre la belleza y la forma del objeto, al *Banquete* de Platón y su noción de forma y belleza, hasta el predecesor de este, Pitágoras, y el simbolismo del universo a través de los números.

<sup>66</sup> *CFJ*, B XLVIII.

parece haber sido incluido en esta obra es que este constituye una complacencia que es diferente a la de lo bello -en tanto remite al concepto de libertad- y por ende, merece su propio análisis. Lo sublime, entonces, no se incluye porque sea otra expresión subjetiva de la conformidad a fin respecto de la naturaleza. El mismo Kant manifiesta que esta conformidad no es propia de lo sublime. Así, si lo bello parece ocupar la explicación de la representación estética de la conformidad a fin de la naturaleza, lo sublime aparece, más bien, como algo cuya presencia hay que justificar, como un porqué lo sublime debe ser parte de la crítica de la facultad de juzgar estética. Y entonces, leyendo lo citado al inicio de este acápite, entendemos gracias al mismo Kant por qué la analítica de lo sublime no es una pieza tan fácil de integrar dentro de una obra cuyo eje es la conformidad a fin de la naturaleza.

Al respecto, Ana Andaluz, en su tesis sobre la finalidad de la naturaleza en Kant, manifiesta lo siguiente: "En el fenómeno de lo bello tiene lugar la constatación, al nivel de la subjetividad, de la finalidad de la naturaleza para el juicio. Por otro lado, aunque Kant base en fundamentos *a priori* tanto los juicios estéticos de lo bello, como los juicios estéticos de lo sublime, sólo los primeros son significativos en el sentido indicado."<sup>67</sup> Asimismo, Kant señala como la "diferencia interna más importante" el que, si el objeto calificado de bello parece predestinado para nuestra facultad de juzgar, por el contrario, "lo que despierta en nosotros [...] el sentimiento de lo sublime, podrá aparecer ciertamente como contrario a fin en su forma para nuestra facultad de juzgar."<sup>68</sup> De este modo, lo sublime, en tanto conlleva un placer y expresa una cierta conformidad, se inserta bien en una crítica de la facultad de juzgar estética. Sin embargo, dentro del gran panorama de la *Crítica de la facultad de juzgar*, lo estético se inserta adecuadamente no porque sí, sino porque existe (en lo bello) un fundamento

---

<sup>67</sup> ANDALUZ, Ana. *Op. cit.*, p. 665.

<sup>68</sup> CFJ, B 76.

subjetivo de la conformidad a fin de la naturaleza. En ese sentido, lo sublime es más adecuado dentro de una crítica de los juicios estéticos que dentro de una crítica de la facultad de juzgar. En efecto, no es través de lo sublime que podremos leer o descubrir una relación positiva entre Libertad y Naturaleza. Y así, si pensábamos solo en un tipo de conformidad, es decir, "la conformidad a fin de los objetos en relación con la facultad de juzgar reflexionante en el sujeto, conforme al concepto de la naturaleza", solo estaríamos refiriéndonos a lo bello. De ahí que el mismo Kant, se refiera a la teoría de lo sublime como un mero añadido al estudio del juicio estético.<sup>69</sup> En efecto, lo que se hace en lo sublime, de lo sensible en la representación de la naturaleza, es simplemente un uso suprasensible de aquél.<sup>70</sup> Esto ha hecho de lo sublime un caso especial dentro del estudio de la tercera Crítica, llevando a algunos autores a cuestionar la discreta presencia de lo sublime en esta obra, manifestando que es *inconveniente* en el marco dentro del cual esta obra se inscribe. Ellos se remiten, entre otras cosas, a la presencia de lo sublime en la Introducción, es decir, en aquel momento del libro en el que Kant debería no solo presentarlo, sino explicarlo con solidez y justificarlo como parte integrante y coherente de la obra.

En su *Leçons sur l'analytique du sublime*, Lyotard escribe que lo sublime no ofrece "ninguna contribución al proyecto general de reconciliación de la naturaleza y la libertad, es decir, de unificación de la filosofía."<sup>71</sup> Y de ahí su *inconveniencia* dentro de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Sin embargo, como acabamos de verlo, Kant no aduce en ningún momento que lo sublime, dada sus características, constituya una pieza dentro del "proyecto de reconciliación de la naturaleza y la libertad." Por el contrario, manifiesta que: "el concepto de lo sublime de la naturaleza no es de lejos tan importante

<sup>69</sup> Cf. *CFJ*, B 78. Si bien se trata de una analítica, Kant usa los términos "teoría de lo sublime".

<sup>70</sup> Cf. *CFJ*, B 113.

<sup>71</sup> LYOTARD, Jean-François. *Leçons sur l'analytique du sublime*. Paris: Éditions Galilée, 1991. p. 74.



y rico en consecuencias como el de lo bello en la naturaleza y [...] no indica *absolutamente nada* conforme a fin en la naturaleza misma, sino sólo en el uso posible de sus intuiciones para hacer susceptible de ser sentida en nosotros mismos *una conformidad enteramente independiente de la naturaleza*."<sup>72</sup> Asimismo, señala que esta es una observación necesaria que: "separa completamente las ideas de lo sublime de la idea de una conformidad a fin de la naturaleza y *hace de la teoría de lo sublime un apéndice del enjuiciamiento estético de la conformidad a fin de la naturaleza*."<sup>73</sup>

Lyotard cita al mismo Kant cuando este se refiere a la teoría sobre lo sublime como un mero apéndice dentro del enjuiciamiento estético de la conformidad a fin de la naturaleza. ¿Qué, entonces, le está criticando Lyotard a Kant si sus observaciones no difieren de lo que el mismo Kant escribe?

Según Lyotard, la analítica de lo bello, al igual que la de lo sublime, aparece también en la *Crítica de la facultad de juzgar*, como un *exabrupto*.<sup>74</sup> Sin embargo, manifiesta el filósofo francés, "la función filosófica crítica asignada al gusto, como juicio reflexivo estético, en vista de la unificación de lo teórico y de lo práctico, había sido ampliamente argumentada en la introducción. [...] El placer procurado por las bellas formas naturales o casi naturales (artísticas) supone, a título de Idea, una afinidad de la naturaleza con el pensamiento reflexivo."<sup>75</sup> Ahora bien, como hemos visto, lo sublime revela, más bien, una digresión respecto de aquello. Empero, al mismo tiempo, lo sublime sí es introducido y explicado. Lyotard, por el contrario, como ignorando el texto mismo que estudia, se pregunta sobre el porqué de una analítica de lo sublime, si

<sup>72</sup> CFJ, B 78.

<sup>73</sup> *Loc. cit.* El subrayado es nuestro. Cabe señalar aquí que las exactas palabras en alemán son, como lo cita Lyotard, "einen blossen Anhang" y entonces, quizá habría que tomar en cuenta el énfasis que hace Kant sobre la idea de lo sublime como apéndice. De ahí que Allison retome este pasaje traduciendo esta parte como "mero apéndice" y Lyotard como "simple apéndice."

<sup>74</sup> LYOTARD, Jean-François *Op. cit.*, p. 71.

<sup>75</sup> *Loc. cit.*

su necesidad no ha sido deducida,<sup>76</sup> cuando hemos visto que Kant sí justifica la presencia de lo sublime. Es más, de esto pasa Lyotard a una total desestimación de lo sublime. Por su ilimitación y su informidad, cosa de la que habla el mismo Kant,<sup>77</sup> Lyotard describe lo sublime como cercano a la demencia y considera, además, que este no posee ningún valor moral.<sup>78</sup> "El sentimiento sublime *no es* [...] *más* que la irrupción, en y hacia el pensamiento, de ese sordo deseo de ilimitación."<sup>79</sup> Esa ilimitación de la cual habla Lyotard se debe a la estrecha relación de lo sublime con la razón, tal como el mismo Kant lo expresa.<sup>80</sup> Además, sabemos bien que, por un lado, al estar la razón más bien del lado de la ilimitación –en oposición al entendimiento– surge el problema de la *ilusión* dialéctica, lo que no es equivalente a una *demencia*. Por otro lado, precisamente al estar fuera de la esfera de la experiencia, y entonces, de la limitación, lo moral es salvado. Sobre el valor moral de lo sublime y sobre la ilimitación trataremos en el segundo capítulo, y más bien tomemos ahora en consideración las críticas de otro intérprete.

En su *Kant's Theory of Taste*, Henry Allison escribe que: "la inclusión de [lo sublime] en la *Crítica del Juicio* parece haber sido una decisión de último minuto, y Kant claramente lo vio como periférico para los sistemáticos intereses centrales de la obra."<sup>81</sup> Ahora bien, el interés de Allison no es revelar un rol menor de lo sublime por sí mismo, sino únicamente al interior de la tercera Crítica. Precisamente considera extraño que Kant no le preste más atención si lo sublime gozó de un interés constante de su

<sup>76</sup> *Loc. cit.*

<sup>77</sup> *Cf. CFJ*, B 75.

<sup>78</sup> LYOTARD, Jean-François. *Op. cit.*, p. 75.

<sup>79</sup> *Loc. cit.*

<sup>80</sup> Lo sublime "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." *CFJ*, B 75.

<sup>81</sup> ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 303.

parte, y teniendo además aquel –según Allison- una relación más íntima con la moralidad que lo bello.<sup>82</sup> En breve, Allison reconoce el valor que posee lo sublime a los ojos de Kant, pero lo contrasta con el mapa de la tercera Crítica.

Henry Allison recoge el hecho de que lo sublime es un juicio estético de reflexión. Asimismo, que descansa en un principio *a priori* y, por último, que demanda un asentimiento universal.<sup>83</sup> Por otro lado, señala también que lo sublime tiene una relación con la moralidad más profunda que lo bello. ¿Cuál es, entonces, el problema? Sucede simplemente que lo sublime constituye una pieza difícil de integrar en el marco de la *Crítica de la facultad de juzgar*: "La profunda ambivalente actitud de Kant hacia lo sublime deviene de alguna forma *comprensible* si uno distingue la cuestión de su intrínseca significación de su relación con las preocupaciones sistemáticas o arquitectónicas de la tercera Crítica."<sup>84</sup> Razones para valorar lo sublime existen, sin embargo, no prevalecen dentro del marco en el que nos encontramos. Henry Allison hace, pues, un énfasis en lo que lo sublime por sí mismo significa y es a partir de ese valor, que reconoce en las mismas líneas de Kant, que surge su perplejidad ante la pobre presencia que cumple lo sublime en la tercera Crítica. Él, como Lyotard, cita a Kant cuando este se refiere a la teoría de lo sublime como un mero apéndice. Ahora bien, sería injusto equiparar la posición de Henry Allison con la de Jean-François Lyotard, ya que, como hemos señalado, Allison parte del valor de lo sublime mismo, mientras que Lyotard parte del lugar no privilegiado de lo sublime en la *Crítica de la facultad de juzgar* para posteriormente desestimarlos completamente. Sin embargo, no deja por momentos de extrañarnos la propia ambivalente actitud de Allison, ya que, por un lado comprende el valor que lo sublime posee y entiende que ello no basta para operar un

<sup>82</sup> "Kant tuvo un constante, aunque de alguna forma esporádico, interés en el tema." *Loc. cit.*; "Según los términos del análisis del mismo Kant, lo sublime se coloca aun en una más íntima relación con la moralidad que lo bello." *Loc. cit.*

<sup>83</sup> *Loc. cit.*

<sup>84</sup> *Loc. cit.* El subrayado es nuestro.

protagonismo en la tercera Crítica, y por otro lado, parece reclamarle a Kant más explicaciones. Ahora bien, esta falta de protagonismo en el marco de la tercera Crítica también se refleja, al parecer, en el espacio que ocupa lo sublime dentro de la obra.

El asunto de la cantidad de páginas y referencias a lo sublime dentro de la misma *Crítica de la facultad de juzgar* puede parecer una cuestión de importancia secundaria y hasta superflua, sin embargo, es tomada en cuenta por Lyotard y Allison para apoyar la tesis de la falta de importancia de este sentimiento, de su presencia inconveniente en la tercera Crítica, ya que consideran que ello revela una cuestión de fondo, aquella que acabamos de tratar. Al asunto de la cantidad, se suma el que la Deducción de lo sublime no esté circunscrita a una sección cuyo título rece algo parecido, sino que, según lo que dice Kant, esta deducción está inserta en su analítica, mientras que en el caso de lo bello merece un lugar aparte. Sobre la cantidad, Lyotard y Allison toman en cuenta que únicamente los párrafos del 23 al 29 se ocupan de lo sublime, mientras que la sección dedicada a lo bello y el juicio del gusto que sólo atañe a este último, consta de veintidós párrafos, además de ocupar en la sección de la Deducción y en la Dialéctica, otros veintinueve párrafos. Además de esto, Allison pone de relieve las pocas menciones que acapara lo sublime fuera de su propia analítica. Allison dice al respecto que solo existen seis referencias explícitas a lo sublime a lo largo del libro.<sup>85</sup> Del mismo modo, observa y concluye que Kant integra lo sublime al texto con torpeza, y que su análisis está desarrollado y estructurado confusamente.<sup>86</sup>

Ahora, sobre la Deducción, ¿en qué consiste esta? "La pretensión de un juicio estético de tener validez universal para cada sujeto requiere, en cuanto es un juicio que debe poner pie en algún principio a priori, de una deducción (es decir, de una

---

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, p. 304.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 305.

legitimidad de su aspiración)."<sup>87</sup> La deducción es entonces la legitimación de la necesidad pretendida y de la exigencia de una universalidad subjetiva, pero solo tiene caso que se añada una sección exclusiva a ella "si es que concierne a una complacencia o "displacencia" en la *forma del objeto*".<sup>88</sup> Solo el juicio de gusto (el juicio sobre lo bello) cumple esa condición, y es que si bien es *a priori*, y entonces, conoce su fundamento en la naturaleza humana, la complacencia despierta en razón de una cierta *forma* del objeto, y por ende, se funda también en esa *forma*. Esta última es, pues, fundamental para comprender lo bello, ya que es justamente el juicio sobre lo bello el único juicio estético que implica una conformidad a fin de la naturaleza para con la facultad de juzgar.

Ahora bien, ciertamente la conformidad en lo bello es una conformidad entre facultades, y no debemos entonces enfocarnos en la conformidad de la naturaleza: En efecto, si bien la forma de su representación o lo que ella parece sugerir, es lo que despierta el placer, el juicio de gusto remite únicamente a lo subjetivo. De este modo, la pretensión de tener una validez universal debe conducirnos no a investigar la posibilidad de una tal conformidad de la naturaleza, sobre todo si esta conformidad es solo supuesta y no pasará jamás de ser una suposición, sino a la posibilidad de que un juicio singular, y que se funda en la autonomía del sujeto –y entonces sin atender a conceptos, ni a teorías, ni a la autoridad de voces más autorizadas sobre lo bello, y del mismo sin imitar el juicio de otros-, pretenda "la aprobación de cada uno, cual si fuese objetivo".<sup>89</sup> Es precisamente por ello que el asunto de la Deducción de los juicios de gusto se enfocará en un posible y supuesto *sensus communis*. Sin embargo, y ya que el juicio de gusto no forma parte de nuestro objetivo, nos limitamos aquí a la explicación que el mismo Kant da para justificar por qué la Deducción de los juicios estéticos sobre los objetos de la

---

<sup>87</sup> CFJ, B 129/130.

<sup>88</sup> CFJ, B 131. El subrayado es nuestro.

<sup>89</sup> CFJ, B 136.



naturaleza no ha de estar dirigida a lo sublime, sino solo a lo bello, y entonces, a lo manifestado por él en el párrafo 30.<sup>90</sup>

Kant señala allí que en el caso de los juicios sobre lo bello de la naturaleza "la conformidad a fin tiene, en el objeto y su figura su fundamento, aun cuando no indique la referencia de ese a otros objetos de acuerdo a conceptos (con vistas a un juicio de conocimiento), sino que, en general, ataña meramente a la aprehensión de esta forma, en la medida en que ella se muestre en el ánimo conforme a la facultad de los conceptos, así como a la de la presentación de estos (que es una y la misma con la facultad de la aprehensión)".<sup>91</sup> Y precisamente porque la conformidad a fin tiene en el objeto y su figura su fundamento surgen más de una pregunta como esta: "¿por qué la naturaleza ha difundido belleza por doquier tan pródigamente, aun en el fondo del océano adonde solo rara vez alcanza el ojo humano (pero para el cual ella es conforme a fin)?"<sup>92</sup> Es decir, lo bello no se limita, como en el caso de lo sublime, al sentimiento. Por el contrario, dice algo sobre la naturaleza, dice que esta es conforme a fin.

<sup>90</sup> Lo que el juicio de gusto pretende –siendo singular y subjetivo- es su universalidad, y entonces, "la aprobación de *cada uno*, cual si fuese objetivo", *CFJ*, B 136. Pero esa pretensión –siendo el juicio de gusto singular y subjetivo- no puede de ninguna manera fundarse en un concepto ni en nada objetivo, de modo que la legitimación de la pretensión del juicio de gusto de tener una validez universal no puede buscarse en la regularidad de las formas en la naturaleza ni en un concepto de belleza. De ambos se derivaría un juicio de conocimiento, y no uno estético. La pretensión de la validez universal del juicio singular de gusto debe examinarse en la posibilidad de que efectivamente este placer pueda ser sentido por todos y cada uno. Ahora bien, "en cada cual este placer debe reposar necesariamente en las mismas condiciones, porque ellas son condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento en general, y la proporción de estas facultades de conocimiento que es requerida para el gusto es también requerible para el común y sano entendimiento, que puede presuponerse a propósito de cada cual. Precisamente por ello puede también aquel que juzga con gusto [...] atribuirle a todos los demás conformidad a fin subjetiva, esto es, su complacencia en el objeto, y suponer su sentimiento universalmente comunicable y, por cierto, sin mediación de conceptos", *CFJ*, B 155/156. En otras palabras, si el fundamento del juicio de gusto es únicamente el sentimiento, y este sentimiento reposa en las condiciones de posibilidad de un conocimiento en general, "así también la complacencia de cada cual [puede] ser enunciada como regla para uno de los demás", *CFJ*, B 134/135.

En el párrafo 30, sin embargo, Kant sí apela a la forma del objeto porque ella es la que despierta la complacencia, y en ese sentido, el juicio de gusto se funda en el objeto. Ello significa una diferencia fundamental con lo sublime porque al fundarse este solo en la naturaleza humana, la legitimación de su universalidad ya está, de algún modo, dada. Además, debe tomarse en cuenta que Kant debe primero explicar por qué se debe realizar una Deducción de lo bello, y no de lo sublime.

<sup>91</sup> *CFJ*, B 131/132.

<sup>92</sup> *CFJ*, B 132.

Lo sublime, aun sí es objeto de complacencia,<sup>93</sup> se caracteriza por "hallarse" en un objeto desprovisto de forma.<sup>94</sup> En otras palabras, no se funda en el objeto, este solo produce displacer, y así, es erróneo decir que un objeto es sublime. "La aprehensión de un objeto que, de otro modo, es falto de forma y no conforme a fin, da solo la ocasión para llegar a ser consciente de ese fundamento; de ese modo, tal objeto es *utilizado* con conformidad a fin subjetiva, pero es juzgado como tal por sí mismo y a causa de su forma",<sup>95</sup> por lo que no cabe que surjan preguntas como las que se pueden plantear respecto de lo bello, y es que lo sublime no dice nada sobre la naturaleza. Por ende, si sublime solo puede ser dicho del modo de pensar,<sup>96</sup> y si su conformidad es solo una "relación conforme a fin de las facultades de conocimiento que debe ser puesta *a priori* por fundamento a la facultad de los fines (la voluntad), y es, por eso, ella misma, *a priori* conforme a fin",<sup>97</sup> su Deducción no puede sino estar en ella contenida. En breve, lo sublime no requiere de una sección especial para su Deducción, ya que lo que se desprende de su Analítica indica que la legitimación de su aspiración a la validez universal está ya inserta en ella.

Es sintomático que en casi todos los casos en que lo sublime sale a flote en el libro, sea su particularidad y entonces su "inconveniencia", la que salga a relucir. En todo caso, esto no hace más que insistir en el hecho que lo sublime, más allá de las

---

<sup>93</sup> Si bien Kant distingue lo sublime de lo bello, entre otras razones, por la seriedad y el respeto, no deja de asociar lo sublime con el placer. La seriedad se da por el esfuerzo de la imaginación y entonces, al hablar de placer negativo (CFJ, B 76) Kant está remitiéndose a eso específico y distintivo de la experiencia de lo sublime: el momento de la inadecuación. CFJ, B 80: "lo sublime place", B 74: "Coinciden lo bello y lo sublime en que ambos placen por sí mismos", B 83: "su mera magnitud [...] puede comportar una complacencia que sea universalmente comunicable", B 97: "El sentimiento de lo sublime es, pues, un sentimiento de displacer [...] y, es al mismo tiempo un placer", B 98: "La percepción interna de la inadecuación [...] activa en nosotros el sentimiento de nuestra destinación suprasensible [...] y, por tanto, es placer."

<sup>94</sup> Cf. CFJ, B 75.

<sup>95</sup> Cf. CFJ, B 133.

<sup>96</sup> Cf. CFJ, B 132.

<sup>97</sup> CFJ, B 133.

consideraciones que Kant tenga sobre él independientemente de la tercera Crítica, no ocupe aquí, en razón de sí mismo, un lugar predominante. El mismo Kant, como lo vimos, da cuenta de aquella situación. Lo sublime, ciertamente, es una experiencia estética y ciertamente también el pensamiento la aprovechará, pero para él mismo, independizándose de la naturaleza. Por otro lado, creemos que la naturaleza, en el caso de lo sublime, no habla al pensamiento, sino más bien, lo sacude. La razón abusará de la imaginación -explicaremos esto más adelante- y en ese abuso humillará a la naturaleza, ya que aunque esta se presente en su magnitud y/o poderío, y así físicamente se muestre superior a nosotros, es por esta presentación imponente de la naturaleza que nosotros descubriremos en nuestro espíritu otra forma de superioridad ante ella. La adecuación, producto de la aparente armonía entre la libertad y la naturaleza, que se da en lo bello, desaparece en lo sublime. De ahí que Lyotard diga en contraposición a lo bello que: "podría decirse que el pensamiento, en el sentimiento de lo sublime, se impacienta, desespera, se desinteresa de alcanzar los fines de la libertad por los medios de la naturaleza."<sup>98</sup> Nosotros añadimos que incluso a lo sublime no le interesa la conformidad a fin de la naturaleza. Lyotard, al respecto, afirma: "La analítica de lo sublime es negativa porque anuncia una estética sin naturaleza."<sup>99</sup> Ahora, ¿se puede realmente llevar a este extremo la inconformidad de lo sublime frente a la naturaleza? Discutiremos esto en los siguientes capítulos.

En cuanto a esta presencia inconveniente de lo sublime, hay que mencionar que, aunque no puede afirmarse que son abundantes los estudios que busquen probar el posible rol menor de lo sublime dentro del marco de la esta tercera Crítica, sí hay finalmente en los estudios sobre esta obra, una predominancia de lo bello y una casi ausencia de menciones o referencias a lo sublime al pensar la reconciliación del hombre

---

<sup>98</sup> LYOTARD, Jean-François. *Op. cit.*, pp. 71-72.

<sup>99</sup> *Ibid*, p. 73.



(lo racional) con el mundo (lo sensible). Acerca de la finalidad como aquello que: "permite reconstruir la amenazada unidad del sujeto"<sup>100</sup> ante la doble pertenencia del hombre a lo *fenoménico* y a lo *noumenal*, Gómez Caffarena indica que: "el sujeto humano puede reconciliarse con esta diferencia cuando, merced al juicio reflexionante, encuentra en el mundo no sólo *belleza* sino, sobre todo, realizaciones naturales que se dejan comprender 'regularmente' como en sí teleológicas."<sup>101</sup> En este caso, como en otros la mención a la conformidad parece muchas veces remitirse únicamente a lo bello y a lo teleológico.<sup>102</sup> Sin embargo, si lo sublime es "inconveniente" a ese nivel, sí refleja en cambio otro tipo de conveniencia.

En efecto, como previamente citado, existe también una conformidad a fin "del sujeto en vista de los objetos, según su forma, e incluso su infirmitad, con arreglo al concepto de libertad",<sup>103</sup> y no solo una conforme al concepto de la naturaleza. En Kant, la libertad, fundamento de la moral, encuentra su dominio en lo suprasensible y nada tiene que hacer con lo sensible. Por otro lado, si lo bello implica el juego entre entendimiento e imaginación, lo sublime implica la relación discordante entre razón e imaginación.<sup>104</sup> De ahí que: "lo auténticamente sublime no puede estar contenido en

<sup>100</sup> GÓMEZ CAFFARENA, José. "La *Crítica del juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la razón práctica*", en: Roberto Rodríguez Aramayo y Edgard Vilars, Eds. *En la cumbre del criticismo*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 23.

<sup>101</sup> *Ibid*, p. 27. El subrayado es nuestro.

<sup>102</sup> En su breve análisis sobre la *Crítica de la facultad de juzgar*, Felipe Martínez Marzoa se enfoca en la sistematicidad y la finalidad de la naturaleza. En ese análisis, solo lo bello es tomado en cuenta como aquello que manifiesta el orden y la regularidad. Lo sublime, por su parte, no solo no es analizado a partir de ese enfoque, sino que no es tratado en absoluto y apenas es mencionado como divergente en el párrafo final. Cf. MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Historia de la Filosofía*. Madrid: Istmo, 1980, pp. 239-245.

<sup>103</sup> *CFJ*, B XLVIII.

<sup>104</sup> Cf. *CFJ*, B 75: "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." B 95: "El ánimo se siente elevado en su propio enjuiciamiento cuando, al abandonarse, en la contemplación de aquellas cosas, sin consideración de su forma, a la imaginación –y a una razón que, si bien está ligada a ésa sin ningún fundamento, la amplía simplemente-, halla, empero, que todo el poderío de la imaginación es inadecuado a las ideas de ésta." Esto lo veremos más a fondo en el segundo capítulo. Baste aquí la distancia entre lo sublime y lo sensible, y la conformidad que designa en el hombre respecto de su destinación suprasensible.

ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a ideas de la razón".<sup>105</sup> Más adelante, manifiesta que en lo sublime "el ánimo es atraído para abandonar la sensibilidad y ocuparse de ideas que contengan una más elevada conformidad a fin."<sup>106</sup> Aquí, al igual que en otro pasajes, Kant distinguirá lo propiamente sublime de lo sensible y entonces, de la naturaleza. En una de sus definiciones, establecerá que lo sublime lleva al ánimo a pensar la insuficiencia de la naturaleza frente a lo que este demanda, es decir, la presentación de ideas.<sup>107</sup> Y todo a partir de una presentación "violentadora" de la naturaleza. Lo sublime, por ende, implica en su experiencia la confrontación del hombre con la naturaleza. Ahora, esta naturaleza no es bella. Tampoco es sublime. Se dice de algo que es sublime caracterizándolo como algo positivo.<sup>108</sup> Ni bella ni sublime, la naturaleza aquí en cuestión es simplemente la que suscita lo sublime y provoca, entre nuestras facultades, una discordia, una inadecuación. Si en lo bello, entendimiento e imaginación se encuentran en armonía, en lo sublime, razón e imaginación se enfrentan. La inadecuación de nuestras facultades en lo sublime, la inconformidad a fin de la naturaleza respecto de nuestras facultades en esta experiencia, anuncian la otra conformidad a fin, la del hombre respecto de su destinación suprasensible. Y así, imaginación y razón, a través del antagonismo, producen una conformidad a fin. ¿Por qué? Porque, según Kant, "es conforme a fin encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las ideas de la razón."<sup>109</sup> Es conforme a fin, pues, y corresponde a nuestra naturaleza racional, que lo sensible y lo racional se encuentren en discordia. Este asunto, por ser central para nuestra tesis, será tratado con más amplitud en el siguiente capítulo.

---

<sup>105</sup> *CFJ*, B 77.

<sup>106</sup> *Loc. cit.*

<sup>107</sup> *Cf. CFJ*, B 115.

<sup>108</sup> Lo sublime designa, pues, un juicio aprobatorio. *Cf. CFJ*, B 76.

<sup>109</sup> *CFJ*, B 98.

Ahora bien, y para concluir este capítulo, queremos resaltar que la "débil" presencia de lo sublime en la *Crítica de la facultad de juzgar* no puede interpretarse como un desinterés de Kant respecto de lo sublime. Las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, obra publicada en 1764, muestra bien que, independientemente de la arquitectónica del proyecto crítico, lo bello y aún más lo sublime llaman la atención de nuestro filósofo. Y esto no solo por haberse convertido en su época en un tema de moda, como lo cree Lyotard,<sup>110</sup> sino por la forma como Kant ve y describe lo sublime. De otro modo, Kant no diría que en lo sublime se da "una más elevada conformidad a fin."<sup>111</sup> Lyotard no toma esto en cuenta. Más bien, desestima completamente lo sublime. Incluso niega su lado de armonía y de adecuación, cosa que el mismo Kant explícitamente señala. Como bien lo nota Josef Früchtel, Lyotard parece ignorar las líneas de Kant en las que este habla de la armonía a pesar de la discordia entre imaginación y razón.<sup>112</sup> Kant, pues, escribe que: "así como la imaginación y el entendimiento producen una conformidad a fin subjetiva de las fuerzas del ánimo en el enjuiciamiento de lo bello por su unanimidad, aquí la imaginación y la razón la producen por su antagonismo."<sup>113</sup> Dicho de otro modo, en lo sublime, la discordia entre razón e imaginación responde a una cierta armonía, una cierta conformidad; es, pues, la expresión de la naturaleza racional del hombre y, por ende, de la conformidad de su ser con su destinación y aquel sentimiento que lo coloca por encima de la naturaleza. Tiene, pues, el hombre que *no ser* conforme a la naturaleza y así, la discordia con ella habla de una armonía con su destinación suprasensible y su disposición moral.

---

<sup>110</sup> LYOTARD, Jean-François. *Op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>111</sup> Cf. *CFJ*, B 77.

<sup>112</sup> Cf. FRÜCHTEL, Josef. "De la comunicabilidad de lo no comunicable", en: *Analysis-Art*. Caracas, Octubre 1994, p. 36.

<sup>113</sup> *CFJ*, B 99.

## Capítulo II: La inadecuación (*Unangemessenheit*) en lo sublime

Si la *Crítica de la facultad de juzgar* marca un antes y un después en el tratamiento de los temas estéticos, las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* (*Observaciones*) distan de ser igual de relevantes. Ciertamente el lugar que guarda y significa la tercera Crítica en el pensamiento kantiano explica una tal distancia. La tercera Crítica debía, como lo señala el mismo Kant, cerrar el proyecto por él emprendido.<sup>114</sup> Las *Observaciones*, por su parte, publicadas en 1764, no parecen ser más que el resultado de, por un lado, el conocido interés de Kant por saber y tratar una variada cantidad de temas,<sup>115</sup> y por otro, de su apertura en aquella época a temas antropológicos y morales, apertura que, contrastando con un previo período kantiano enfocado en las ciencias de la naturaleza, significará el "encuentro" con Hume y Rousseau. En breve, Kant no muestra mayores pretensiones con esta obra, si bien será recibida con cierto entusiasmo.<sup>116</sup>

Más famosa aun, la *Indagación sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello* de Edmund Burke, publicada en 1757, tendrá ciertamente más resonancia, pero al ser recién publicada en alemán en 1773, Kant no la leerá hasta después de sus *Observaciones*.<sup>117</sup> Sin embargo, dado el éxito que conoció la obra del

<sup>114</sup> Cf. CFJ, B X.

<sup>115</sup> Además de las obras aquí mencionadas (*Observaciones*, *Teoría del Cielo*), Kant publicó desde su época pre-crítica hasta el final de sus días, una variedad de ensayos cuyos títulos ilustran bien la diversidad de sus intereses: *Pensamiento para una verdadera estimación de las fuerzas vivas* (1749), *Resumen y anuncio del curso de Geografía Física con un apéndice sobre los vientos del oeste* (1757), *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo* (1759), *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas* (1752), *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764), *Sobre el fundamento de la distinción de las regiones del espacio* (1768), *Sobre las diversas razas humanas* (1775), *Sobre el fanatismo y los remedios contra él* (1790), etc. Cf. "Tabla cronológica de la vida y la obra de Immanuel Kant", en: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: FCE, 2004, pp. CXI-CXXII. A esto podemos sumarle el hecho de que Kant tuvo a su cargo diversos cursos como los de lógica, metafísica, ética, geografía, pedagogía, etc.

<sup>116</sup> Las *Observaciones* fueron publicadas ocho veces en vida de Kant. Cf. GRANJA, Dulce María. "Estudio preliminar", en: *Observaciones acerca el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Op. cit., p. VII.

<sup>117</sup> Reinhard Brandt es tajante al señalar que Kant no tuvo ningún conocimiento del inglés. Cf. BRANDT, Reinhard. *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*. México: Plaza y Valdés, 2001, p. 64. En

pensador irlandés, no resulta avezado pensar que Kant pudiera haber estado lo suficientemente al tanto de ella.<sup>118</sup>

Lo que sí queda claro es que lo sublime se convirtió en un tema de interés desde que, en 1674, se publicara la traducción hecha por Boileau de la obra atribuida a Longino, *De lo sublime*.<sup>119</sup> Del mismo modo, los descubrimientos y el desarrollo de la Geografía explican un creciente interés por los elementos más impresionantes de la naturaleza, es decir, por aquel escenario en el que se enfoca el análisis sobre lo sublime.<sup>120</sup> Sumándose a estas razones, la atención hacia este sentimiento no podía sino verse fuertemente alimentada por una época en la que la Estética conocía su nacimiento

---

cuanto a la obra de Burke, esta conoció un éxito inmediato. En promedio, y durante treinta años, una nueva edición apareció cada tres años antes de ser opacada por sus *Reflexiones sobre la revolución francesa*. Asimismo, su investigación, que fuera publicada de manera anónima, dará lugar a sendos artículos en revistas británicas de importancia. Cf. SAINT GIRONS, Baldine. "Avant-propos", en BURKE, Edmund: *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*. París: Vrin, 1998, p. 7-12.

<sup>118</sup> Cuando Kant, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, se refiere a la obra de Burke (Cf. CFJ, B 128-131), afirma que hay otros autores que ya han estudiado el tema, lo cual señala bien que era de conocimiento suyo el trabajo de lo bello y lo sublime en su época. Sobre todo si antes de Burke no se había hecho una diferencia tan clara entre lo bello y lo sublime, tal como lo hará también Kant en sus *Observaciones*.

<sup>119</sup> Como ya siempre se señala, el texto *De lo Sublime (Peri hýpsous)* no es de autoría del retórico y gramático griego Longino sino de un autor anónimo dos siglos anterior a él. Sobre la traducción: antes de aquella realizada por Boileau en 1674, el *Peri hýpsous* ya había sido publicado en una versión italiana en 1639 y una inglesa en 1652. Asimismo, hay que resaltar que si bien las obras de Burke y de Kant son hoy en día las obras más importantes sobre lo sublime, ciertamente no fueron las únicas de su época. En las obras del siglo XVIII que mencionaremos a continuación, se trató parcial o totalmente sobre el concepto de lo sublime, claro está, desde perspectivas bastante diversas: *The Advancement and Reformation of Modern Poetry* de John Dennis, *The Moralist* de Shaftesbury, *The Pleasures of Imagination* de Joseph Addison, *Essay on the Sublime* de John Baille, etc. Cf. GRANJA, Dulce María. *Op. cit.*, pp. XLI-XLVI.

<sup>120</sup> Ciertamente es que los grandes descubrimientos geográficos se dan ya desde del siglo XV con los más importantes viajes marítimos y el descubrimiento de nuevas tierras. Sin embargo, la Geografía no deja de progresar, y junto con los avances científicos –el telescopio se inventó en el siglo XVII–, ofrece al mundo nuevas perspectivas de este mismo y de la naturaleza en el siglo XVIII. Esta nueva perspectiva es la de la inmensidad y el misterio del mundo. Pero además de los mares y la observación del universo, las montañas pueden ser también consideradas como una novedad, ya que si bien, por ejemplo, los Alpes empiezan a poblarse y a surcarse desde siglos antes, el conocimiento de las montañas europeas tienen una particular evolución en el siglo XVIII. Ahora, respecto del mismo Kant, la Geografía era ciertamente de interés para él; si bien nunca salió de Königsberg, Kant se mantenía informado al respecto. De hecho tuvo a su cargo el curso de Geografía Física para el cual publicó un texto en 1757. Además, Kant menciona en su obra al naturalista y geólogo Horace-Bénédict de Saussure, y aunque la obra de este explorador suizo es posterior a la *Geografía* de Kant y a sus *Observaciones*, es ciertamente anterior a la *Crítica de la facultad de juzgar*, texto en el que lo menciona. Resumiendo entonces, la inmensidad del universo, de los océanos, de los más imponentes paisajes –ejemplos que suelen pensarse para describir lo sublime– empezaron a tomar protagonismo en el XVIII, y contrastan con una naturaleza bella en la que reina la armonía y la pequeñez. En breve, se descubre una nueva naturaleza, una naturaleza que es imponente y temible.



y apogeo. En efecto, muchos ensayos, particularmente escritos por británicos, aunque más centrados en lo bello que en lo sublime, fueron de alguna manera abundantes en las casas de imprenta.<sup>121</sup> En breve, Kant se encontraba en un período en el que se daban y se conjugaban condiciones particulares para adentrarse en el análisis de lo sublime.

Ahora bien, si las *Observaciones* no son decisivas para la historia de la filosofía, sí permiten observar de qué manera Kant concibe lo sublime más allá de las demandas de la "filosofía como sistema",<sup>122</sup> y entonces, libre del marco de la relación armónica entre naturaleza y libertad. Partir de tal consideración permite una lectura diferente de lo sublime en la *Crítica* misma. Pensamos pues que debe rescatarse la "inadecuación" de lo sublime como algo que en lugar de colocarlo en un segundo plano, debe ser apreciado como una pieza clave para analizar a fondo qué significa el antagonismo y la discordia dentro de lo que es digno y noble. Y así, no solo limitarse a la valoración de lo sublime por connotar la destinación suprasensible del hombre –lo que será necesario hacer en un primer momento–, sino investigar además qué hay detrás de esta connotación. Una lectura, entonces, que precisamente no llevaría a una caracterización de lo sublime como la descrita por los autores con quienes discutimos en el primer capítulo de esta tesis; caracterización que, aunque a veces justa, es limitada en tanto no ve todas los alcances de este sentimiento. Nos referimos a los análisis de Jean-François Lyotard y de Henry Allison, intérpretes que cuestionan el lugar de lo sublime en la *Crítica de la facultad de juzgar* por no insertarse en un proyecto en el que la conformidad entre la

<sup>121</sup> Téngase en cuenta, por ejemplo: *Characteristics of men: Manners, Opinions, Times* (1711) de Shaftesbury, *Essays on the Pleasures of the Imagination* (1712) de Joseph Addison -cuya traducción alemana fue publicada en 1745-, *An Enquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) de Francis Hutcheson -traducido al alemán en 1762-. Según Donald W. Crawford, es posible pensar que estas obras (centradas en lo bello) fueron de conocimiento de Kant. Cf. CRAWFORD, Donald W. *Kant's Aesthetic Theory*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1974. p. 8. Claro está, también está el *Criterio del Gusto* de David Hume (1757). Tómese en cuenta además las obras que se dieron en Alemania luego de la *Aesthetica* (1750) de Baumgarten: *Investigación sobre el origen de los sentimientos agradables y desagradables* (1753-1754) de Sulzer, *Laokoonte* (1766) de Lessing. En Francia serán de mayor importancia las *Reflexiones Críticas sobre la poesía y sobre la pintura* (1719) del Abate Du Bos.

<sup>122</sup> Título del primer punto de la primera Introducción de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Véase nota 1 de la presente tesis. (primer capítulo)

naturaleza y nuestras facultades es fundamental; y es que lo sublime revela a tal respecto más bien una *inconformidad*.

En este capítulo analizaremos entonces el valor de lo sublime en su independencia. Nos enfocaremos pues en la consideración que tiene Kant para con aquel sentimiento más allá de que "el concepto de lo sublime de la naturaleza no [sea] de lejos tan importante y rico en consecuencias como el de lo bello en la naturaleza y que no [indique] absolutamente nada conforme a fin en la naturaleza misma".<sup>123</sup> Y es que el asunto de la finalidad de la naturaleza responde a los intereses de la tercera Crítica, no a los nuestros. Creemos pues que dentro del panorama total del pensamiento kantiano, lo sublime tiene sí una relevancia. Cierto es que la *Antropología* de Kant parece deslegitimar esta afirmación. La *Antropología* es pues posterior a la *Crítica de la facultad de juzgar*, y como tal, podría presentar un análisis más desarrollado de lo sublime si es que en verdad tuviera lo sublime esa relevancia que nosotros creemos ver. Sin embargo, el lugar que ocupa lo sublime en esta obra es más bien limitado, sobre todo comparándolo con lo bello, y nos referimos no solo a la cantidad de páginas de las que lo sublime dispone, sino a aquello que puede extraerse de las líneas que se enfocan en él.<sup>124</sup> En todo caso, vale bien la pena estudiar lo sublime en su independencia, y para ello nos detendremos en las dos obras que se dedican parcialmente a él.

---

<sup>123</sup> CFJ, B 78.

<sup>124</sup> Kant no dirá nada nuevo ni de relevancia sobre lo sublime, y ciertamente nada que lo ponga en relación con aquella vocación suprasensible en la que nosotros queremos enfocarnos para precisamente darle a lo sublime esa relevancia que creemos tiene. Siendo un texto posterior, un concepto para nosotros importante como el de lo sublime, y que ciertamente tuvo su evolución en el pensamiento kantiano, deberíamos encontrar en la *Antropología* un mayor desarrollo del término, o al menos un análisis de igual envergadura (y no nos referimos al espacio ocupado) que el se encuentra en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Sin embargo, al leer la *Antropología*, nos damos con todo lo contrario. Véase: KANT, Immanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traducción de Michel Foucault. París: Vrin, 2002, pp. 165-166.

## 2.1. El lugar privilegiado de lo sublime en las Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime

Las *Observaciones* están divididas en cuatro secciones principales, y ya sea que se discorra sobre los objetos que pueden ser llamados bellos o sublimes, sobre la relación entre aquellos y los sexos, o sobre los caracteres nacionales, en todos los casos, lo bello y lo sublime están fuertemente diferenciados, de un modo tal que puede notarse que Kant confiere a lo sublime mayor dignidad que a lo bello.

De hecho, el *Peri hýpsous*, y del mismo modo, el texto de Burke, hacen esta vinculación entre lo sublime y lo digno y noble.<sup>125</sup> Y es que si bien lo sublime de Burke es conocido por asociarse al terror<sup>126</sup> y, en general, al fuerte impacto que ello tiene sobre nosotros de modo que se opera en nuestra mente un cierto estado de impotencia,<sup>127</sup> es también importante notar el valor que Burke ve simbolizado en lo sublime. En efecto, y he aquí una fundamental diferencia respecto de Kant, en lo sublime según Kant, a esta impotencia le seguirá algo positivo. Es más, lo propiamente sublime en Kant no es ese momento negativo, sino aquel que le sigue. Por el contrario, en Burke no hay nada que nos lleve a pensar que existe algo posterior y más bien, es ese horror lo que hace de lo sublime lo que es. Sin embargo, esto no parece hacer de lo sublime algo negativo a los ojos de Burke. Todo lo contrario, Burke señala que: "aquellas virtudes que causan admiración y que son más sublimes, producen terror más

<sup>125</sup> "Aun cuando todos las demás cualidades evidencia la forma de hacer de los hombres, lo sublime los eleva casi a la altura de la grandeza divina", *Peri hýpsous*, XXXVI, 1. Lo sublime será puesto también en relación con lo profundo y lo noble, *Cf. Ibid*, II, 2.

<sup>126</sup> "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". BURKE, Edmund. *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Traducción de Menene Gras Balaguer. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 66.

<sup>127</sup> Burke dice que la pasión causada por lo sublime es el asombro, y este "es aquel estado del alma, en el que todos sus movimientos se suspenden con cierto grado de horror", *Ibid.*, p. 85. Del mismo modo señala que: "no hay pasión que robe tan determinadamente a la mente todo su poder de actuar y razonar como el miedo", *Loc. cit.*

que amor; tales como fortaleza, justicia, sabiduría y semejantes. Ningún hombre fue nunca amable gracias a estas cualidades. Aquellas que atraen nuestros corazones, que nos impresionan con un sentimiento de encanto son las virtudes más suaves [...]; aunque, ciertamente, estas últimas son de interés menos inmediato y trascendental para la sociedad y menos dignas".<sup>128</sup>

Leyendo a Burke, vemos bien que aquello que el pensador inglés reviste con características que bien podrían producir rechazo son, a sus ojos, más dignas y admirables. Burke piensa, por ejemplo, que lo sublime aborrece la mediocridad en todas las cosas.<sup>129</sup> Y así, aun si el dolor asociado a lo sublime es la imposición de algo que ciertamente no deseamos,<sup>130</sup> lo que interesa fundamentalmente en lo sublime de Burke es que el objeto en cuestión no es de ninguna manera despreciable y mucho menos insignificante.<sup>131</sup> Dice también que cuando aquello que es peligroso pierde su capacidad para dañar, pierde con ello su carácter sublime "e inmediatamente se vuelve despreciable".<sup>132</sup> La nobleza de lo sublime, en Burke, se funda por ende en el poder del objeto, en su capacidad para dañar e imponerse sobre nosotros como afección.<sup>133</sup> Pero para los fines de este acápite, centrémonos en Kant y veamos primero qué dice este sobre los sentimientos en general.

Desde la primera línea se deja en claro algo que en la *Crítica de la facultad de juzgar* también será enfatizado: lo bello y lo sublime refieren no tanto a los objetos como al sentimiento. Ahora bien, aquí en las *Observaciones* Kant está lejos de

---

<sup>128</sup> *Ibid*, p. 144.

<sup>129</sup> *Cf. Ibid.*, p. 112.

<sup>130</sup> *Ibid*, p. 94.

<sup>131</sup> *Cf. Ibid*, p. 86.

<sup>132</sup> *Ibid*, p. 95.

<sup>133</sup> En el caso de *De lo sublime* podemos leer frases como "lo sublime es el eco de un gran alma". *Du sublime*. Traducción de Henri Lebègue. París: Belles Lettres, 1965, p. 12. Del mismo modo: "encontramos en efecto pasiones alejadas de lo sublime y bajas, por ejemplo, los lamentos, la aflicción, el miedo", *Ibid*, p. 11; "todas las otras cualidades que ponen en obra denuncian al hombre, pero lo sublime lo eleva cerca de la majestad divina", *Ibid*, p. 51.

considerar que para lo estético se requiera un tratamiento filosófico. En efecto, el sentimiento se enmarca aquí sólo en lo empírico, y es que, según lo que leemos en una carta a Reinhold, el "descubrimiento" de leyes *a priori* para los juicios estéticos *a priori* que le da a lo estético una universalidad y un lugar en el análisis filosófico- recién se dará alrededor del año 1787.<sup>134</sup> De modo que, en comparación con la tercera Crítica, la naturaleza no posea en las *Observaciones* un lugar fundamental para el análisis de la experiencia estética. Ella es aquí simplemente el escenario que contiene ciertos paisajes capaces de provocar sentimientos bellos y sublimes. Es decir, no está vista desde la perspectiva de su sistematicidad ni el de la sistematicidad de la filosofía, es decir, en su relación y comunicación con nuestras facultades. Del mismo modo, no encontramos en las *Observaciones* mayor análisis de los sentimientos, sino más bien una larga y variada lista de ejemplos y situaciones que, según Kant, representan las diferencias entre lo bello y lo sublime, mas no sus razones. Las *Observaciones* son justamente anotaciones, unas más finas que otras, de todo aquello que puede observarse sobre lo bello y lo sublime en los diferentes hombres y en la variedad de casos posibles.<sup>135</sup> En efecto, cuando Kant afirma que lo bello y lo sublime refieren más a los sentimientos que a los objetos, aquella afirmación reviste aquí un carácter particular. Sí, se trata más de los sentimientos, pero de los sentimientos de cada hombre en su *individualidad* para ser

<sup>134</sup> "Me ocupo por el momento de la crítica del gusto. En esta temática se descubre un nuevo tipo de principios *a priori*, distinto de los expuestos hasta ahora. [...] Y aunque pensé imposible encontrar algo así, la perspectiva sistemática que me había permitido describir la articulación en el espíritu humano de las tres facultades consideradas más arriba, me dará para el resto de mi vida, materia suficiente para admirar y sondear si es posible". "Carta a Reinhold del 31 de diciembre de 1787", en: KANT, Immanuel. *Correspondencia*. Edición y traducción de Mercedes Torrevejano. Zaragoza: Institución 'Fernando el Católico', 2005. p. 185. Nótese también, como lo hace Crawford (*cf. op. cit.*, p. 10-11), que la famosa nota al pie en la *Crítica de la razón pura*, acerca de la estética, cambia en la segunda edición, es decir, en el período de esta carta. Por ejemplo, si en la primera edición Kant afirmaba que no había reglas que puedan ser usadas como leyes para la estética, en la segunda edición dirá que no existen reglas que puedan ser usadas como leyes *determinantes*, lo que anuncia de alguna manera los principios *a priori* reflexionantes de la *Crítica de la facultad de juzgar*. (*Cf. CRP*, B 36).

<sup>135</sup> De hecho el mismo Kant aclara que en esta obra procederá con los "ojos de un observador, antes que con los de filósofo". *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Traducción de Luis Jiménez Moreno. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 30. En adelante, *Observaciones*. Cuando la tesis así lo requiera se apelará a la versión alemana de los *Werke*, ed. Wilhelm Weischedel, Wiesbaden: Insel-Verlag, 1956. En adelante, *Beobachtungen*.



afectado por ellos con placer o displacer.<sup>136</sup> Dicho de otro modo, Kant no postula en ningún momento algo así como la universalidad de los sentimientos, tampoco un *a priori* de estos como sí lo hace en la tercera Crítica, sino por el contrario, cree en el carácter privado de estos sentimientos, su subjetividad en un sentido empírico, y entonces, nada que refiera a un *todos y cada uno* en un sentido universal. Entiéndase esto cuando Kant escribe: "algunos encuentran alegrías en lo que a otros les causa asco".<sup>137</sup> Es más, aquí en las *Observaciones* Kant dice que en lo bello y en lo sublime la afección (*Rührung*) es agradable (*angenehm*),<sup>138</sup> mientras que en la *Crítica de la facultad de juzgar* lo agradable es separado de lo que refiere a los sentimientos puros estéticos. En efecto, en la tercera Crítica Kant señala que ni lo bello ni lo sublime presuponen un juicio de los sentidos, de modo que la complacencia (*Wohlgefallen*) en ellos no depende de la sensación (*Empfindung*) como sí lo hace la complacencia de lo agradable (*Angenehmen*).<sup>139</sup> Dicho de otro modo, hace una clara distinción en la Crítica entre aquello que estaba vinculado en las *Observaciones*. Y es que, insistimos, el sentimiento en la obra de 1764 se enmarca solo en lo empírico.

Ahora bien, más allá de la variada recepción que puedan tener las experiencias en cada uno de nosotros, sí encontramos, y de hecho las *Observaciones* se enfocan en eso, características propias que señalan bien las diferencias entre lo bello y lo sublime.

Como acabamos de indicar, ambos son agradables, pero –agrega Kant– de manera *muy* diferente. "La vista de una montaña, cuyas cimas nevadas se yerguen por encima de las nubes, la descripción de una tormenta enfurecida, o la descripción que hace *Milton* suscitan complacencia, pero con horror. Por el contrario, el aspecto de un prado lleno de flores, valles con arroyos serpenteantes, cubiertos por rebaños pastando,

---

<sup>136</sup> Cf. *Observaciones*, p. 29.

<sup>137</sup> *Loc. cit.*

<sup>138</sup> Cf. *Ibid*, p. 31; *Beobachtungen*, A 4.

<sup>139</sup> Cf. *CFJ*, B 74.

la descripción del Elíseo o el relato de *Homero* sobre el cinturón de Venus, originan también una sensación apacible, pero que es alegre y risueña. Para que la primera impresión tenga lugar en nosotros, con intensidad apropiada, hemos de tener un *sentimiento* de lo *sublime* y, para disfrutar convenientemente la última, un *sentimiento* para lo *bello*".<sup>140</sup>

La diferencia es clara, pero notemos también algo adicional: siendo consecuente con su idea de que se trata del sentimiento más que del objeto mismo, Kant señala bien que hay que tener una disposición, en tanto aptitud o capacidad, para que tales experiencias se den en nosotros, "con intensidad *apropiada*" en el caso de lo sublime y "para disfrutar *convenientemente*" en el caso de lo bello. Con esto Kant confirma su idea de que se trata del sujeto más que del objeto. En efecto, cuando nos dice que "para que la primera impresión tenga lugar en nosotros, con intensidad apropiada, hemos de tener un *sentimiento* de lo *sublime*", Kant está haciendo del sentimiento algo que no simplemente se produce en virtud de algo puramente externo, sino que es despertado. Así lo bello y lo sublime, para darse, dependen de una capacidad que ya está en nosotros, sin embargo, Kant no analiza ni investiga el tema del origen del sentimiento en su posibilidad *a priori*, tan solo lo enuncia como hecho. Ahora bien, si eso caracteriza tanto lo sublime como lo bello, ¿qué los diferencia?

Kant dice que: "lo sublime *conmueve* (*rührt*) [mientras que] lo bello *encanta* (*reizt*)".<sup>141</sup> Lo sublime es, por ende, un sentimiento bastante más intenso, ya que "conmover" no solo denota la impresión –como lo hace "encantar"- sino además un movimiento del espíritu, y por ende, una afección bastante más significativa. ¿Implica esto necesariamente que conlleva en sí mayor valor?

---

<sup>140</sup> *Observaciones*, p. 31; *Beobachtungen*, A 4. Subrayado en el original.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 32; "Das Erhabene rührt, das Schöne reizt", *Beobachtungen*, A 5.

No sería descabellado decir que sí antes de esperar mayores luces en las líneas de Kant. Lo sublime desde un inicio está asociado a la seriedad y a la profundidad, mientras que lo bello, a la serenidad y al regocijo.<sup>142</sup> Quizá resulte un prejuicio, pero sería difícil pensar, dadas las características atribuidas por Kant a cada sentimiento, que a un filósofo alemán del siglo XVIII, pudiera resultarle lo bello más noble que lo sublime o incluso del mismo valor. De hecho, casi en todo contexto, si bien tanto los rasgos de lo bello y de lo sublime dados por Kant, pueden ser igualmente apreciados, la seriedad y la profundidad suelen imponerse como más respetables, y por ende, más valiosas, sobre todo si tomamos en cuenta los adjetivos que Kant vincula a lo bello y que mencionamos en el siguiente párrafo.

En efecto, sumado a esos atributos, lo bello desde un comienzo se ve, en comparación con lo sublime, como algo más "femenino". Nos referimos a los adjetivos de "pequeño" (*klein*), "limpio" (*geputzt*), "adornado" (*geziert*), "alegre" (*fröhlich*).<sup>143</sup> De hecho, más adelante en la obra, Kant asociará directa y explícitamente lo bello a la mujer y lo sublime al hombre, y ello, creemos, debe tomarse necesariamente como un juicio de valor.

Claro está, esto no significa de ningún modo que Kant le reste valor a lo bello. Incluso llega a tomarlo como necesario: la afición de lo sublime "sin la alternancia o el acompañamiento [de lo bello], fatiga y no puede disfrutarse por mucho tiempo".<sup>144</sup> Empero, de modo general, lo bello y lo femenino están asociados a través de la idea de aquello que es ligero, lo cual no tiene parangón con la profundidad asociada a lo sublime. Esto último puede ser interpretado así cuando leemos: "La tragedia se distingue, a mi entender, de la comedia principalmente porque en la primera se despierta el sentimiento de lo sublime, y en la segunda el de lo bello. En la primera se pone de

---

<sup>142</sup> Cf. *Loc. cit.*

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, p. 34; *Beobachtungen*, A8 y A4.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 38.

manifiesto el *generoso sacrificio* por el bien ajeno, la resolución audaz y la fidelidad probada. El amor es en ella melancólico, tierno y sumamente respetuoso. La desgracia de los demás suscita en el corazón del espectador sensaciones *comprometidas* y hace latir su corazón ante el infortunio ajeno. Se conmueve tiernamente y *siente la dignidad de su propia naturaleza*. En cambio la comedia representa sutiles enredos, admirables embrollos, y bromas que acaban con gracia".<sup>145</sup>

Nótese, además de las referencias hechas y de los adjetivos utilizados, la prosa que Kant emplea aquí al caracterizar cada uno de los dos géneros, cada uno asociado a un sentimiento diferente. Hay pues que observar el cuidado e incluso la solemnidad para la descripción de la tragedia, en oposición a la simplicidad de la descripción hecha sobre la comedia. De este modo, y nuevamente, se desprende de todo ello que no se trata meramente de un grado de intensidad, idea a la que se puede llegar a partir de la diferencia hecha por Kant entre el espectáculo de una montaña grandiosa y el de un prado verdeo.<sup>146</sup> Es, sobre todo, y como ya lo dijimos, una cuestión de valor y dignidad. Así podemos comprobarlo en otras partes de la obra: "Arrostrar con valor los peligros a favor de nuestros derechos, de los de la patria o de los de nuestros amigos, es sublime"<sup>147</sup> o "entre las cualidades morales, sólo es sublime la virtud verdadera. Se dan asimismo buenas cualidades morales, que son amables y bellas, y en cuanto armonizan con la virtud se las mira también como nobles, aunque propiamente no pueden ser contadas entre los sentimientos virtuosos".<sup>148</sup>

Así, recogiendo las líneas de Kant, el valor de lo sublime es algo que se hará por sí solo patente, ya que no refiere simplemente a una respuesta estética, sino sobre todo a un carácter moral, mucho más elevado que el implicado por lo bello, y este es el primer

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 39. El subrayado es nuestro.

<sup>146</sup> *Cf. ibid.*, p. 31.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 43. Esto es algo que se repetirá en la *Crítica de la facultad de juzgar*, lo cual veremos en el siguiente punto de este capítulo. *Cf. CFJ*, B 106/107.

<sup>148</sup> *Observaciones*, pp. 44-45.

indicio para nosotros de lo que significa lo sublime en Kant independientemente de su lugar sistemático en la tercera Crítica.<sup>149</sup>

Nótese que no abogamos por un mayor de lo sublime solo por el hecho de que en Kant la moral represente un tema capital, y que lo sublime esté emparentado de algún modo a ella. Lo que estamos observando aquí es que en el texto kantiano, los términos, adjetivos, y ejemplos vinculados a lo sublime manifiestan por sí mismos que lo sublime es a los ojos de Kant más valioso. Así, no somos nosotros los que hacemos la conexión entre algunos rasgos morales de lo sublime presentes en esta obra de 1764 y la moral en la totalidad del pensamiento kantiano; son las mismas *Observaciones* las que exaltan ese aspecto de lo sublime, es el mismo Kant quien realza y aviva la importancia de lo sublime en razón de ese fuerte vínculo entre lo sublime y el carácter moral de los hombres, cabe señalar, muchos años antes de publicar sus análisis sobre la moral.

Ahora bien, ¿qué características fundamentales posee el origen del sentimiento de lo sublime una vez analizado este en la *Crítica de la facultad de juzgar*?

## 2.2. El papel fundamental de la inadecuación en la experiencia de lo sublime

Aunque de manera menos explícita que en las *Observaciones*, la distinción de lo sublime por sobre lo bello es algo que puede apreciarse también en la tercera Crítica. Sin embargo, lo que nos interesa hacer en esta sección es pasar ya al análisis específico de cómo tiene lugar el sentimiento de lo sublime. Es, pues, en el modo mismo de darse

<sup>149</sup> Quizá sea pertinente aquí comentar que, si bien bajo la perspectiva del sistema y la armonía con la naturaleza, lo sublime toma un segundo lugar frente a lo bello, hay quienes, al leer la *Crítica de la facultad de juzgar*, optan por la perspectiva de la subjetividad y consideran que bajo ella, lo sublime es el juicio estético de mayor relevancia, ya que en tanto lo bello conlleva un placer directo, en razón de su objeto, y motivo por el cual es posible llamar a las cosas bellas (Cf. *CFJ*, B 76), lo sublime solo puede decirse de las ideas (Cf. *CFJ*, B 77) y en ese sentido, representa mejor la subjetividad del juicio estético, mucho mejor incluso que el sentimiento de lo bello. Ciertamente, en este caso Thomas Huhn, toma en cuenta que esta prioridad que él da a lo sublime va *contra* Kant, sin embargo, considera que es consecuente con el análisis hecho por aquél. Véase: HUHNS, Thomas. "The Kantian sublime and the nostalgia for violence", en: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 53, N° 3, 1995, p. 269.



de lo sublime que descubrimos lo que nuestra tesis busca establecer y que fue tratado al final de nuestro primer capítulo; nos referimos al antagonismo y a la discordia como las únicas puertas hacia lo sublime.

En la tercera Crítica Kant divide lo sublime en sublime matemático y sublime dinámico, división necesaria, ya que el sentimiento de lo sublime conlleva un movimiento del ánimo que refiere o a la facultad de conocimiento o a la facultad de desear, y así, en el primer caso, el sentimiento se da como temple matemático de la razón, y en el segundo, como temple dinámico de la misma.<sup>150</sup> Lo sublime matemático aludirá a la magnitud, y lo sublime dinámico al poderío. Empecemos analizando lo sublime matemático.

"Llamamos sublime a lo que es absolutamente grande",<sup>151</sup> "aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño",<sup>152</sup> lo grande fuera de toda comparación, algo cuya magnitud es igual solo a sí misma, y por ende no lo llana y relativamente grande.<sup>153</sup> Sucede, pues, que lo simplemente grande es susceptible de estar sometido siempre a comparaciones, y además y por lo anterior, de acuerdo a medidas fuera del objeto mismo. Por el contrario, "cuando llamamos a algo no sólo grande, sino absolutamente grande, grande en absoluto, grande en todo respecto (por sobre toda comparación), es decir, *sublime*, al punto observamos que no permitimos buscar para ello ninguna medida adecuada fuera de él, sino solamente *en él*".<sup>154</sup> Lo sublime, propiamente dicho, no se busca entonces en la naturaleza, pues ella carece de

---

<sup>150</sup> Cf. *CFJ*, B 79-80.

<sup>151</sup> *CFJ* B 80.

<sup>152</sup> *CFJ*, B 84.

<sup>153</sup> Cf. *Loc. cit.*

<sup>154</sup> *Loc. cit.* El subrayado es nuestro.

una magnitud absoluta.<sup>155</sup> Y así, si no puede buscarse en la naturaleza y entonces en nada que se vincule con lo sensible, lo sublime puede darse únicamente en nuestras ideas<sup>156</sup> y solo debe ser dicho del temple del ánimo.<sup>157</sup>

Pero si lo sublime solo puede decirse de las ideas y del sentimiento, y entonces de lo que se enmarca estrictamente dentro de lo suprasensible, debe tomarse en cuenta que lo que da pie a este sentimiento es, finalmente, un objeto de la naturaleza, y así, lo sublime encuentra su origen o causa en la sensibilidad.<sup>158</sup> ¿Cómo es que se pasa de una experiencia en lo sensible a una experiencia puramente suprasensible? Es decir, ¿de qué modo y por qué entra en juego aquí la razón? Quizá sea pertinente explicarlo mediante la diferencia que hace Kant entre lo bello y lo sublime.

"Lo bello de la naturaleza atañe a la forma del objeto, que consiste en la limitación; lo sublime, por el contrario, también se hallará en un objeto desprovisto de forma, en la medida que es representada la ilimitación".<sup>159</sup> Esta idea de ilimitación estaba, desde la *Crítica de la razón pura*, asociada a la razón, mientras que la limitación al entendimiento.<sup>160</sup> Ciertamente es que se trata de dos obras diferentes, y Reinhard Brandt nos advierte del cuidado que hay que tener al leer las tres Críticas bajo una misma visión.<sup>161</sup> Sin embargo, cierto es también que aquella asociación no difiere de lo que se encuentra aquí, ya que, luego de lo arriba citado, Kant añadirá: "lo bello parece ser

<sup>155</sup> Cf. CFJ, B 115.

<sup>156</sup> Cf. CFJ, B 84.

<sup>157</sup> Cf. CFJ, B 85. Además, como dicho en el primer capítulo, sublime denota algo positivo, mientras que aquello que da lugar a lo sublime es siempre algo que precisamente da lugar a la inadecuación en tanto presentación físicamente imponente de la naturaleza.

<sup>158</sup> Debe distinguirse aquí origen y causa, de fundamento, ya que aunque lo sublime nace a partir de una experiencia particular -la experiencia de cierto tipo de naturaleza-, su fundamento es trascendental y *a priori*, y no empírico.

<sup>159</sup> Cf. CFJ, B 75.

<sup>160</sup> Nos referimos a la metáfora de Kant sobre el territorio del entendimiento como una isla y por lo tanto como un terreno con limitaciones y "rodeado por un océano ancho y borrascoso", mar en el que la *Crítica de la Razón Pura* habrá de aventurarse al tratar los asuntos de la razón. Cf. CRP B 294/295.

<sup>161</sup> Cf. BRANDT, Reinhard. *La "crítica del juicio": su lugar y unidad sistemáticos*. p. 1.

tomado por la presentación de un concepto indeterminado del *entendimiento* y lo sublime, en cambio, de un parecido concepto de la *razón*".<sup>162</sup>

Ahora bien, la *ilimitación* (*Unbegrenztheit*) y la informidad no aluden a una mera cuestión física. La informidad no es equivalente a lo monstruoso. Del mismo modo, la ilimitación está solo representada *en* "o bien a causa" del objeto desprovisto de forma,<sup>163</sup> pero no está contenida en él. De hecho, este "o bien a causa de él" guarda el tono de una rectificación, o al menos, de una precisión, aquella que busca señalar que, aunque partimos de un objeto de la sensibilidad, apuntamos más bien a lo suprasensible.

En efecto, la ilimitación implica que hay una cierta trascendencia, y así, que rebasamos por completo el campo de lo sensible. De ahí que lo sublime refiera, aun más que lo bello, al sentimiento. Pero no solo se trata de que estemos más allá del objeto. En efecto, hay además un desborde de las facultades. La imaginación se esfuerza y va hasta el límite de sus posibilidades, pero esto ocurre precisamente porque ella lidia con lo sensible, y así, es incapaz de presentar esta ilimitación como una unidad. Es decir, no tiene de ningún modo el alcance de nuestra facultad suprasensible.

Por otro lado, la limitación implica que la complacencia esté ligada en el caso de lo bello a la representación de la *cualidad*. En el caso de lo sublime, la ilimitación implica que la complacencia esté ligada a la *cantidad*.<sup>164</sup>

Pero volvamos al análisis del primer tipo de juicio sobre lo sublime.

En el caso de lo sublime matemático, los objetos en cuestión son magnitudes de la naturaleza con gran impacto sobre nosotros, pero permaneciendo siempre como magnitudes relativas, ya que siempre se podrá encontrar algo más grande o más

---

<sup>162</sup> Cf. *CFJ*, B 75. El subrayado es nuestro.

<sup>163</sup> *Loc. cit.*

<sup>164</sup> Véase la Tabla de las Categorías, Cf. *CRP*, B 106.

pequeño.<sup>165</sup> Esta infinitud propia de la naturaleza, y entonces de lo sensible, se da también en los números. Sin embargo, para la estimación matemática tenemos medidas, conceptos. La estimación matemática como operación cognitiva no se limita pues a la intuición, sino que implica necesariamente la referencia a un concepto. Dicho de otro modo, el entendimiento guía a la imaginación mediante conceptos numéricos;<sup>166</sup> la estimación matemática es una estimación objetiva.

Por el contrario, cuando se trata de una experiencia estética, el concepto, si existe, no participa. La experiencia estética es previa, pues, a todo concepto. De hecho, Kant señala que la estimación estética es la que se hace en la mera intuición, según la medición a ojo, y entonces, de manera subjetiva.<sup>167</sup>

Pero además de esto, y precisamente en razón de la infinitud propia de los números, infinitud que no tiene por qué ser captada como totalidad, no buscamos un máximamente grande, mientras que lo sublime es sí de un grandor absoluto. Así, si la estimación matemática de magnitudes no tiene un máximamente grande, la estimación estética, sí.<sup>168</sup>

En efecto, en la estética exigimos la totalidad, y es esta exigencia lo que da lugar a la inadecuación. En efecto, la imaginación es perfectamente capaz para las magnitudes matemáticas,<sup>169</sup> sin embargo, "precisamente porque en nuestra imaginación reside una tendencia a la progresión hacia el infinito y, en nuestra razón, una pretensión de absoluta totalidad como idea real, esa misma inadecuación de nuestra facultad de

<sup>165</sup> "Nada puede ser dado en la naturaleza, por muy grande que lo juzguemos, que, considerado bajo otra relación, no pueda ser degradado hasta lo infinitamente pequeño; y que a la inversa, no haya nada tan pequeño que no pudiera ser ampliado hasta el grandor de un mundo para nuestra imaginación en comparación con medidas aun más pequeñas", *CFJ*, B 84.

<sup>166</sup> *Cf. CFJ*, B 90.

<sup>167</sup> *Cf. CFJ*, B 85/86.

<sup>168</sup> *Cf. CFJ*, B 86. Ver también B 93: "Para la estimación de magnitudes matemática la imaginación está a la altura de cualquier objeto [...]. Tiene que ser, pues, la estimación de magnitudes estética aquella en que se siente el esfuerzo de comprensión que transgrede la facultad de la imaginación, para concebir la aprehensión progresiva en un todo de la intuición y donde al mismo tiempo se percibe la inadecuación de esta facultad –ilimitada en la progresión- [...]".

<sup>169</sup> *Cf. CFJ*, B 93.

estimación de magnitudes *de las cosas del mundo sensorial* para esta idea es lo que despierta el sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros".<sup>170</sup>

Tratándose de una experiencia que se da a partir de objetos de la naturaleza, es la imaginación, como facultad que lidia con lo sensible, la que trabaja en un inicio con esos objetos. Pero tratándose de objetos de magnitud imponente, a la imaginación se le exigirá progresar hacia el infinito, y ante eso "el ánimo escucha en sí la voz de la razón que exige la totalidad"<sup>171</sup> porque "lo infinito es absolutamente (no sólo comparativamente) grande".<sup>172</sup> Y así, lo que surge (*entspringen*)<sup>173</sup>, lo que de pronto se da, en razón de esta inadecuación, es el sentimiento de lo sublime y este es el sentimiento de que poseemos una naturaleza racional y por ende, una destinación suprasensible. ¿De qué modo? Pues, "el poder siquiera pensar [el infinito] como *un todo* indica una potencia del ánimo que excede toda medida de los sentidos [...] una facultad en el ánimo humano que sea ella misma suprasensible".<sup>174</sup>

En breve, aunque la imaginación busca presentar la totalidad, y entonces ampliar el máximo por ella alcanzado, dada su naturaleza, esto le es imposible. La imaginación es, pues, incapaz de presentar ideas.<sup>175</sup> Y solo las ideas, a diferencia de aquello que es sensible, posee la característica de la totalidad. Los objetos que suscitan lo sublime provocan un trabajo de la imaginación que es incompatible con lo que habrá de exigir la razón, de ahí que se hable de una inadecuación (*Unangemessenheit*) entre ellas. Sin embargo, es la misma inadecuación -y de ahí su carácter fundamental- la que despierta el sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros.<sup>176</sup> De ese modo, ninguna

---

<sup>170</sup> CFJ, B 85.

<sup>171</sup> CFJ, B 91.

<sup>172</sup> CFJ, B 92.

<sup>173</sup> Cf. CFJ, B 75: "[...] jenes aber (*das Gefühl des Erhabenen*) eine Lust ist, welche nur indirecte entspring [...]".

<sup>174</sup> CFJ, B 92.

<sup>175</sup> Cf. CFJ, B 95.

<sup>176</sup> Cf. CFJ, B 85.



magnitud de la naturaleza será jamás mayor a la magnitud absoluta que la razón es capaz de alcanzar. Y es así como debe suceder.

"*Respeto* es el sentimiento de la inadecuación de nuestra facultad para alcanzar una idea *que es para nosotros ley*",<sup>177</sup> la ley de que todo aquello que es sensible, aunque se presente, en su calidad sensible, como grande para nosotros, es siempre pequeño en comparación con las ideas de la razón.<sup>178</sup> En efecto, la inadecuación manifiesta precisamente la no correspondencia entre lo sensible y lo suprasensible, y por ende, la no correspondencia entre la imaginación y la razón. En lo sublime, la imaginación es impotente<sup>179</sup> frente a la razón debido a su incapacidad para aquello que no le corresponde, la totalidad. Kant dice, al respecto, que ella prueba sus límites, pero a la vez su destinación (*Bestimmung*).<sup>180</sup> En efecto, es capital notar el esfuerzo (*Bestrebung*) que la imaginación despliega.<sup>181</sup> Este esfuerzo manifiesta no solo que la razón prueba nuestra destinación suprasensible, sino que la imaginación también lo hace. Ella, aunque incapaz, busca alcanzar la idea de la totalidad, y Kant considera que es para nosotros ley esforzarnos por alcanzar esas ideas. Dicho de otro modo, el intento si bien infructuoso de la imaginación es la expresión del respeto a nuestra destinación y de la unidad interna entre nuestras facultades, ya que aunque no puedan satisfacer las necesidades de la razón, tienden empero hacia ellas. De este modo, con la imaginación se prueba una facultad del ánimo que excede toda medida de los sentidos.<sup>182</sup> Y así, otra vez encontramos lo que decíamos al final del primer capítulo, es decir, la inadecuación

---

<sup>177</sup> CFJ, B 96.

<sup>178</sup> Cf. CFJ, B 97.

<sup>179</sup> Kant utiliza por lo menos dos veces la palabra "*Ohnmacht*" para referirse al estado de incapacidad de la imaginación, pero también para describir el ánimo de quienes se someten, con miedo, ante dios. Cf. CFJ, B 105-107.

<sup>180</sup> Cf. CFJ, B 97. Oyarzún señala que esta palabra suele traducirse por "determinación", pero que aquí exige ser traducida por "destinación" en tanto refiere al acuerdo entre las facultades en vista de un fin interno.

<sup>181</sup> Cf. CFJ, B 93/ B 98.

<sup>182</sup> Cf. CFJ, B 85.

como la manifestación de una más importante adecuación, la de nuestra naturaleza y nuestra tendencia hacia lo suprasensible, ya que es esa la conformidad que debe primar.

Veamos ahora la inadecuación en lo sublime dinámico.

Se llama sublime dinámico a la naturaleza como poder, pero hay que poner atención de qué tipo de poder hablamos: "Poderío es una potencia que se sobrepone a grandes obstáculos. El mismo se denomina prepotencia 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".<sup>183</sup> Dicho de otro modo, si la naturaleza como prepotencia se logra sobreponer o imponer a nosotros, la naturaleza como poderío -si bien tiene un poder- es susceptible de encontrar resistencias que la aplaquen. La naturaleza aquí, como en el caso de lo sublime matemático, no puede, de ninguna manera ponerse por encima de nosotros. Si el sentimiento de lo sublime se da a partir de la presentación de una naturaleza que físicamente es superior a nosotros, lo sublime refiere por el contrario a *nuestra* superioridad frente a la naturaleza, una superioridad ciertamente no física. Así no es en lo sensible que ese poder será mitigado. Nuestra superioridad se explica, más bien, en tanto somos seres racionales y de naturaleza suprasensible. De ahí que la naturaleza considerada sublime dinámicamente, para que permita al hombre el reconocimiento de esta superioridad, reconocimiento que en cierto modo es en lo que consiste el sentimiento de lo sublime, no puede ser una naturaleza como prepotencia, sino tan solo como poderío. Somos nosotros los que tenemos que sobreponernos a ella. Y así, parece que a través de lo sublime, esta superioridad de lo suprasensible se hace patente.

---

<sup>183</sup> CFJ, B 102. El subrayado es nuestro.

Ahora, de todos modos, el poder debe estar presente. La naturaleza sublime dinámicamente tiene que ser capaz de inspirar temor.<sup>184</sup> Sin embargo, y esta aclaración es fundamental, "uno puede considerar a un objeto como temible, sin atemorizarse ante él".<sup>185</sup> Así, para que el fenómeno de lo sublime se dé efectivamente y como corresponde, el temor no puede darse. La diferencia entre naturaleza como poderío y naturaleza como prepotencia debe ser suficiente para entender aquello.

Mediante un ejemplo, Kant hace un juicio de valor respecto de esta diferencia: "el virtuoso teme a Dios sin atemorizarse ante él".<sup>186</sup> Ponemos énfasis en "el virtuoso" porque Kant intencionalmente se refiere a él y no a cualquier otro devoto. En efecto, más adelante, desdeñará la actitud de sometimiento de muchos píos. De este modo, la diferencia entre el pensarse atemorizados y el estar atemorizados se vuelve clave para vislumbrar el valor que lo sublime en sí contiene; el temple moral que desde un inicio señala. Lo sublime no es, pues, un simple fenómeno estético, es sobre todo una experiencia en la cual la nobleza de nuestro espíritu como hombres muestra su realidad. De este modo, lo sublime, que concretamente se distingue de lo bello, según Kant, por el trabajo de la razón, nos conduce a sentimientos que nos acercan a esa naturaleza que nos es propia y que es la que debemos cultivar.<sup>187</sup> Ahora bien, en ningún momento Kant vincula el sentimiento que se experimenta con un camino hacia actos morales, no es así que nos acercamos a esa naturaleza, sino simplemente en la advertencia de que ella nos corresponde.

---

<sup>184</sup> Cf. *CFJ*, B 102.

<sup>185</sup> *CFJ*, B 103.

<sup>186</sup> *Loc. cit.* El subrayado es nuestro.

<sup>187</sup> Ciertamente es que lo bello también es algo propio del hombre. Kant justamente lo diferenciará de lo bueno y del agrado. "El agrado vale también para los animales desprovistos de razón; la belleza sólo para los hombres [...]; lo bueno, en cambio, para todo ser racional en general". *CFJ*, B 15. Asimismo, tanto lo bueno como lo agradable están ligados al interés: "sólo y únicamente la del gusto a lo bello es una complacencia desinteresada y libre, pues ningún interés, ni el de los sentimientos, ni el de la razón, fuerza la aprobación". *Loc. cit.* Subrayado en el original.

Es importante señalar que Kant no niega el valor y la relevancia de lo sensible. Tanto para el conocimiento como para el surgimiento de lo estético, lo sensible es el punto de partida. Sucede simplemente que el carácter fundamental de lo sensible no le quita su carácter de limitación, y sobre todo su estrecho vínculo con aquel dominio exento de libertad. Con lo sublime pasamos, pues, a lo digno en el hombre. La sublimidad, dice Kant, "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* [...]. Sólo 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 sólo 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 ésta sin temor y *pensar nuestra destinación como sublime por encima de ella*".<sup>188</sup>

En una obra cuyo eje parece ser la conformidad a fin de la naturaleza y respecto de la cual "el concepto de lo sublime de la naturaleza no es de lejos tan importante y rico en consecuencias como el de lo bello en la naturaleza [ni] indica absolutamente nada conforme a fin en la naturaleza misma",<sup>189</sup> Kant parece aprovechar bien la "Analítica de lo Sublime" para insistir en aquella distinción sobre la cual se funda su pensamiento: la distinción entre naturaleza y libertad. Y así, si Lyotard y otros ven en la "Analítica de lo sublime" una sección que queda relegada en razón de su "inadecuación" dentro de los planes de la tercera Crítica o incluso por el poco espacio dedicado a él, bien habrían podido apoyarse también en que además de darle poco espacio a lo sublime, Kant repite una y otra vez la misma idea de la facultad suprasensible de una forma tal que todo lo alambicado de esta Analítica aparece por momentos como una

---

<sup>188</sup> CFJ B 109. El subrayado es nuestro.

<sup>189</sup> CFJ, B 78.

manera de prolongar esta insistencia.<sup>190</sup> Pero además de esto, y más importante que simplemente el hecho de no integrarse al marco de la *Crítica de la facultad de juzgar*, debería notarse que lo sublime parece de algún modo celebrar el abismo entre lo sensible y lo suprasensible, es decir, celebrar aquello que busca solucionarse con esta Crítica. En efecto, así lo entendemos cuando leemos, por ejemplo, que es para nosotros ley "y pertenece a nuestra destinación estimar todo lo que la naturaleza, en cuanto objeto de los sentidos, contiene de grande para nosotros, como pequeño en comparación con ideas de la razón";<sup>191</sup> lo mismo sucede con la idea de la "más elevada conformidad a fin";<sup>192</sup> una exaltada más elevada conformidad a fin que implica una *inadecuación* entre naturaleza y libertad. Y decimos "exaltada" porque así se presenta lo sublime una vez que de la explicación del concepto se pasa a los ejemplos, ejemplos que, según Kant, ilustran de manera más clara que lo sublime es tal como se ha descrito.

En efecto, ante lo alambicado (*vernünftelt*)<sup>193</sup> según dice el mismo Kant, que parece ser el principio de lo sublime, de modo tal que "parece ser trascendente para un juicio estético",<sup>194</sup> la observación del hombre prueba lo contrario: "¿qué es lo que aun al salvaje le es objeto de la mayor admiración? Un hombre que no se aterra, que no se atemoriza, que no elude, pues, el peligro, y que a la vez pone manos a la obra enérgicamente con plena deliberación. [...] De ahí que por mucho que se pueda discutir, en la comparación entre el hombre de Estado y el mariscal, acerca de la eminencia en el respeto que merece uno más que el otro, *se decide el juicio estético por el último*".<sup>195</sup>

<sup>190</sup> Al decir "enrevesado" pensamos en las palabras mismas de Kant cuando dice que, tal como explicado, el principio de lo sublime parece "traído de muy lejos y muy alambicado". *CFJ*, B 106.

<sup>191</sup> *CFJ*, B 97-98.

<sup>192</sup> *CFJ*, B 77.

<sup>193</sup> La frase es: "Dieses Prinzip scheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt [...]". *CFJ*, B 106. "Alambicado" traduce, pues, el término "vernünftelt" dándole el matiz que le da en el texto "weit hergeholt" ("tirado de los pelos" o "traído de muy lejos" como traduce Oyarzún.)

<sup>194</sup> *Loc. cit.*

<sup>195</sup> *CFJ*, B 106/107. El subrayado es nuestro.



Cuanto más peligro, más sublime deviene el modo de pensar.<sup>196</sup> ¿No resuenan en estas frases la prosa de las *Observaciones*? Lo que queda claro es que en la sección dedicada a lo sublime dinámico, Kant desarrolla más ejemplos y con una escritura más vivaz que la utilizada en la sección sobre lo sublime matemático. Ciertamente es que lo expuesto no es lo que se encuentra en las *Observaciones*, pero de alguna manera se asemejan en el entusiasmo proferido en la descripción de lo sublime. Además, los ejemplos no distan mucho entre sí, aun si el aparato filosófico sobre el cual se basan sí es visiblemente diferente, lo que a su vez hace que los ejemplos mismos tomen otro matiz.<sup>197</sup> En todo caso, lo sublime dinámico se rige como mejor prueba, en comparación con lo sublime matemático, de que finalmente estamos hablando de sentimientos y no de otra interacción entre facultades en la que la razón se impone.

Algo que también podemos leer en los párrafos sobre lo sublime dinámico es que según Kant "el juicio sobre lo sublime de la naturaleza ha menester de cultura",<sup>198</sup> y por ende, no todos están preparados para calificar de sublime ciertos espectáculos.<sup>199</sup> En efecto, Kant señala que: "sin desarrollo de las ideas éticas, al hombre rústico le aparecerá como meramente atemorizador aquello que, preparados por la cultura, llamamos sublime".<sup>200</sup> Y es que si lo que de la naturaleza da pie al sentimiento de lo sublime es violento, ciertamente podrían algunos no ver en ello más que penuria y

<sup>196</sup> Cf. *CFJ*, B 107.

<sup>197</sup> Nos referimos, pues, a los dos tipos de ejemplos pensados por Kant para la ilustración de lo sublime. Por un lado, el espectáculo de la naturaleza ("la descripción de una tormenta enfurecida [...]. Las altas encinas y la sombra solitaria en el bosque sagrado son sublimes", *Observaciones*, p. 31; "rocas que penden atrevidas y como amenazantes; tempestuosas nubes [...]; los volcanes con toda su violencia devastadora", *CFJ*, B 104); por otro lado, la connotación moral ("Arrostrar con valor los peligros a favor de nuestros derechos, de los de la patria o de los de nuestros amigos, es sublime", *Observaciones*, p. 43). En cuanto a la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, tómese lo recién citado.

<sup>198</sup> *CFJ*, B 111.

<sup>199</sup> Cf. *Loc. cit.*

<sup>200</sup> *CFJ*, B 110/111.

peligro.<sup>201</sup> Aquí podemos traer a colación nuevamente la diferencia entre naturaleza como poderío y naturaleza como prepotencia. La naturaleza debe ejercer su poder sobre nosotros, pero no de manera que llegue a reducirnos. No ver más que penuria en la violencia de la naturaleza es restringirse a la esfera sensible, esfera en la que la naturaleza será ciertamente superior a nosotros. Y tal como lo decíamos al apelar al ejemplo del virtuoso que teme a Dios sin atemorizarse ante él, Kant distingue no solo a los tipos posibles de naturaleza, como poderío y como prepotencia, sino también a los diferentes tipos de hombres frente a determinadas experiencias. De ahí que mencione a H. B. de Saussure cuando este narra que "el buen campesino saboyano, prudente por lo demás, desconsideradamente llamaba necios a todos los amantes de la montaña nevada".<sup>202</sup> Ahora bien, Kant hace notar la diferencia entre un De Saussure meramente observador y un campesino que probablemente ha estado efectivamente ante los peligros de la naturaleza. Sin embargo, lo que busca Kant al hacer uso de estos ejemplos, es simplemente dar cuenta de que para experimentar el sentimiento de lo sublime, hay una receptividad del ánimo que es demandada.<sup>203</sup> Se debe apreciar en esta furia de la naturaleza algo más que las calidades sensibles que se nos presentan, y para ello debe poseerse un sentimiento moral desarrollado, y también, una cultura. Sin embargo, y Kant busca dejarlo muy en claro, lo sublime se funda en nuestra naturaleza humana, y entonces, "puede serle atribuida a cada quien y de cada quien exigida, a saber, *en la disposición para el sentimiento relativo a las ideas (prácticas), es decir, para el sentimiento moral*".<sup>204</sup>

Esta receptividad entonces no es el fundamento de lo sublime. Lo sublime se explica por nuestra naturaleza racional, y entonces, dicho de modo general, todos somos

---

<sup>201</sup> Cf. CFJ, B 111.

<sup>202</sup> Loc. cit.

<sup>203</sup> Cf. CFJ, B 110.

<sup>204</sup> CFJ, B 111/112.

"capaces" de participar de una experiencia de lo sublime. Sin embargo, el fundamento tampoco lo es todo. En el caso de lo bello, "la facultad de juzgar refiere la imaginación *meramente* al entendimiento",<sup>205</sup> y entonces a esa facultad que todos poseemos. En el caso de lo sublime, al estar la imaginación referida a la peculiar facultad de la razón, cuando exigimos una concordancia en el juicio de los otros con el nuestro, esta concordancia la exigimos bajo la suposición del sentimiento moral en el hombre.<sup>206</sup> Y como lo manifiesta Kant en la *Crítica de la razón práctica*, el sentimiento moral es algo que se cultiva.<sup>207</sup> Claro está, este puede cultivarse porque ya hay una disposición en nuestra naturaleza, y entonces en la de todos y cada uno, para lo moral.

Lo sublime, dicho de otro modo, se funda no en la posesión de estas ideas prácticas, sino en la disposición que para estas poseemos en tanto hombres. Es fundamental comprenderlo así y no hacer depender lo sublime de una preparación de la cultura, ya que si procediéramos de ese modo, estaríamos negando el carácter necesario y *a priori* de lo sublime, la posibilidad de atribuir a todos este acuerdo. En efecto, Kant señala que la necesidad que se pretende para los juicios sobre lo sublime "da a conocer en éstos, precisamente, un principio *a priori*, y los saca de la psicología empírica, en que éstos permanecerían de otro modo sepultados bajo los sentimientos del deleite y del dolor (sólo con el vacuo adjetivo de un sentimiento más delicado), para ponerlos [...] en la clase de los que tienen por fundamento principios *a priori*, y como tales trasladarlos a la filosofía trascendental".<sup>208</sup>

<sup>205</sup> *CFJ*, B 111. El subrayado es nuestro.

<sup>206</sup> *Cf. CFJ*, B 113.

<sup>207</sup> *Cf. KANT*, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2002. A 68. (En adelante, *CRPr*).

<sup>208</sup> *CFJ*, B 112/113. Nótese aquí cómo Kant hace referencia a sí mismo y a sus *Observaciones*. Cuando aquí se refiere a la psicología empírica y al "vacuo adjetivo de un sentimiento más delicado" (*nichtssagenden Beiwort eines feinern Gefühls*), prácticamente cita su texto de 1764. En las *Observaciones*, en efecto, luego de mencionar varios ejemplos de sentimientos, a la vista, un tanto simples y vulgares, Kant hace el contraste y señala: "pero no presto atención ninguna a esto por ahora [...]. El sentimiento más delicado, que ahora queremos considerar, es particularmente de dos especies: el sentimiento de lo sublime y el de lo bello" (*allein ich wende vorjetzt darauf keine Aufmerksamkeit. [...]*

Ahora bien, esta vinculación entre lo sublime y la moral, no nos permite decir que lo sublime tenga un rol moral. En efecto, que para el sentimiento de lo sublime sea menester, por un lado, un desarrollo de las ideas éticas, y por otro, y más importante, una disposición para el sentimiento relativo a las ideas prácticas,<sup>209</sup> no implica que la relación pueda invertirse, es decir, que lo sublime conduzca a la moral. Lo sublime alcanza su cúspide como un sentimiento mediante el cual, intuimos, sentimos, advertimos nuestra naturaleza suprasensible. Es decir, no engendra nada nuevo, ya que esa naturaleza como tal está ahí, y así simplemente la experiencia de lo sublime da cuenta de ella, pero no implica necesariamente una motivación para lo moral. Finalmente, la moral no requiere ni debe hacer uso de ningún tipo de motivación más que la determinación de sus propias leyes. Así lo manifiesta Kant en la *Crítica de la razón práctica* y también en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, es decir, antes y después de la *Crítica de la facultad de juzgar*.<sup>210</sup> Esto es importante notarlo, ya que ciertamente su concepción de los sentimientos no es la misma en 1786 y en 1790, y ello podría llevar a algunos a pensar que así también otras concepciones podrían haber cambiado.

En la *Crítica de la razón práctica* los sentimientos están ligados a inclinaciones,<sup>211</sup> mientras que en la tercera *Crítica*, estamos frente a sentimientos

---

*Das feinere Gefühl, was wir nun erwägen wollen, ist vornehmlich zweifacher Art: Das Gefühl des Erhabenen und des Schönen*), *Observaciones*, p. 30-31. A 4.

<sup>209</sup> Cf. CFJ, B 112.

<sup>210</sup> "Puesto que sus leyes obligan por la mera forma de la legalidad universal de las máximas que han de tomarse según ella –como condición suprema (incondicionada ella misma) de todos los fines–, la Moral no necesita de ningún fundamento material de determinación del libre albedrío, esto es: de ningún fin, ni para reconocer qué es debido ni para empujar a que ese deber se cumpla; sino que puede y debe, cuando se trata del deber, hacer abstracción de todos los fines". KANT, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 21-22.

<sup>211</sup> "Todo sentimiento es sensible; el motor de la intención moral debe, empero, estar libre de toda condición sensible. Más bien el sentimiento sensible, que está a la base de todas nuestras inclinaciones, es desde luego la condición de aquella sensación que llamamos respeto; pero la causa de la determinación de ese sentimiento está en la razón pura práctica, y esa sensación no puede, por tanto, por su origen, ser patológica". Cf. CRPr, A 134. Ciertamente Kant distingue el respeto de todos los otros sentimientos, en tanto aquel, el único que puede llamarse sentimiento moral (Cf. *Ibid*, A 142), es producido solo por la

exentos de ellas. Ciertamente es que Kant se refiere a un sentimiento moral en la segunda Crítica, y cierto es también que aunque este no está libre de inclinaciones, ello no significa que sea negativo. De hecho, sucede lo contrario. En efecto, Kant escribe: "tampoco niego desde luego que, tal como la libertad de la voluntad humana es inmediatamente determinable por la ley moral, el reiterado ejercicio de ese fundamento determinante pueda también producir finalmente un sentimiento subjetivo de hallarse contento consigo mismo; antes bien incluso es propio del deber cultivar y establecer semejante sentimiento, pues no en vano es el único que merece ser llamado 'sentimiento moral'".<sup>212</sup> Sin embargo, al mismo tiempo que lo celebra, excluye a ese mismo sentimiento moral de toda función en el juicio: "mas con todo, el concepto del deber no puede verse derivado de ahí, porque [...] suprimiría por completo cualquier concepto del deber, colocando en su lugar un *simple juego mecánico de inclinaciones* sutiles que a veces discrepan con las más toscas".<sup>213</sup> Dicho de otro modo, se celebra que se produzca *a posteriori*, pero nada tiene que hacer en el fundamento de la moral.

En todo caso, lo que esto prueba es que la disposición moral está presente como aquello que está a la base de la experiencia de lo sublime y de su universalidad. Kant no extiende más allá este vínculo. Es más, si condujera lo sublime, es decir, una experiencia estética, hacia la moral, se estaría negando su autonomía como juicio estético y sobre todo el desinterés que lo caracteriza.<sup>214</sup>

---

razón (Cf. *Ibid.*, A 136). Sin embargo, es menester notar que en esta obra la estética está ligada a la alegría, y el placer al mero goce privado, es decir, a un sentimiento particular sensible, Cf. *Ibid.*, A 211, y al referirse al respeto, Kant lo distingue del placer (Cf. *Ibid.*, A 137). Todos los otros sentimientos, al ser sensibles, son patológicos (Cf. *Ibid.*, A 142). El respeto está pues estrechamente ligado al deber, y en la tercera Crítica, Kant ciertamente se cuida de hacer una tal vinculación de lo sublime con el deber, si bien sí coloca el sentimiento moral como aquello que debe poseer el hombre para ser susceptible de experimentar lo sublime (Cf. *CFJ*, 112).

<sup>212</sup> *CRPr*, A 68.

<sup>213</sup> *Loc. cit.* El subrayado es nuestro.

<sup>214</sup> John Goodreau considera que lo sublime tiene un rol moral en el pensamiento kantiano, y es que, según él, desde los primeros escritos de Kant se puede rastrear una preocupación por el asunto de la motivación moral, preocupación que se ve resuelta en la experiencia estética de lo sublime, en tanto este, como el mismo Kant lo señala, nos hace conscientes de nuestra vocación moral. Esto último significa, para Goodreau, que la experiencia estética promueve un sentimiento moral, y así que la importancia de



Ahora bien, habiendo analizado los dos tipos de sentimiento sublime, lo que puede observarse es que, para cualquiera de los dos, existen dos momentos. Sin embargo, Kant dice dos cosas diferentes sobre el asunto. En algunos pasajes, lo sublime incluye el momento negativo, y hasta se restringe a ello: lo sublime *es* un sentimiento de displacer.<sup>215</sup> Otras veces, lo sublime es un sentimiento que conlleva un placer que surge *luego* del momento negativo: lo sublime "surge indirectamente".<sup>216</sup> Es decir, excluye el displacer. Nosotros consideramos como estrictamente sublime lo que se da luego del displacer, y en ello pensamos cuando Kant dice que decir de algo que es sublime es dar un juicio aprobatorio de ese algo.<sup>217</sup> En todo caso, queda claro que sea cual sea el momento en el que lo sublime propiamente se da, sí es cierto que hay siempre dos etapas en el proceso total: la negativa, en la que se da un "momentáneo impedimento de las fuerzas vitales" (*augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte*),<sup>218</sup> y la etapa positiva caracterizada por la complacencia y la advertencia de nuestra naturaleza suprasensible, a través de una efusión (*Ergießung*) consecutiva de aquellas mismas fuerzas vitales y más fuerte que la del impedimento por ellas experimentado.

---

esta advertencia radica en su rol de motivador. Goodreau se apoya no solo en los escritos pre-críticos y en la *Crítica de la facultad de juzgar*, sino además en la segunda Crítica al señalar esta que, por un lado, hay un sentimiento moral en potencia que debe ser alentado y por otro lado, que hay una distancia entre el principio moral y la motivación subjetiva. De acuerdo a Goodreau, este vacío es llenado por la experiencia estética de lo sublime. GOODREAU, JOHN R. *The Role of the Sublime in Kant's Moral Metaphysics*. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998. Véase también con relación a una intención de reunir lo estético con lo moral: GRANJA CASTRO, Dulce María. *Op. cit.*, p. LIII. Ante este tipo de argumentos, nosotros simplemente respondemos que Kant no extiende la cuestión de lo sublime a un rol motivador que este pudiera tener, ni a acciones morales formadas o inspiradas por este sentimiento, y más bien creemos que ello iría en contradicción respecto de lo que sabemos, y que hemos indicado, sobre la moral en Kant.

<sup>215</sup> Cf. CFJ B 97.

<sup>216</sup> CFJ, B 75. No debe entenderse por los términos "momento", "causa" o "etapa" y el verbo "surgir" que nuestra tesis parte de una perspectiva de lo sublime de tipo empírico-subjetivo que ciertamente no es la kantiana, ellos son empleadas únicamente con fines expositivos.

<sup>217</sup> Cf. CFJ, B 76.

<sup>218</sup> *Loc. cit.*

Kant no le negará, pues, a lo sublime la complacencia.<sup>219</sup> Sucede, empero, que si "lo bello conlleva *directamente* un sentimiento de promoción de la vida",<sup>220</sup> por su parte, lo sublime "es un placer que sólo surge *indirectamente*".<sup>221</sup> Este carácter indirecto del placer en lo sublime, ese momento negativo que lo antecede y que lleva a Kant a decir que la complacencia de lo sublime contiene más admiración y respeto que un placer positivo,<sup>222</sup> puede opacar muchas veces el placer que del que sí es objeto lo sublime. Son, pues, repetidas las veces en las que Kant asocia lo sublime con el placer. Ciertamente es que, al mismo tiempo, Kant hace un énfasis en la seriedad de lo sublime, al ser esta lo que lo distingue de lo bello, y es precisamente haciendo la diferencia con lo bello que la Analítica de lo Sublime comienza. Sin embargo, aun si dejamos el asunto del displacer de lado y nos concentramos sí en el placer que, en efecto, se da en lo sublime, sucederá que tampoco nos enfocaremos en él mismo, sino que más bien lo haremos en aquello que está detrás de ese placer: la intuición de nuestra naturaleza suprasensible que es la condición de nuestra complacencia en lo sublime.<sup>223</sup> En breve, aunque hay un placer en lo sublime, no es este el punto que de él suele interesarnos.

Ya hicimos notar que la inadecuación en lo sublime nos habla de una más elevada conformidad. Pero debemos centrarnos en que es justamente una inadecuación la que conduce a lo sublime. Del mismo modo, debemos tomar en cuenta que así como esa discordia lleva a lo sublime, la concordia y la armonía podrían más bien llevarnos a algo negativo. Recordemos cuando en la sección sobre lo sublime dinámico Kant habla de los peligros de la guerra como aquello que eleva el modo de pensar del pueblo.<sup>224</sup>

---

<sup>219</sup> Ver nota 93.

<sup>220</sup> Cf. CFJ, B 75.

<sup>221</sup> Loc. Cit.

<sup>222</sup> Cf. CFJ B 75/76.

<sup>223</sup> Cf. CFJ, B 98.

<sup>224</sup> Cf. CFJ, B 107.

Pues luego de ello dirá que, por el contrario, "una larga paz suele hacer que domine el mero espíritu mercantil y, con él, el egoísmo vil, la cobardía y la molicie, y rebaja el modo de pensar del pueblo".<sup>225</sup> Kant está claramente oponiendo lo sublime a la bajeza moral, y al mismo tiempo, de algún modo, vincula esa bajeza con la ausencia de peligros. Veremos en el siguiente capítulo cómo esta ausencia de peligros puede vincularse con la armonía.

Al mismo respecto, debemos añadir, en contra de Lyotard, cuando este dice que lo sublime anuncia una estética sin naturaleza,<sup>226</sup> que nosotros consideramos, más bien, y luego de todo lo recién analizado, que la naturaleza es parte de él, pero solo para provocarlo indirectamente. Ahora, ¿minimiza esto la presencia de la naturaleza en la experiencia de lo sublime? De ningún modo. Trataremos de mostrar en el tercer capítulo que, por el contrario, la naturaleza como elemento discordante, pero al mismo tiempo estimulante del despertar de la razón y de la advertencia de nuestra naturaleza suprasensible, es una pieza clave, ineludible y fundamental para comprender lo característico no solo de lo sublime, sino de otras ideas del pensar kantiano, como por ejemplo, las de la lectura filosófica de la historia.

---

<sup>225</sup> *Loc. cit.*

<sup>226</sup> LYOTARD, Jean-Francois. *Op. cit.* p. 73.

## *El antagonismo en la historia y el antagonismo en lo sublime*

De plano, establecer un paralelo entre la historia y lo sublime parece insostenible. Ciertamente en Kant la historia –si bien se desarrolla esta en lo meramente empírico- está guiada por una lectura filosófica, por un *como si*, por un afán de encontrar en sus manifestaciones empíricas y singulares un principio que las unifique, un principio que sería el de una finalidad histórica, y entonces, un principio que permita pensar la historia desde una perspectiva teleológica, pero ¿es esta teleología suficiente para hacer un contrapunto entre historia y estética, y aun más, entre historia y sentimiento de lo sublime?

Es evidente que Kant no utiliza para sus análisis sobre historia la terminología que será tan característica casi treinta años después en su *Crítica de la facultad de juzgar*; nos referimos sobre todo a la noción de "reflexión". Sin embargo, el razonamiento que está detrás del juicio de reflexión es bastante similar, sino idéntico al que opera en textos como *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*. Kant parte pues de datos singulares y particulares, y busca a partir de lo que ellos parecen manifestar –la regularidad-, un universal que los explique y los reúna, la idea de una finalidad. Kant pensará, en efecto, en un *plan oculto* de la naturaleza, y entonces en una sistematicidad por la cual las manifestaciones singulares se expliquen de manera *a priori*.

Del mismo modo, así como la reflexión y la finalidad están presentes en sus textos sobre historia, hay otros términos igualmente centrales y que hasta el momento han sido también fundamentales para nuestra tesis sobre lo sublime. Piénsese, por ejemplo, en la noción de "antagonismo". En efecto, la inadecuación en lo sublime puede entenderse como un antagonismo entre las fuerzas del ánimo. Kant habla pues en B 99

de *Widerstreit* ("antagonismo", "oposición", "conflicto") entre la imaginación y la razón; para la historia, veremos que esta cumple también un papel determinante.

Sin embargo, aun haciéndose manifiestas y siendo centrales en el análisis de la historia, ideas también centrales para comprender lo sublime, la historia pertenece al campo de la acción, y entonces de lo objetivo. La estética, por su lado, se limita al campo de los sentimientos, y entonces, a lo subjetivo. Del mismo modo, la historia, y la naturaleza que la conduce, dan frutos concretos; la estética permanece como estética. Estas dificultades serán abordadas en la segunda parte de este capítulo. Empero, desde ya queremos afirmar que, a pesar de las diferencias que se levantan entre aquellos dos temas, existe una cierta legitimidad en nuestra pretensión de leerlos simultáneamente.

Se trata de esferas diferentes, pero el razonamiento con el que se procede en cada uno de esos dos campos, si se quiere, de modo completamente separado, es el mismo. Esto es, Kant utiliza la idea de antagonismo, por un lado, en la historia, y por otro, en lo sublime, y en ambas es el antagonismo un factor intermedio, pero clave. Por ello, deberíamos, más que comparar o tratar de igualar historia y sublime, detenernos en la noción misma de antagonismo, en lo que esta significa en el pensamiento kantiano para que sea aplicada por él en más de un tema, tomando, claro está, la forma y las características que cada tema le da. Luego, si al analizar la noción de antagonismo, encontramos en ella y en su relación con otras nociones como las de finalidad, elementos que nos permitan explorar aun más lo sublime sin entrar en contradicción con Kant, pero yendo más lejos de lo que él manifiesta, permitámonoslo hacerlo con miras a una relectura de este sentimiento que bien merece una mayor atención. Ahora bien, buscando precisamente no mezclar lecturas, dediquemos una primera parte exclusivamente a la historia para luego pasar a una segunda en la que buscaremos ampliar nuestra lectura sobre la inadecuación en lo sublime.



### 3.1. La noción de "antagonismo" en *Idea para una historia universal en sentido*

*cosmopolita*

La historia parece ser otro escenario en donde se puede observar al destino racional del hombre hacerse patente, o en todo caso otro marco del cual Kant buscará servirse para insistir sobre aquel destino. Si la historia es ese escenario, la naturaleza es la fuente que explica su evolución. Kant presenta en esta obra de 1784 una naturaleza y una historia bajo la perspectiva de la finalidad, es decir, una naturaleza y una historia vistas desde la filosofía. Al final del libro Kant aclarará que no pretende "suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente empírico".<sup>227</sup> Simplemente ofrece aquí una reflexión filosófica de cómo puede ser vista y comprendida la historia en su despliegue, a partir de un hilo conductor *a priori*.<sup>228</sup> Y es que, como lo manifiesta en otra obra dos años posterior, "es lícito esparcir en el curso de una historia presunciones que llenen las lagunas que ofrecen las noticias",<sup>229</sup> pero siempre tomando en cuenta que: "pretender que una historia *surja* por entero de presunciones no parece diferenciarse mucho del proyecto de una novela".<sup>230</sup> Kant advierte, de ese modo, la posibilidad de la superchería, y considera, más bien, imposible una determinación *a priori* para la historia, sin que esto le impida buscar *pensar* su movimiento y evolución a partir de los datos que a la observación se nos ofrecen. Dicho

<sup>227</sup> KANT, Immanuel. "Idea para una historia universal en sentido cosmopolita", en: *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994, p. 23. En adelante, *Idea*. Usaremos también la versión alemana *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* de los Werke, tomo VI. En adelante, *Idee*.

<sup>228</sup> Cf. *Loc. cit.*

<sup>229</sup> KANT, Immanuel. "Comienzo presunto de la historia humana", en: *Filosofía de la Historia*. Traducción de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 67.

<sup>230</sup> *Loc. cit.* De hecho basta leer la crítica de Kant a las aventuradas analogías de Herder sobre la organización de la naturaleza. Kant llega a preguntar: "¿Qué puede aducir pues el filósofo para justificar su pretensión, a no ser la mera desesperación por encontrar tal explicación en cualquier conocimiento de la naturaleza, buscando esa apremiante resolución en el fecundo campo de la ficción poética?". "Recensiones sobre la obra de Herder 'Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad'", en: *Idea para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, *Op. cit.*, p. 39.

de otro modo, no se planteará una historia realista mediante la cual se pueda predecir y explicar todo, sino simplemente, como lo señala Philonenko, una historia ideal, construida a partir de la noción de Deber.<sup>231</sup> Esto implica, claro está, una lectura de la historia que hará necesariamente de la sistematicidad y de la finalidad, los ejes a partir de los cuales se explicarán aquellos datos. De hecho, más de un intérprete apunta que en el análisis histórico, Kant aplica el *como si* y entonces el juicio reflexionante que habrá de definir y desarrollar recién en la *Crítica de la facultad de juzgar*.<sup>232</sup>

Observamos, por un lado, que la naturaleza ha dotado solo al hombre de razón y esto, dice Kant, debería ser un indicio de la intención (*Absicht*) que ella tiene con ello.<sup>233</sup> Ya con "intención" Kant nos invita a pensar en una naturaleza con volición y conciencia. En efecto, más adelante, en el Tercer y Cuarto Principio, Kant le atribuirá verbos que así lo confirman: *wollen*,<sup>234</sup> *wissen*,<sup>235</sup> *zur Absicht haben*<sup>236</sup>. La naturaleza es así la que impulsa y hasta configura el destino del hombre. Por otro lado, observamos también que el hombre no posee como sí los animales, de elementos que le permitan adaptarse natural y favorablemente a la naturaleza. Tenemos así dos primeras ideas -la dotación de razón a la especie humana, y el desamparo físico de esta misma respecto del medio natural-, a partir de las cuales, extraeremos una primera conclusión sobre el papel de la naturaleza en la evolución del hombre.

<sup>231</sup> Cf. PHILONENKO, Alexis. *La Théorie Kantienne de l'Histoire*. París: Vrin, 1986, p. 79. Con Deber nos referimos al deber que significa el desarrollo de las ideas éticas del hombre. Véase también: WEIL, Eric. *Problèmes kantien*, París: J. Vrin, 1970, p. 115.

<sup>232</sup> Cf. PHILONENKO, Alexis. *Op. cit.*, p. 15. Esto también lo señala Rodríguez Aramayo: "el plan oculto de la naturaleza cumple idénticas funciones a las que serán asignadas más tarde al juicio reflexionante". Cf. RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto. "El 'utopismo ucrónico' de la reflexión kantiana sobre la historia", estudio preliminar a la traducción de *Idea*, en: KANT, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos, 1994, p. XIII. Véase también: D'HONDT, Jacques. *Op. cit.*, p. 180; LYOTARD, Jean-François. *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*. París: Galilée, 1986, p. 45.

<sup>233</sup> Cf. *Idea*, p. 7; *Idee*, A 390.

<sup>234</sup> Cf. *Idea*, p. 7; *Idee*, A 389.

<sup>235</sup> Cf. *Idea*, p. 10; *Idee*, A 394.

<sup>236</sup> Cf. *Idea*, p. 8; *Idee*, A 391.

Kant afirma que la naturaleza no hace nada superfluo,<sup>237</sup> por ello, el que los animales estén dotados de protección, ya sea de garras, de pelaje, de cuernos, o de una capacidad de camuflaje, es un dato que bien debemos tomar en cuenta.<sup>238</sup> Esto es, si el hombre posee también un instinto, este funciona mejor en los animales porque estos están equipados para responder.<sup>239</sup> El hombre, por el contrario, ha nacido y venido al mundo desprotegido, y parece, en comparación a las otras especies, haber sido dotado de menos. Sin embargo, si no se nos dotó de la capacidad natural de adaptación, se nos dio sí la facultad de la razón. Esta, al ser una facultad suprasensible, no puede pensarse como enfocada en las demandas más primarias de la naturaleza, y entonces en nuestras necesidades más básicas. Y así, no solo nuestra anatomía, sino también nuestra facultad más característica, no corresponden apropiadamente al mundo natural. Ahora bien, esto último no lo aduce Kant en el texto que ahora nos ocupa para explicar la inadaptación del hombre, sin embargo lo creemos un argumento válido si pensamos en la radical diferencia que, en el pensamiento kantiano, existe entre lo sensible y lo suprasensible.

Partiendo sí del texto de Kant, podemos afirmar que la razón no responde a la inmediatez de lo instintivo, por el contrario, ella supone un trabajo, y con ello, un

<sup>237</sup> *Idea*, p. 7.

<sup>238</sup> Cf. *Idea*, p. 7. Esto, claro está, no es una observación kantiana. Como bien lo indica Philonenko (Cf. *Op. Cit.*, p. 87), esto puede leerse en PLINE, *Naturales Historia*, Libro VII. Del mismo modo, es importante también notar que, en su mayoría, los animales requieren de un menor tiempo de gestación para estar "listos" para venir al mundo, así como, una vez fuera, un menor tiempo de crecimiento para independizarse.

<sup>239</sup> Si bien la noción de instinto es algo discutido, nosotros apelamos a ella en su sentido corriente y relativo a la adaptación y a la supervivencia. Además, el término es usado por el mismo Kant. Véase: KANT, "Comienzo presunto de la historia humana", pp. 70-73. Lo que hay que tomar en cuenta es que este instinto (de nutrición y sexual) es parte, en el *Comienzo presunto de una historia humana*, de una etapa inicial que se abandona y que ciertamente debe descartarse a la hora de pensar al hombre desde el punto de vista práctico. Los deseos y las inclinaciones del hombre no responden, finalmente, al instinto: "resulta ser una propiedad característica de la razón que, con ayuda de la imaginación, puede provocar artificialmente nuevos deseos, no solo *sin* necesidad de un impulso natural que a ello le empuje, sino hasta *en contra* de tales impulsos, deseos que si en un principio merecen el nombre de *concupiscencia*, poco a poco se convierten en enjambre de inclinaciones ineludibles y hasta antinaturales que recibirán el calificativo de *voluptuosidad*", *Ibid*, p. 71.

tiempo necesario para su despliegue y para los frutos consecuentes. Antes de ahondar en ello, precisemos qué significa en este texto, "razón".

Con "razón" Kant no se refiere únicamente a los frutos intelectuales y abstractos que de ella se extraen, sino a todo aquello que ella puede procurarnos, incluso, nuestras necesidades primarias. En efecto, "cuando Kant habla aquí de razón, no entiende solamente la razón pura, sino la simple capacidad de pensar".<sup>240</sup> No entonces solo esa razón que refiere a la libertad moral, sino también al pensar más técnico.<sup>241</sup> Y es que como hombres no nos tocó solamente desarrollar la civilización y la cultura, sino empezar por nuestra supervivencia.

Cierto es que los intereses de la razón son bastante más elevados, y de una naturaleza diferente a los de la supervivencia, pero cierto es también que la razón, al menos según lo que se desprende de este texto, debe ser despertada, y así debe estimularse su uso desde un inicio para que así podamos alcanzar sus mejores frutos. Y es que no solo disponemos de la razón, sino que además, y lo veremos en el siguiente párrafo, nos es inherente una tendencia hacia la pereza que de algún modo nos aleja del uso de aquella facultad. Se entiende entonces que la naturaleza haya dejado al hombre en situación de desamparo: "a la naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno".<sup>242</sup> El desamparo tiene así una explicación: solo mediante él, esa otra parte del hombre, despierta, y despierta para suplir las carencias de la que es objeto en el medio natural. Cassirer señala al respecto que la naturaleza creó al hombre "más lleno de necesidades y más desamparado que a otros seres, precisamente para que aquella plétora de necesidades fuese el acicate que le moviese a salir de su *natural limitación* y su natural

---

<sup>240</sup> PHILONENKO, Alexis. *Op. cit.*, p. 87. Esto le hará decir a Philonenko que en *Idea para una Historia Universal en Sentido Cosmopolita* el uso que Kant hace del término 'razón' tendrá variaciones.

<sup>241</sup> *Cf. Loc. cit.*

<sup>242</sup> *Idea*, p. 8.

aislamiento".<sup>243</sup> En breve, el hombre mismo debe procurarse de lo que necesita: "La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo *de sí mismo* todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón".<sup>244</sup> El acicate que despertará a la razón es así, y en cierta forma, el estado de carencia en el que la naturaleza deja al hombre, y no un simple y cualquier estímulo. Debemos pues prestar atención a los medios de los que se sirve la naturaleza para que el hombre llegue a desplegar sus disposiciones racionales, es decir, el abandono, la desprotección y por ende el peligro, y en ese sentido, la coacción bajo la cual somete al hombre.<sup>245</sup> Pero ¿por qué es esta coacción necesaria?

Debemos traer aquí a colación algo que aparece en más de una obra de Kant y es la idea de que el hombre tiende a la pereza, y con ello, a dejar dormidas sus mejores disposiciones. En las *Observaciones* dirá, por ejemplo, que la simpatía moral no es "suficiente aun para impulsar a la *perezosa naturaleza humana*".<sup>246</sup> Aquí en *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita (Idea)* podemos leer que: "El hombre *pretende vivir cómoda y placenteramente*, mas la naturaleza decide que debe abandonar *la laxitud y el ocioso conformismo*".<sup>247</sup> Del mismo modo, en la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant proyectará una imagen del hombre como alguien que, si no es exigido, da rienda suelta a lo peor de sí.<sup>248</sup> En breve, la naturaleza perniciosa del hombre no necesita de estímulos para darse. Se da por sí sola. Por el contrario, es la naturaleza

<sup>243</sup> CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México: FCE, 1997, p. 265. El subrayado es nuestro.

<sup>244</sup> *Idea*, p. 7. El subrayado es nuestro.

<sup>245</sup> Al hablar de coacción no nos referimos a la violencia de una naturaleza que ataca al hombre por medio de desastres naturales, sino a un estado que obliga y fuerza al hombre a hacer algo.

<sup>246</sup> *Observaciones*, p. 48. El subrayado es nuestro.

<sup>247</sup> *Idea*, p. 10. El subrayado es nuestro.

<sup>248</sup> Cf. *CFJ*, B 107. Nos referimos a las líneas en las que habla del espíritu mercantil, la molicie, la cobardía, etc. Como cosa aparte, nótese que en obras de distinta perspectiva (empírica o trascendental) y de diferente interés (historia o estética), Kant hace uso de observaciones antropológicas para complementar su explicación. Siendo todas de corte antropológico, nos damos la libertad de reunir las a pesar de que provengan de textos de corte diferente.



racional lo que debe ser despertado, estimulado y llevado a cabo, y así, la razón supone un esfuerzo que se opone diametralmente a la rápida respuesta de quienes están mejor adaptados al medio natural, pero también, y sobre todo, a la tendencia del hombre al conformismo. Este conflicto entre el negativo ocio del hombre y la razón es claro también en *Comienzo presunto de la historia humana*. Kant señala allí que al hombre que andaba a sus anchas "en tranquilo ocio y constante paz [...], [la razón] le apremia el desarrollo de las capacidades en él depositadas y no permite que vuelva al estado de rudeza y sencillez de donde le había sacado. Le empuja a aceptar pacientemente el *penoso esfuerzo*, que aborrece, a buscar el trabajo, que desprecia".<sup>249</sup>

En breve, según Kant, si el hombre posee como de suyo la razón, es también de suyo complacerse en dejarla de lado, por lo que un acicate para su uso será necesario. Nótese para más adelante, la referencia hecha al ocio y a la paz como estados opuestos al que nos conduce la razón.

Ahora, debemos insistir en que, al margen de lo recién señalado, el hombre por sí solo desea más. De ahí que la satisfacción de necesidades primarias no haya sido ni nunca sea suficiente: "la vacuidad [del] deseo de retorno a una época de sencillez e inocencia se hace bien patente con la descripción que hemos trazado del estado original: el hombre no puede mantenerse en él porque *no le satisface*; y menos le atrae volver a él; de suerte que el estado actual de penalidades tiene que reprochárselo a sí mismo y a su propia elección".<sup>250</sup> De hecho, y como ya lo señalamos, el uso de la razón va mucho más allá de la supervivencia. Si se tratara solo de ella, las disposiciones animales hubieran bastado, y más bien, no pueden bastar con miras a la Libertad. La adaptación al medio natural es así el signo de una restricción al reino de la causalidad. Ahora, si

---

<sup>249</sup> "Comienzo presunto de la historia humana", p. 77. Del mismo modo, hace la referencia a la pereza como "causa de que una tan grande parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo". "¿Qué es la ilustración", en: *Filosofía de la Historia, Op. cit.*, p. 25.

<sup>250</sup> KANT, *Comienzo presunto de la historia humana*, p. 88. El subrayado es nuestro.

bien es cierto que vive en el hombre este afán de alcanzar más que lo que la mera supervivencia ofrece, y entonces que vive en el hombre la voluntad de abandonar el "estado de naturaleza", Kant no deja de considerar que el abandono de ese estado tiene lugar en razón de una situación que así lo exige.<sup>251</sup> De ahí que, en el mismo texto en el que habla de la voluntad de dejar el estado de naturaleza, Kant se refiera a la evolución de la historia como yendo de "una época de ocio y paz a otra de trabajo y discordia",<sup>252</sup> donde la naturaleza empuja al hombre a salir de su placentera comodidad. En breve, dos visiones opuestas sobre el hombre, y que corresponden a dos tendencias contrarias y que habrán de entrar en conflicto, son tomadas en cuenta por Kant. Nos ocuparemos ahora de la vinculada a la pereza, y sumaremos luego la que se vincula a la insatisfacción que lleva al hombre a buscar más.

Ahora, si es la naturaleza la que empuja al hombre a hacer uso de su razón, no por ello debemos pensar que la naturaleza, además de promover ese uso, es también responsable constante del progreso. Justamente Kant alude a las penalidades y al esfuerzo que el hombre debe sufrir, y que además son producto de su propia elección; el progreso de la humanidad debe ser obra del hombre. El Tercer Principio de *Idea* es claro al respecto. Y es necesario que sea el hombre quien sea el autor de su progreso porque de otro modo la "mayoría de edad" y la autonomía moral perderían todo sentido. Es así que el rol que juega la naturaleza, aunque fundamental, debe entenderse tan solo como aquello que pone en marcha un proceso cuyos frutos tendrá al hombre como autor. Kant precisamente señala que debiendo hacer el esfuerzo para suplir sus necesidades el hombre alcanza su vida por *mérito entero suyo*. Nuestra lectura es sin embargo otra.

---

<sup>251</sup> Debe notarse que las ideas expuestas en *Idea* y *Comienzo presunto de la historia humana* no son del todo iguales y no solo porque una analice el futuro y la otra, el pasado. En *Idea*, el papel de la naturaleza parece ser esencial para el progreso, mientras que en *Comienzo presunto de la historia humana*, el hombre mismo parece ser el responsable del quiebre entre su vida salvaje y su inicio en la civilización. Como vimos en una cita anterior, en esta otra obra de 1786, es la razón la que busca por ella misma sobrepasar los límites que el instinto había impuesto.

<sup>252</sup> *Ibid*, p. 80.

Este mérito no puede considerarse *por entero* del hombre. En casi todas las citas aquí utilizadas, es claro que la naturaleza juega un papel capital. El hombre sale de su estado animal, y a partir de ahí construye un mundo que se encuentra bastante lejos de la mera causalidad. Sin embargo, el hombre ha debido verse constreñido por la naturaleza para poder salir de ese estado animal. Hemos señalado ya los verbos que Kant utiliza para describir la acción de la naturaleza, y es fácil también notar que se *piensa* a la naturaleza como estando detrás de este "salir del estado natural", de hecho Kant habla de una *intención* de la naturaleza.<sup>253</sup> En breve, sin el plan de la naturaleza de dejarlo sin el equipamiento necesario, el hombre no se hubiera desarrollado tal como lo ha hecho. Su tendencia a la pereza se lo hubiera impedido. El sacudimiento al cual la naturaleza somete al hombre es, pues, para nosotros, capital. Y es que en ese sentido, el desamparo y la desprotección en la que se encuentra el hombre son, a la larga, y aunque aparentemente paradójica, una mayor protección. El desamparo y la desprotección son parte de un plan que busca que el hombre encuentre una vida que *corresponda* y sea *conforme* a su naturaleza racional. Y así tenemos un primer tipo de antagonismo (no aun el que señalará Kant en el Cuarto Principio) y es de la una naturaleza que obliga al hombre a hacer uso de su razón. Quizá sea pertinente hacer aquí una distinción entre los tipos de naturaleza aquí presentes.

Por un lado está la naturaleza como aquello que atiende a los principios que pueden dar lugar a un encadenamiento histórico, a la ordenación sistemática de las cosas de la naturaleza, y por otro la naturaleza como los objetos de los sentidos externos.<sup>254</sup> Ahora bien, para que un plan de la Naturaleza tenga sentido, solo cabe pensar que la naturaleza como objetos de nuestros sentidos es parte de él o al menos que es *conforme*

---

<sup>253</sup> *Idea*, pp. 4-5.

<sup>254</sup> Sobre la distinción entre los diferentes sentidos de la palabra "naturaleza", véase: KANT, Immanuel. *Principios metafísicos de la naturaleza*. Traducción de Carlos Másmela. Madrid: Alianza editorial, 1989, pp. 27-28.

a él. Precisamente lo que lleva a Kant como filósofo a buscar un hilo conductor de la aparente excentricidad de los fenómenos naturales y de las acciones humanas es que todas aquellas manifestaciones fenomenales se presentan en un cuadro más amplio como regulares, es decir, no que funcionan como de acuerdo a un plan propio, sino conforme a un determinado plan de la Naturaleza.<sup>255</sup> ¿Por qué una tal precisión es necesaria? Porque Kant habla de las disposiciones puestas en los animales y en los hombres, y entonces, de disposiciones que son –no en un sentido temporal- anteriores al medio natural. Es decir, podríamos pensar en una distinción implícita entre el plan de la Naturaleza, y el manifestarse de una naturaleza como objetos de la experiencia. Ahora bien, aquellas disposiciones están pensadas para que en ese medio se desarrollen completamente y con arreglo a un fin,<sup>256</sup> de modo que la finalidad en la naturaleza solo tiene sentido si hay una conformidad entre lo fenomenal y las disposiciones previstas por la Naturaleza. Esto es, aunque el progreso humano encuentra su germen en las disposiciones colocadas en el hombre, y se fundan entonces en un *a priori* (supuesto), esas disposiciones deben interactuar con la naturaleza en su multiplicidad para poder desarrollarse. Es en esa interacción, de acuerdo a una naturaleza total pensada con intención y de acuerdo a fines, que el despliegue de las facultades racionales tiene lugar. Y así, aunque vista desde un plano filosófico, los objetos de la experiencia siempre están presentes en su análisis. Ella también juega un rol, la de ser ese espacio que lleva al hombre a hacer uso de su razón, pero claro está, ese rol solo se explica a partir de un supuesto plan que ella oculta. Habiendo hecho esta diferencia entre naturalezas, pasemos ahora a la noción de antagonismo.

---

<sup>255</sup> Cf. *Idea*, p. 5.

<sup>256</sup> Cf. *Loc. cit.*

Es en el Cuarto Principio que Kant introduce esta noción como causa del orden, con lo que tenemos un segundo conflicto: "el medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida que *ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones*".<sup>257</sup> Hay, pues, un conflicto inherente a la vida en sociedad y a eso llama Kant antagonismo: "Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad".<sup>258</sup> En breve, el antagonismo es un conflicto al interior del hombre mismo, en él cohabitan dos tendencias opuestas que, como tales, se enfrentan, entran en discordia. Sin embargo, a pesar de la connotación negativa que llevan consigo "antagonismo" y "discordia", tales conflictos son más bien positivos en tanto conducen a un orden y a una armonía, y con ello a una evolución que, veremos más adelante, son bastante más elevadas que una mera ausencia de discordia, y más cercanas a la naturaleza racional del hombre. Además, ese antagonismo, según lo que se desprende del texto, es un antagonismo dispuesto y promovido por la naturaleza. De ahí que pueda decirse que: "es la naturaleza misma, según esta teoría, la que, aún sin la voluntad racional, opera según un deseo escondido, produciendo el progreso político *por los medios de la violencia y la pasión*".<sup>259</sup>

Dos tendencias opuestas, entonces, viven en el hombre: el querer socializarse y al mismo tiempo, individualizarse. Quiere el hombre entrar en sociedad porque en ella siente más sus disposiciones racionales, pero busca también individualizarse "porque

---

<sup>257</sup> *Idea*, p. 8. El subrayado es nuestro.

<sup>258</sup> *Idea*, pp. 8-9.

<sup>259</sup> YOVEL, Yirmiyahu. *Kant et la Philosophie de l'Histoire*. París: Méridiens Klincksieck, 1989. p. 17. El subrayado es nuestro.



encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho",<sup>260</sup> de tenerlo todo a su gusto. Empero, el hombre sabe que ante ello encontrará resistencias por parte de los otros, y entonces obstáculos a su ambición, de modo que buscará también aislarse: "como se sabe propenso a oponerse a los demás, [el hombre] espera hallar esa misma resistencia por doquier".<sup>261</sup> Sin embargo, esta inevitable resistencia por parte de los otros es "aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*".<sup>262</sup> El hombre no habrá, pues, de sofocar ninguna de las dos tendencias, se integrará a la sociedad, pero siempre, o al menos por una cierta cantidad de tiempo, estará presente su sed por obtener más que el otro. Habiendo resistencia por parte de sus congéneres, el hombre está obligado a ser más astuto, a hacer uso de su razón, a vencer aquella pereza tan suya que solo puede conducirlo por un derrotero contrario a su naturaleza racional.<sup>263</sup>

En otros términos, este conflicto es lo que lleva al hombre a desarrollar sus mejores disposiciones, y así el antagonismo debe entenderse como aquella puerta hacia un mejor destino, como aquel medio, aunque conflictivo, que conduce hacia un fin deseado. Es más, decir "aunque conflictivo" es aquí inapropiado, ya que lo que se desprende de las líneas de Kant es que justamente en virtud del conflicto, el orden y el progreso inician su marcha. En efecto, es gracias al conflicto que "se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura [...]; [que] van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua

---

<sup>260</sup> *Idea*, p. 9.

<sup>261</sup> *Loc. cit*

<sup>262</sup> *Loc. cit.* Subrayado en el original.

<sup>263</sup> Esto dará obviamente lugar a consecuencias políticas y legales de las cuales no podemos ocuparnos aquí.

ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar en consenso social urgido patológicamente en un ámbito moral".<sup>264</sup> Si esa evolución tiene una base patológica, poco importa, porque de ella se desprende lo venidero. Kant afirma, pues, que "*sin aquellas propiedades de la insociabilidad todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen*, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinaría la más perfecta armonía, la frugalidad, el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación respecto de su destino como naturaleza racional".<sup>265</sup> Es evidente que Kant opone aquí el antagonismo y la resistencia a la armonía que, de acuerdo a lo citado, no procura ningún bien. Y así parece conferirle una función *fundamental y digna* a la confrontación al tiempo que sospecha y desmerece la armonía en razón de sus efectos perjudiciales para el hombre.

Resumiendo entonces, el antagonismo al interior del hombre y la resistencia entre los hombres dan pie a un progreso. Ese es el camino que lleva a la humanidad de la tosquedad original a la cultura, merced a la discordia, pero claro está, a las disposiciones que, en él, duermen: lo racional. Como citado previamente, esa discordia, o antagonismo, se convierte luego en un orden, y significa entonces una armonía, o en todo caso, es el camino hacia una armonía: "Esta concordia –dice Kant en la *Antropología*- es en la idea el *fin*, la discordia es, según el plan de la naturaleza, el

<sup>264</sup> *Loc. cit.*, p. 9. Además, como bien lo señala Rodríguez Aramayo, Kant utiliza más de una vez la metáfora de los árboles que crecen erguidos en el bosque merced a la resistencia que oponen los árboles colindantes, mientras que el árbol que crece solitario crece torcido. Aquellas metáforas pueden encontrarse en las *Lecciones de ética* y en las *Lecciones de Pedagogía*. Cf. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto. *Op. cit.*, pp. XVIII-XIX.

<sup>265</sup> *Idea*, pp. 9-10. EL subrayado es nuestro.

*medio* de una sabiduría más elevada, para nosotros impenetrable".<sup>266</sup> En términos más generales, la discordia es hasta aquí fundamental y, en ese sentido, necesaria y positiva.

Ciertamente, en *Hacia una paz perpetua*, Kant planteará la paz como un deber absoluto.<sup>267</sup> Sin embargo, hay que tener en cuenta las diferentes perspectivas que pueden erigirse alrededor de la idea de "paz". Desde el punto de vista de la finalidad, la guerra es un factor del progreso. Es más, la paz inicial debe ser quebrada. En los párrafos 82, 83 y 84 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, párrafos que corresponden a la crítica del juicio teleológico, la guerra como medio es también pensada como medio hacia un progreso: "la guerra no deja de ser un móvil suplementario [...] para desarrollar hasta su más alto grado todos los talentos que sirven a la cultura".<sup>268</sup> Sin embargo, siempre es clara su función como *medio*. Estamos entonces de acuerdo con Max Marcuzzi cuando este manifiesta que: "la guerra es necesaria en aquel momento para que la paz no corresponda a una estado inacabado, sino que, por el contrario, corone el desarrollo de todas las facultades del hombre".<sup>269</sup> Es necesario entonces hacer una diferencia. La guerra, la discordia, la confrontación tienen un valor provisional, aun más en el marco dentro del cual se encuentra *Hacia la paz perpetua*. Si la guerra tiene una legitimidad es porque ella contribuye a su propia superación.<sup>270</sup> La paz es genuinamente tal, como resultado de la voluntad, y difiere entonces de una paz natural y espontánea.<sup>271</sup> Incluso en nuestro análisis sobre lo sublime, veámos cómo Kant se refería a la discordia entre razón e imaginación como una conformidad a fin. Es decir, no es la mera discordia lo que es valorado, sino lo que ella, en este caso, puede significar y a lo que puede llevar. En todo caso, lo que

<sup>266</sup> KANT. *Anthropologie du point de vue de la pragmatique*. París: Vrin, 2002, p. 262. En adelante, *Antropología*. El subrayado es nuestro.

<sup>267</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Vers la paix perpétuelle*. Traducción de M. Marcuzzi. París: Vrin, 2007, apéndice.

<sup>268</sup> *CFJ*, B 394.

<sup>269</sup> Marcuzzi, Max. "Commentaire", en: *Vers la paix perpétuelle*, *Op. cit.* París: Vrin, 2007, p. 82.

<sup>270</sup> Cf. *Ibid*, p. 83.

<sup>271</sup> Cf. *Loc cit*.

queremos rescatar es esta forma paradójica de concebir la discordia y el conflicto, en tanto parecen ser los únicos medios que empujan al hombre a ir más allá de su animalidad y de empezar a construir un orden que corresponda más adecuadamente a su naturaleza racional.

En conclusión, al partir de una consideración pesimista –la tendencia a la pereza- y a la vez optimista del hombre –su destinación moral-, se explica una lectura filosófica de la historia en la que la naturaleza ha tenido la *intención* de dejar al hombre en el desamparo para así empujarlo a hacer uso de esa facultad que, por su tendencia a la pereza, puede dejar de lado. Si la razón es una facultad que le es propia solo a él, se necesita además de un motor que la haga funcionar: Primero, el desamparo que de por sí es un estado de confrontación, en el sentido que el hombre debe enfrentarse a la situación en el que lo deja la naturaleza, segundo, el antagonismo que vive en el hombre respecto de la sociedad, antagonismo del cual bien podemos decir que, así como la naturaleza nos dotó de razón, aquel encuentra también su fuente en la intención de aquella. En los dos casos opera claramente el *como si*: La naturaleza abandona físicamente al hombre, *como si* buscara que este se adueñe y configure su propia vida, y a partir de él mismo. La naturaleza dispone en el hombre dos tendencias opuestas, *como si* buscara a través de ellas que una armonía inicial y natural, sea superada en vistas de una armonía *conforme* a un progreso racional. En los dos casos, la naturaleza tiene siempre una finalidad. Kant llega a ser tan optimista que incluso dirá: "y puedo asegurar al género humano que, por los aspectos y presagios de nuestros días, me es permitido predecir, sin pretensión de ser un vidente, el logro de este fin y, a partir de ahí, su progreso hacia mejor, que jamás retrocederá *por completo*".<sup>272</sup> Aquí cabe recalcar que

---

<sup>272</sup> KANT, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", en: *Filosofía de la historia*, *Op. cit.*, p. 108. El subrayado es nuestro.

Kant contempla la posibilidad que haya retrocesos, pero solo parciales, y es que el destino de la especie "no consiste en otra cosa sino en *progresar* hacia la perfección".<sup>273</sup>

Jacques D'Hondt señala al respecto que: "Kant, sobre un fondo de pesimismo moral, se deja llevar por un optimismo histórico desbocado".<sup>274</sup> ¿Se traiciona a sí mismo Kant al forzar demasiado su lectura filosófica de la naturaleza y de la historia? Es decir, aun previniendo al lector que no pretende él reemplazar la tarea de la historia concebida de un modo empírico, y que solo una intenta una reflexión que una cabeza filosófica puede intentar desde otra perspectiva,<sup>275</sup> ¿no cae él mismo en un entusiasmo que lo lleva a concluir sobre la historia concebida de un modo empírico, ideas que solo pueden corresponder a una reflexión filosófica, y entonces que no puede intervenir en el curso fenomenal de esa misma historia?

Sea como fuere, retengamos lo siguiente: por un lado, tenemos a una Naturaleza que fuerza al hombre a hacer uso de la razón que en él ha dispuesto al dejarlo físicamente desprotegido en el medio de una naturaleza material que exige una adaptación. Por otro lado, esa misma Naturaleza, además de darle al hombre lo racional, le dio también tendencias opuestas que entrarán en conflicto: primero, querer vivir en sociedad y aislarse, segundo, la ambición y el conformismo. Hasta aquí, tenemos tres tipos de conflicto. ¿De qué tipo es el antagonismo en lo sublime?

---

<sup>273</sup> "Comienzo presunto de la historia humana", p. 78. Subrayado en el original.

<sup>274</sup> D'HONDT, Jacques. *Op. cit.*, p. 190. Ciertamente es que este optimismo no es siempre tal. En su *Antropología*, al referirse a la disposición moral del hombre, Kant escribe: "Incluso en una república, que representa el estado más elevado de las buenas disposiciones de la especie humana para el fin último de su destinación, la *animalidad* es, en sus manifestaciones, anterior a la pura humanidad y en el fondo más poderosa que ella", *Antropología*, p. 268.

<sup>275</sup> *Cf. Idea*, p. 23.



### 3.2. *El antagonismo en lo sublime: La paradójica conformidad entre lo sublime y la naturaleza*

Habiendo hecho ya la lectura de lo sublime en la *Crítica de la facultad de juzgar* y de la noción de adecuación que le corresponde, dediquemos este acápite a una interpretación de la *Unangemessenheit* como antagonismo y del papel que cumple la naturaleza en el darse del sentimiento de lo sublime.

A lo largo de la *Análítica de lo sublime* se insiste en una inadecuación o falta de conformidad entre dos facultades: la imaginación y la razón. Lo que le corresponde a la razón es inconforme a la imaginación y viceversa. Esto reposa en el hecho de que ambas facultades lidian con esferas radicalmente diferentes, de modo que no se le puede pedir a la imaginación que presente, por ejemplo, la idea de la totalidad. La imaginación lidia pues con lo sensible, la razón con lo suprasensible. Pero ¿implica la inadecuación necesariamente un conflicto? Kant parece pensar que sí: "así como la imaginación y el entendimiento producen una conformidad a fin subjetiva de las fuerzas del ánimo en el enjuiciamiento de lo bello por su unanimidad, aquí [en lo sublime] la imaginación y la razón la producen por su antagonismo (*Widerstreit*)".<sup>276</sup> Dice también que la razón ejerce una violencia (*Gewalt*) sobre la imaginación (aunque solo para ampliarla).<sup>277</sup> Asimismo, oponiéndolo al estado de mera contemplación en el que se encuentra el ánimo en el juicio estético sobre lo bello, Kant manifiesta que en la representación de lo sublime el ánimo se siente conmovido (*bewegt*).<sup>278</sup> Y este movimiento del ánimo, que puede ser comparado con un sacudimiento (*Erschütterung*),<sup>279</sup> se explica porque hacia

<sup>276</sup> *CFJ*, B 99.

<sup>277</sup> *Cf. CFJ*, B 110.

<sup>278</sup> *Cf. CFJ*, B 98.

<sup>279</sup> *Cf. Loc. cit.*

el mismo objeto se experimenta una repulsa y una atracción.<sup>280</sup> Y es que "lo trascendente para la imaginación (hasta el cual es impulsada ella en la aprehensión de la intuición) es, por así decirlo, un abismo donde teme aquella perderse; mas para la idea de lo suprasensible no es trascendente producir un tal esfuerzo de la imaginación, sino [que es] conforme a ley; por tanto, es atrayente a su vez, precisamente en la misma medida en que era repelente para la mera sensibilidad".<sup>281</sup> En otras palabras, no se trata únicamente de una diferencia de esferas, sino de una verdadera discordia. Y es que hay un genuino esfuerzo y aspiración (*Bestrebung*)<sup>282</sup> por parte de la imaginación por alcanzar esa idea, y una consecuente sensación de impotencia (*Unvermögen* u *Ohnmacht*)<sup>283</sup> que, a su vez, es la conciencia de una potencia ilimitada (la razón) del mismo sujeto. Del mismo modo, hay que recordar que el objeto de la naturaleza que está al origen del sentimiento de lo sublime es un objeto que se presenta como contrario a fin a nuestra facultad de juzgar, un objeto que nos da a conocer nuestra impotencia física<sup>284</sup> (de modo que no solo se trata de la impotencia que sufre la imaginación en su incapacidad de presentar ideas) y que, en un inicio, genera un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales (claro está, para luego dar paso a un sentimiento de una "más fuerte efusión de esas inmediatamente consecutiva").<sup>285</sup>

Todas estas ideas de antagonismo (entre las facultades), atracción y repulsión (entre las facultades y el objeto), sacudimiento (del ánimo), impotencia (física del hombre, y de la imaginación), a lo que podemos añadir también la idea de violencia hecha al sujeto por la imaginación,<sup>286</sup> nos hablan de un conflicto y de una discordia. Discordia entre facultades y discordia entre las esferas de lo sensible y lo suprasensible.

<sup>280</sup> Cf. CFJ B 98/99.

<sup>281</sup> CFJ, B 98/99.

<sup>282</sup> Cf. CFJ, B 97/98.

<sup>283</sup> Cf. CFJ, B 100 (*Unvermögen*) y B 106 (*Ohnmacht*).

<sup>284</sup> Cf. CFJ, B 105.

<sup>285</sup> CFJ, B 75. Es aquí el mismo Kant quien utiliza términos que dan pie a pensar en una temporalidad y sucesión de aquellos sentimientos, si bien nos encontramos en un plano trascendental.

<sup>286</sup> Cf. CFJ, B 100.

Ciertamente, como lo estamos indicando, se trata de conflictos a niveles diferentes. Por un lado es un conflicto entre facultades, por otro, entre el hombre y la naturaleza empíricos, y también un conflicto entre la naturaleza y las facultades del hombre. Pero ya que no tenemos el afán de equiparar esos conflictos, sino más bien rescatar la idea misma del conflicto, es que apelamos a todas esas referencias que encontramos en el mismo texto de Kant.

En lo bello no se da ninguna discordia. Si se trata de la relación entre el objeto (o la *forma* de su representación) y las facultades del hombre, hay más bien una concordia o *conformidad*. Dice, pues, Kant que: "la belleza natural conlleva en sí una conformidad en su forma, a través de la cual, el objeto parece *predestinado para nuestra facultad de juzgar*".<sup>287</sup> Del mismo modo, las facultades en cuestión en el enjuiciamiento de lo bello, no solo no entran en conflicto, sino que se encuentran en absoluta igualdad y armonía, lo que se manifiesta en el "libre juego" que se da entre ellas. Si lo bello manifiesta todo tipo de acuerdos y conformidades, lo sublime manifiesta lo contrario, sin embargo, pensando en aquello que es más elevado (la destinación suprasensible, la vocación moral, etc.), lo sublime es el sentimiento estético que más cercano y conforme es a ello. El sentimiento de lo sublime es pues la advertencia de nuestra naturaleza racional.<sup>288</sup> Pero esa advertencia no tiene lugar sin esa discordia, sin ese antagonismo. Dicho de otro modo, es la inadecuación, y entonces la discordia, lo que permite el surgimiento de lo sensible. Kant dice, en efecto, que "el sentimiento de lo sublime es un placer que solo surge indirectamente, a saber, de modo tal que *es generado* por el sentimiento de un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales".<sup>289</sup> En breve, si bien

---

<sup>287</sup> *CFJ*, B 76. El subrayado es nuestro.

<sup>288</sup> Es además una advertencia que proclama la superioridad de lo suprasensible y la insuficiencia de lo sensible, y entonces la inadecuación entre dos dominios.

<sup>289</sup> *CFJ*, B 75. El subrayado es nuestro.

lo sublime se funda en nuestra naturaleza, pero también ha menester de cultura, lo sublime requiere también de esa inadecuación. Expliquemos esto.

Aquello que venimos de citar parece hacer de lo sublime algo bastante empírico. Sin embargo, sabemos bien que el juicio sobre lo sublime es *a priori* y trascendental. En efecto, aun cuando Kant señala que para poder experimentar lo sublime necesitamos estar preparados por la cultura, advierte que no debe pensarse que lo sublime es engendrado por ella.<sup>290</sup> Lo sublime tiene como fundamento nuestra naturaleza racional y moral, y es entonces, "anterior" a todo acontecer, a todo aquello que dependa de lo empírico y fenomenal. Ahora bien, ya sea que se hable del fundamento de lo sublime (la naturaleza humana) o de la cultura que lo hace posible, naturaleza y cultura remiten a la posibilidad (y necesidad, en el caso de la naturaleza humana) de lo sublime. Sin embargo, lo sublime, al igual que lo bello, es una experiencia singular y particular. Se da (efectivamente) frente a determinadas experiencias, y entonces, es o al menos tiene su origen en lo sensible. De ahí que pueda hacerse un análisis meramente empírico y psicológico de lo sublime, si bien lo que Kant argumenta es que debemos más bien sacarlo de ahí y trasladarlo a la filosofía trascendental.<sup>291</sup> En efecto, ¿cuál es la naturaleza que contiene ese objeto cuya informidad es ocasión de un esfuerzo (inútil) de la imaginación, y con ello, de una inadecuación entre imaginación y las demandas de totalidad de la razón, y con ello y finalmente, de un sentimiento de lo sublime? Es ciertamente la naturaleza empírica. Kant habla pues de montañas, océanos furiosos, entre otros objetos que manifiestan el poderío y la magnitud de la naturaleza.

Es decir, si lo sublime se funda en un *a priori*, si su posibilidad está en algo que no es particular ni singular, y más bien en algo universal (nuestra naturaleza) y también en algo que implica una preparación (la cultura), su darse como sentimiento -y no solo

---

<sup>290</sup> Cf. CFJ, B 111/112.

<sup>291</sup> Cf. CFJ, B 112/113.

como fundamento de ese mismo sentimiento- exige una cierta experiencia efectiva y concreta que haga que eso que tiene su posibilidad en nosotros, se manifieste. En breve, hay que distinguir entre la posibilidad de lo sublime, y lo sublime como sentimiento que efectivamente se da en una experiencia empírica. En el último caso, la inadecuación, y por ende, la presentación de una naturaleza "sublime" en su magnitud o poderío, es necesaria. Y es que finalmente, el sentimiento moral que suponemos en todos y que hace que atribuyamos necesidad al juicio estético de lo sublime, y asimismo, el ser parte de un desarrollo de las ideas éticas y de la cultura, pueden estar siempre ahí, pero lo que no necesariamente va a darse es que nos demos con una naturaleza que dé lugar al sentimiento de lo sublime.

En un sentido, el fundamental, podemos afirmar que lo sublime no necesita de la intervención de la naturaleza física y material. Lo sublime se funda en nuestra Naturaleza (y es alimentado por la cultura). Sin embargo, como lo hicimos en el caso de la historia, debemos diferenciar la naturaleza como fundamento de la naturaleza empírica, física y material. Es esta última, a través de su magnitud o poderío, que el hombre es llevado a un enjuiciamiento estético de lo sublime, y en ese enjuiciamiento, a percibir su naturaleza suprasensible. En breve, lo que explica lo sublime es trascendental y nada tiene que ver con la naturaleza empírica. Sin embargo, lo sublime es también un sentimiento y una experiencia que se da de manera singular en lo empírico y ante una naturaleza empírica.

Ahora bien, Kant nos dice que lo sublime no dice nada sobre la naturaleza, que su conformidad a fin es acorde no al concepto de la naturaleza sino al de la libertad. Los objetos de la naturaleza (o la infirmitad de estos) que suscitan lo sublime se presentan, pues, como contrarios a fin para nuestra facultad de juzgar. Sin embargo, lo que la *Crítica de la facultad de juzgar* nos presenta es una naturaleza con sentido, y si



hacemos caso de lo que nos dice Kant en la Introducción, sobre todo en B XIX y B XX, una naturaleza con un sentido moral. Aquí buscamos afirmar algo que no encontramos en Kant, pero que tampoco contradice lo que él mismo plantea: ¿Puede pensarse lo sublime como paradójicamente conforme a fin a la naturaleza? Lo que sí dice Kant es que en la imaginación y la razón producen por su antagonismo una conformidad a fin. Pero nosotros queremos ir más lejos.

Si por objetivos sistemáticos y de unidad de la razón se plantea una conformidad a fin de la naturaleza, y en ese sentido, una armonía entre naturaleza y libertad, ¿no permanece siempre como más importante la conformidad respecto del concepto de la libertad? ¿No dice el mismo Kant que la conformidad a fin de lo sublime es una conformidad a fin más elevada?<sup>292</sup>

Es decir, en la perspectiva de una naturaleza con sentido ¿no debería, además de suponerse una conformidad entre naturaleza y libertad, como lo hace la tercera Crítica, reafirmarse siempre la superioridad de la naturaleza suprasensible del hombre? Lo bello manifiesta bien lo primero, ¿no podríamos pensar que lo sublime hace lo segundo, y así, que en su inconformidad con la naturaleza, sigue siendo conforme a una naturaleza que es conforme a la libertad y entonces a la naturaleza racional del hombre? Finalmente, bajo cualquier perspectiva, deben colocarse lo suprasensible, la razón y las ideas por encima de lo sensible, y si algo manifiesta lo sublime, es precisamente esa superioridad.

Nuestra lectura es entonces la siguiente: la *Crítica de la facultad de juzgar* supone una naturaleza, o mundo de los sentidos, que armoniza con el fin encomendado por las leyes que corresponden al concepto de la libertad.<sup>293</sup> En lo estético, lo bello manifiesta bien esa armonía. Sin embargo, aun suponiendo y hasta deseando una tal armonía, y siguiendo el pensamiento kantiano, la conformidad a privilegiarse es aquella

<sup>292</sup> En lo sublime "el ánimo es atraído para abandonar la sensibilidad y ocuparse de ideas que contengan una más elevada conformidad a fin", *CFJ*, B 77.

<sup>293</sup> *Cf. CFJ*, B XX.

que se da con arreglo al concepto de la libertad, y en ese sentido, y como lo manifiesta Kant en la Analítica de lo sublime, debe pensarse que es ley para nosotros considerar lo sensible como insuficiente e inconforme a nuestra naturaleza suprasensible.<sup>294</sup> Finalmente, el puente que se pretende construir a fin de franquear el abismo entre dos esferas fuertemente distinguidas, no significa una eliminación de esa rígida frontera. Es decir, debe siempre distinguirse lo sensible y lo suprasensible, y además tener siempre a este último como superior. Lo que queremos decir con esto es que la *Crítica de la facultad de juzgar* bien puede leer una naturaleza acorde a la libertad, pero nunca dejar de considerar lo suprasensible como una esfera más elevada respecto de lo sensible. Y así, si lo sublime no se acomoda del todo a una obra que busca sobre todo acordar naturaleza y libertad, sí se acomoda perfectamente a una idea base del *corpus* kantiano y que no puede pensarse ausente en esta obra. Es decir, una naturaleza con sentido, no solo debe acordarse a las leyes de la libertad, sino también hacer manifiesta la superioridad de estas frente a lo sensible. Y así, una naturaleza con sentido puede pensarse como, en su estado empírico, pero de acuerdo a una naturaleza con intención, despertando en el hombre ese sentimiento que se fundamenta de manera *a priori*, pero que se manifiesta solo en experiencias singulares, y que lo hace advertir su naturaleza suprasensible. De este modo, el antagonismo entre las facultades, sería de alguna manera pensado y promovido por una naturaleza que debe mostrar la inconformidad entre lo sensible y lo suprasensible, y en ese sentido, aunque paradójicamente, una inconformidad que es conforme a la naturaleza, claro está, si vista esta naturaleza de un modo que concuerde con la libertad. Finalmente, la inadecuación corresponde a una inadecuación entre facultades, una inadecuación que es postulada como tal desde lo trascendental. Solo bajo esa perspectiva, podemos afirmar que la naturaleza *quiere* la

---

<sup>294</sup> Cf. CFJ, B 97/98.

inconformidad entre la razón y ella, que la naturaleza *busca* que el hombre perciba su destinación suprasensible. Siendo lo racional en el hombre una disposición que para "ponerse en marcha" requiere de un estímulo, la naturaleza no puede sino presentarse como *inconforme* para con nuestra facultad de juzgar, discordante para con nuestras más elevadas disposiciones. Y así, aun situándonos en lo trascendental, no hay que olvidar que la experiencia estética es una experiencia singular, no en tanto privada, sino en el sentido de que, aun fundándose de manera *a priori* en el sujeto trascendental, y por lo tanto exenta de explicaciones meramente empíricas y psicológicas, es una experiencia que tiene lugar en determinado momento y ante determinado objeto. Es decir, se funda en algo universal, pero se manifiesta en una experiencia singular y frente a una naturaleza concreta. Esto nos permite afirmar, sin caer en una lectura meramente empírica, que en lo sublime la naturaleza ahuyenta al hombre de su esfera, pero que es menester que sea así. Puede afirmarse así que: "la naturaleza quiere la libertad",<sup>295</sup> y con ello manifestamos nuestro desacuerdo con Lyotard cuando este manifiesta que lo sublime anuncia una estética sin naturaleza.<sup>296</sup> Y aunque, no afirma lo mismo que nosotros, debemos rescatar aquello que dice Reinhard Brandt sobre la inconformidad de lo sublime, ya que abre las puertas a una mayor exploración sobre esta, a primera vista, inadecuación de lo sublime: "La experiencia de lo sublime en la naturaleza se muestra también como *angemessen*, pero de una manera indirecta y paradójica [...] [La *Angemessenheit* se da] de una manera indirecta en la experiencia de lo sublime, cuando lo contemplado se nos muestra como *unangemessen*, pero nos hace descubrir en nosotros una capacidad que trasciende toda la naturaleza".<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> WEIL, Eric. *Op. cit.*, pp. 118-119.

<sup>296</sup> Cf. LYOTARD, Jean-François. *Leçons sur l'analytique du sublime*, p. 73.

<sup>297</sup> BRANDT, Reinhard. *Op. cit.*, p. 12.

Concluimos entonces para este tercer capítulo la fundamental función que cumple el antagonismo en lo sublime como esa única puerta que conduce a una conformidad, y al mismo tiempo la paradójica forma que tiene lo sublime de ser conforme a fin con la naturaleza. No buscamos entonces leer indiscriminadamente lo sublime y la historia en conjunto como si trataran ambas de lo mismo. Si lo sublime remite a lo estético, la historia a lo político, y en un marco más amplio, a lo moral.<sup>298</sup> Del mismo modo, la lectura teleológica de la historia tiene en vista algo bastante concreto y es el progreso humano, el cual no puede darse sino en el curso de lo temporal y fenomenal. Lo sublime, aun más que lo bello, se restringen a la esfera subjetiva. Si en la *Crítica de la facultad de juzgar* hay también una finalidad objetiva, esta es solo la del juicio teleológico, de ninguna manera la del juicio estético.

Ahora, la lectura kantiana de la historia remite de algún modo la moral, y lo sublime, por su parte, tiene un vínculo también con ella. Sin embargo, a pesar de ese vínculo, lo sublime llega a su cúspide como sentimiento. Es decir, es cierto que es un sentimiento a través del cual el hombre siente su naturaleza suprasensible, es decir, aquello que lo hace un ser con vocación moral, y es cierto también que la necesidad y la validez universal del juicio reposan en la suposición de un sentimiento moral.<sup>299</sup> Sin embargo esto no implica que lo sublime se transforme en un motor para el despliegue de una conciencia moral y mucho menos para actos morales. Dicho de otro modo, mediante lo sublime *percibe* el hombre su naturaleza moral, y nada más. De hecho, Kant manifiesta que el juicio sobre lo sublime permanece siempre y solamente como estético.<sup>300</sup> A diferencia entonces del antagonismo en la historia, lo sublime no promueve ni desencadena acciones concretas, no es pues el factor de un cambio

---

<sup>298</sup> Sobre la preocupación moral en los textos kantianos sobre la historia, véase: WEIL, Eric. *Op. cit.*, p. 138; YOVEL, Yirmiyahu. *Op. cit.*, p. 16 y p. 108.

<sup>299</sup> Cf. CFJ, B 112.

<sup>300</sup> Cf. CFJ, B 99.

tangible. Lo sublime permanece como un sentimiento que, a pesar de su vinculación con la moral, permanece e importa, como sentimiento y parece como tal. De otro modo, no podría decirse que el sentimiento de lo sublime implica, como en el caso de lo bello, un juicio autónomo. En todo caso, no pretendíamos equiparar historia y sentimiento sublime, sino tan solo rastrear la idea de antagonismo en otros textos para ver de qué manera podía ella ayudarnos a realizar una lectura más amplia de lo sublime sin tener que entrar en contradicción con Kant.





## Conclusión

Vimos en el primer capítulo que la Analítica de lo sublime es una pieza difícil de integrar en el marco de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Dedicamos, pues, la primera parte de nuestro texto, primero, a encontrar el elemento articulador de la tercera Crítica, y segundo, a encontrar el lugar que le corresponde a lo sublime al interior de ese mapa. Siguiendo lo expresado por el mismo Kant en la Introducción, la *Crítica de la facultad de juzgar* es una obra con la que se cierra el proyecto crítico. Esta tercera Crítica tiene pues como objetivo examinar la facultad de juzgar, facultad intermedia entre el entendimiento y la razón, y que realiza un tránsito entre una esfera y otra aunque solo subjetivamente. La operación de esta facultad aquí analizada es la *reflexión* y su principio la *conformidad a fin de la naturaleza*. Así, y dicho brevemente, la tercera Crítica se configura sobre el supuesto de una conformidad o armonía entre Naturaleza y Libertad, i.e., sobre la suposición de una cierta *Angemessenheit* entre lo sensible y lo suprasensible. Si la representación de esa conformidad es referida al objeto, hacemos uso del juicio teleológico, si es referida solo al sujeto, lo que se usa es el juicio estético.

Si bien forma parte de esta obra, lo sublime manifiesta más bien una *Unangemessenheit* entre esas dos esferas. En efecto, aquello que distingue lo sublime de lo bello es la inadecuación, conflicto o antagonismo entre una facultad vinculada a lo sensible (la imaginación) y la facultad suprasensible por excelencia (la razón).

Ahora bien, el juicio sobre lo sublime es estético y de una validez universal, de modo que, siendo la *Crítica de la facultad de juzgar* aquella obra donde el juicio estético trascendental es examinado, lo sublime no puede sino tomar parte de ese examen. Además, como Kant lo señala, lo sublime designa también una conformidad a fin, no aquella que es central en la tercera Crítica –la de la naturaleza para con la facultad de juzgar–, sino la del sujeto con arreglo al concepto de libertad. Claro está, es

precisamente ello lo que lo distingue de la preocupación central de esta obra. Pero si nuestro primer capítulo parte de los intereses de la tercera Crítica y del lugar que ocupa allí lo sublime en razón de la inadecuación, nuestro segundo capítulo deja esos mismos intereses completamente de lado.

Es claro que la inadecuación deja a lo sublime bastante relegado en el mapa de la tercera Crítica, Kant llega a decir incluso que la Analítica de lo sublime es un mero apéndice del enjuiciamiento estético de la conformidad a fin de la naturaleza. Sin embargo, esa misma inadecuación es conforme, si no a los objetivos de la *Crítica de la facultad de juzgar*, a ideas capitales dentro del *corpus* kantiano. Piénsese, pues, entre otras cosas, en la naturaleza suprasensible del hombre y en la superioridad que esta posee frente a lo sensible. Es por ello que nuestro segundo capítulo se enfoca en lo sublime independientemente del interés central de la tercera Crítica. Y es que si bien lo sublime recibe recién en 1790 un tratamiento trascendental y entonces una consideración filosófica, Kant demostró ciertamente un interés por él desde mucho antes. De ahí que las *Observaciones* sean de lectura obligada a pesar del tratamiento meramente empírico y psicológico que reciben y de que más de un intérprete resalte de esta obra sobre todo su humor y su buena prosa, antes que su aporte a la filosofía.

Sea como fuere, aquel pequeño ensayo de 1764 manifiesta claramente la especial consideración que tiene Kant por lo sublime, y estimula así una lectura de lo sublime en la *Crítica de la facultad de juzgar* independientemente de las intenciones de esta gran obra. De este modo, en lugar de presentarse como una característica que lo relega, la inadecuación se yergue como aquello que manifiesta la mayor nobleza del sentimiento sublime, en tanto la inadecuación entre imaginación y razón no es un mero desacuerdo, es un antagonismo que se da en razón de la diferencia entre la naturaleza de lo sensible y la naturaleza de lo racional, manifestándose lo suprasensible ciertamente

como lo más elevado. Así, dedicamos nuestro segundo capítulo, primero, a rastrear las primeras descripciones hechas por Kant sobre lo sublime desde su época pre-crítica para notar la nobleza que Kant ve en él antes de todo tratamiento trascendental y sistemático, y segundo, y ya en la tercera Crítica, a confirmar ese especial valor de lo sublime que puede encontrarse también en su Analítica, pero sobre todo a examinar el papel central que cumple la inadecuación. Vimos, pues, ahí que la inadecuación, si bien es un antagonismo es también aquella entrada que conduce, entre los dos juicios estéticos analizados por Kant, hacia la más elevada conformidad a fin, la del sujeto respecto de su destino suprasensible. De modo que la inconformidad en lo sublime, inconformidad entre las esferas de lo sensible y lo suprasensible, es acorde a las leyes de la razón. Y así, aunque paradójicamente, el antagonismo en lo sublime representa y se da en razón de una más importante concordancia.

Ahora bien, esta forma paradójica de concebir el antagonismo y que Kant utiliza para la descripción de lo sublime parece no restringirse a él, y más bien darse en otros campos que nada tienen que hacer con la estética. Es a partir de aquí que llevamos nuestra investigación a terrenos bastante más inhóspitos.

Del primer capítulo concluimos que, al manifestar una inadecuación entre lo sensible y lo suprasensible, lo sublime no calza tan bien como lo bello dentro del marco de la *Crítica de la facultad de juzgar*. En el segundo capítulo, usamos esa inadecuación para nuestro beneficio: la inconformidad de lo sublime no es más que el resultado de una más elevada conformidad, la del hombre y su destino suprasensible, y así, hicimos una lectura de las *Observaciones* y de la *Crítica de la facultad de juzgar* que mostrara bien esa nobleza, y entonces relevancia, del sentimiento de lo sublime. Ahora bien, todo ello puede fácilmente extraerse de las líneas del mismo Kant.

Nuestro tercer capítulo parte de nuestras primeras conclusiones para dirigirse a otras conclusiones ya más alejadas de lo que Kant tal cual afirma, pero que no contradicen su postura.

Primero nos detuvimos a analizar la noción de "antagonismo" en la historia, a observar cómo en *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* Kant ve en el conflicto un medio para alcanzar aquello que es inherente a nuestra naturaleza (y que es superior al reino de la causalidad), pero que requiere de un acicate para estimular su uso. Ese antagonismo es, según Kant, promovido por la Naturaleza misma, claro está, si pensada aquella desde una perspectiva teleológica. Es pues el uso del *como si* y de la reflexión, si bien no expresadas en esos términos, y además de la idea de antagonismo como aquello que promueve un despertar de la razón, lo que nos llevó a desviar nuestra mirada sobre un tema que nada tiene que hacer con la estética. Nuestra intención era simplemente resaltar que la idea de un antagonismo como puerta hacia algo más elevado que lo que se tiene previamente no es algo que aparece únicamente en el análisis sobre lo sublime.

Ahora bien, si bien nuestra tesis no busca enfocarse en la historia, descubrimos empero en esa lectura elementos que permiten reinterpretar lo sublime. Elementos que quizá pueden extraerse de la Analítica misma de lo sublime, pero que en nuestro caso, al no estar dichas explícitamente, devinieron evidentes al analizar más bien el antagonismo en la historia. ¿Cómo llevar esa lectura al campo estético sin forzar lo sublime, sin acomodarlo a una lectura que nada tiene que hacer con él? Finalmente, si aquello que concluimos no estaba dicho en la Analítica misma de lo sublime, ¿por qué pretender que es legítimo llegar a una tal conclusión?

Si nos limitamos exclusivamente a la historia en la primera parte de nuestro tercer capítulo, nuestra segunda parte se dedicó exclusivamente a lo sublime. Y así,

nuestra conclusión, y remitiéndonos únicamente a lo expuesto por Kant en la tercera Crítica, es la siguiente: cierto es que lo sublime requiere de la preparación de la cultura. Kant, en efecto, señala en B 110 que el temple del ánimo para lo sublime demanda una receptividad del ánimo para las ideas. Sin embargo, enfatiza que el juicio sobre lo sublime reposa en la naturaleza humana, de modo que se funda de manera *a priori*, y por ende, es necesario y universalmente válido. Ahora bien, lo empírico no solo interviene por medio de una receptividad que es preparada por la cultura, sino que además, aun teniendo su basamento en nuestra naturaleza, el juicio sobre lo sublime se da a partir de una experiencia singular y particular, de la experiencia de una cierta informidad de la naturaleza. Esto es, distinguiendo la naturaleza humana como un *a priori* de una naturaleza física como lo empírico, vemos bien el papel que cumplen ambas. En una reposa la posibilidad y la necesidad del juicio sobre lo sublime, la otra provee los objetos que habrán de despertar el sentimiento.

Cuando Kant lee en la *Crítica de la facultad de juzgar* una naturaleza con arreglo a fines, la naturaleza que es pensada de ese modo, es la naturaleza empírica. De ahí que la concordancia entre naturaleza y libertad sea solo supuesta. Esa conformidad de la naturaleza en sí misma ciertamente no pertenece objetivamente al mundo sensible, pero es ella en su multiplicidad la que es pensada según fines. Ahora, ¿no es justamente lo sublime *inconforme* a esa naturaleza? Sí, Kant manifiesta que lo sublime no dice nada sobre la naturaleza. Es más, los objetos cuya informidad provocan lo sublime se muestran, más bien, como contrarios a fin para nuestra facultad de juzgar. Pero es en esa inconformidad que el hombre descubre su destinación suprasensible. Y así, si como se nos dice en B XIX el concepto de la libertad debe hacer efectivo en el mundo el fin encomendado por sus leyes, ¿no es conforme a una naturaleza que concuerda con las leyes de la libertad que el hombre advierta su naturaleza suprasensible y que en esa



advertencia perciba la superioridad de su naturaleza, aun si es por medio de una naturaleza que en su *inconformidad* se muestre inferior? De ese modo, creemos que es necesario que una naturaleza acorde a las leyes de la libertad, además de mostrarse conforme a nuestros fines, revele también aquello que siempre debe afirmarse: nuestra naturaleza racional y la superioridad de esta respecto de lo sensible. Es así que creemos que la inconformidad de lo sublime respecto de la naturaleza es, aunque inconforme a los objetos de la naturaleza empírica, conforme a la supuesta concordancia de esta con la libertad.



## Bibliografía

KANT, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992. (También hemos consultado la edición y traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas: *Crítica del discernimiento*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2003).

------. *Werke in sechs Bänden*. Wiesbaden: Insel-Verlag, 1956.

------. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 2005.

------. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

------. *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Traducción de Luis Jiménez Moreno. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

------. *Ideas para una Historia Universal en clave Cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994.

------. *Filosofía de la Historia*. Traducción de Eugenio Ímaz. México: FCE, 2004.

------. *Histoire Générale de la nature et théorie du ciel*. Traducción de Anne-Marie Roviello. París: Vrin, 1984.

------. *L'Unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*. Traducción de Robert Thies. París: Vrin, 2001.

------. *Correspondencia*. Edición y traducción de Mercedes Torrevejano. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2005.

------. *Anthropologie du point de vue de la pragmatique*. Traducción de Michel Foucault. París: Vrin, 2002.

------. *Vers la paix perpetuelle*. Traducción de Max Marcuzzi. París: Vrin, 2007.

------. *La "dissertatio" de 1770: sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.

------. *La religión en los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial.

------. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Traducción de Carlos Másmela. Madrid: Alianza editorial, 1989.

ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001.

ARAMAYO, Roberto R. "El papel del discernimiento teleológico en la filosofía práctica de Kant", en: *Crítica el discernimiento*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2003.

ANDALUZ, Ana. *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio*. (Extracto de la tesis presentada para la obtención de grado de Doctor). Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

BRANDT, Reinhard. "La Crítica del Juicio. Su lugar y unidad sistemáticos", (manuscrito).

------. *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*. México: Plaza y Valdés, 2001.

BURKE. *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México: FCE, 1997.

CASTILLO, Monique. *Kant et l'avenir de la culture*. París: PUF, 1990.

COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder, 2001. Tomo I.

COURTINE, DEGUY, ESCOUBAS, LYOTARD y otros. *Du Sublime*. Alençon: Belin, 1988.

CRAWFORD, Donald. W. *Kant's Aesthetic Theory*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1974.

DUMOUCHEL, Daniel. *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*. París: Vrin, 1999.

------. "La découverte de la faculté de juger réfléchissante", en: *Kant-Studien*, Band 85, Heft 4, 1994. pp. 419-442.

EISLER, Rudolf. *Kant-lexikon*. París: Gallimard, 1994.

FISTIIOC, Mihaela. *The beautiful shape of the good*. New York: Routledge, 2002.

FRÜCHTL, Josef. "De la comunicabilidad de lo no comunicable", en: *Analysis-Art*. Caracas, oct. 1994, pp. 43-65.

GARCÍA MORENTE, Manuel. "La estética de Kant", prólogo a la traducción de la *Crítica del juicio*, en: KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe, 2007, pp. 17-71.

GÓMEZ CAFFARENA, José. "La *Crítica del Juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la Razón Práctica*", en: Roberto Rodríguez Aramayo y Edgard Vilars, Eds. *En la cumbre del criticismo*. Barcelona: Anthropos, 1992.

GOODREAU, JOHN R. *The Role of the Sublime in Kant's Moral Metaphysics*. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998.

GRANJA CASTRO, Dulce María. *Estudio preliminar a las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: FCE, 2004.

HANZA, Kathia. *La comunicabilidad del juicio de gusto en la Crítica del juicio de Kant*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

------. "La facultad de juzgar reflexionante: pieza clave del proyecto crítica de Kant", en: *Areté* (Revista de filosofía). Vol. 6, n° 2, 1994.

HENRICH, Dieter. "Explicación kantiana del juicio estético", en: *Revista de Filosofía* (Univ. de Antioquia). N° 6, agosto 1992. pp. 77-94.

HUHN, Thomas. "The kantian sublime and the nostalgia for violence", en: *The journal of aesthetics and art criticism*. Vol. 53, N°3 (Verano 1995), pp. 269-275.

HUME, David. *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*. Traducción de Macarena Marey. Buenos Aires: Biblos, 2003.

KEMP SMITH, Norman. *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Palgrave Macmillan, 2003.

LEBEGUE, Henri (traductor). París: Belles Lettres, 1965

LEBRUN, Gérard. *Kant et la fin de la métaphysique*. París: Armand Colin, 1970.

LONGINUS. *De lo sublime*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1972.

LÓPEZ MOLINA, Antonio Miguel. *Razón Pura y juicio reflexionante en Kant*. Madrid: Universidad Complutense, 1983.

LORIES, Danielle. "Du désintéressement et du sens commun. Réflexions sur Shaftesbury et Kant", en: *Études Phénoménologiques*. Tome V, n° 9-10, 1989, pp. 189-217.

LYOTARD, Jean-François. *Leçons sur l'Analytique du Sublime*. París: Galilée, 1991.

------. *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*. París: Galilée, 1986.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Desconocida raíz común*. Madrid: Antonio Machado 1987.

------. *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos, 1989.

------. *Historia de la filosofía*. Vol. 2. Madrid: Istmo, 1980.

MILTON, John. *El Paraíso Perdido*. Traducción de Esteban Pujals. Madrid: Cátedra, 1196.

PARRA, Lisímaco. "Juicio de gusto y sentido común en la Crítica de la facultad de juzgar de Kant", en: *Ideas y valores*, n°108, 1998, pp. 31-38.

PHILONENKO, Alexis. *La Théorie Kantienne de l'Histoire*. Paris: Vrin, 1986.

RENAUT, Alain. "Présentation à la Critique de la Faculté de Juger", en: *Critique de la faculté de juger*. París: Flammarion, 1995.

Brandt, D'Hondt y otros. *Revue germanique internationale. Kant: Philosophie de l'histoire*. 6/1996. París: Presses Universitaires Françaises, 1996.

ROGERSON, Kenneth F. "Kant on Beauty and Morality", en: *Kant-Studien*, Band 95, Heft 3, 2004. pp. 338-354.

ROY, L. "Kant's Reflections on the Sublime and the Infinite", en: *Kant-Studien*, Band 88, Heft 1, 1997. pp. 44-59.

RUSH, Fred L. "The Harmony of the Faculties", en: *Kant-Studien*, Band 92, Heft 1, 2001. pp. 38-61.

SCHAPER, Eva. "Taste, Sublimity, and Genius: The Aesthetics of Nature and Art", en: GUYER, Paul. Editor. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 367-393.

SHUSTERMAN, Richard. "Somaesthetics and Burke's sublime", en: *British Journal of Aesthetics*. Londres: Octubre 2005. Vol, 45., pp. 323-341.

SOBREVILLA, David. "La estética británica del siglo XVIII", en: *Diánoia*, 1991. pp. 171-212.

------. Comp. *Filosofía política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*. Lima: Instituto Goethe, 1991.

TONELLI, Giorgio. "Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft", en: *Kant-Studien*. Band 49, Heft 1, 1957/1958.

TRÍAS, Eugenio. "Ética y estética (Kant, Wittgenstein, Hegel)", en: *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*. Pág. 107-129. Madrid: Instituto de Filosofía, 1990.



-----". "Estética y teleología en la *Crítica del juicio*", en: *Kant después de Kant*. Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo, editores. Madrid: Tecnos, 1989.

TROTTEIN, Serge (Editor). *L'esthétique naît-elle au XVIIIème siècle?* París: Presses Universitaires Françaises, 1990.

WEIL, Eric. *Problèmes kantians*. París: Vrin, 1998.

YOVEL, Yirmiyahu. *Kant et la Philosophie de l'Histoire*. Paris : Méridiens Klincksieck, 1989.



RESUMEN DE LA TESIS:ANTAGONISMO E INADECUACIÓN: LA EXPERIENCIA DE LO SUBLIME  
SEGÚN KANT

El **problema** que planteamos es el siguiente: la experiencia de lo sublime, según Kant, no dice nada de la naturaleza y asimismo el placer del que es cuestión no designa una conformidad del sujeto en vista de los objetos con arreglo al concepto de la naturaleza, sino al de la libertad. De ahí que el mismo Kant manifieste que el concepto de lo sublime en la naturaleza no es tan importante ni tan rico en consecuencias como el de lo bello, y que su conformidad es independiente de la naturaleza (*CFJ*, B 78). Sin embargo, nuestro **objetivo** es afirmar que, a pesar de ello, sí es posible decir que lo sublime es conforme a la naturaleza, solo que de un modo paradójico.

Si lo sublime no es conforme a fin a la naturaleza es porque el objeto (de la naturaleza) que lo suscita se muestra como contrario a fin para nuestra facultad de juzgar. En efecto, ese objeto se caracteriza más por su informalidad, por ser violentador de la imaginación (*CFJ*, B 76), y es que su aprehensión implica un trabajo de aquella facultad de lo sensible que por naturaleza le es imposible: la captación de un todo, de un absoluto. Ahora bien, si finalmente se puede hablar de un placer es porque la incapacidad de la imaginación manifiesta una inconformidad o inadecuación entre ella y la razón, y ello debe ser así porque precisamente la razón corresponde a lo suprasensible, y debe lo suprasensible mostrarse y ser superior e independiente de lo sensible. De ese modo, la inconformidad inicial entre imaginación y razón, da cuenta de una mayor y más importante conformidad, la de nuestra naturaleza con nuestra destinación racional, y de ese modo, es motivo de un placer.

Ahora bien, ciertamente Kant habla ya de esa mayor conformidad, sin embargo, nosotros queremos ir más lejos y afirmar que existe también una conformidad respecto

de la naturaleza. En efecto, si la naturaleza *pensada* aquí en la *Crítica de la facultad de juzgar* es una naturaleza conforme a fin, una naturaleza dialogante con nuestro destino moral, esa naturaleza debe reafirmar ese mismo destino y entonces esa misma independencia y superioridad de lo suprasensible. Finalmente, ese diálogo y armonía aquí planteados, entre la naturaleza y la libertad, no implican de ningún modo una misma ponderación, sino tan solo la voluntad de una sistematización, ya sea con fines epistémicos o morales. Todo lo contrario, aquí la superioridad de lo suprasensible, la mayor nobleza de nuestro destino frente a lo meramente físico y sensible es exaltada. De ese modo, la naturaleza, a través de los objetos magnos y/o poderosos que contiene tiene que despertar en el hombre esa advertencia de su destino, tiene que manifestar esa superioridad; tiene, en breve, que mostrarse inconforme, o de modo más preciso, tiene que ser clara la inadecuación entre naturaleza e ideas de a razón para que pueda realmente afirmarse que la naturaleza es adecuada al concepto de la libertad.

Esa es nuestra **hipótesis** y nuestra **conclusión**, a la que sumamos la importancia que representa la inadecuación como antagonismo para el despertar de aquello que es más noble en nosotros. Finalmente, no es la única obra ni temática en la que Kant apela a la idea de antagonismo, de confrontación, de oposición como el medio que lleva al hombre a sacar lo mejor de sí, aquello que por naturaleza le corresponde, pero que, por naturaleza también, deja de lado si no es de algún modo llevado a ello.

Para esta investigación nos hemos servido sobre todo de la **lectura** de tres obras de Immanuel Kant: *Crítica de la facultad de juzgar*, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* e *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*.

## Bibliografía

KANT, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992. (También hemos consultado la edición y traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas: *Crítica del discernimiento*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2003).

------. *Werke in sechs Bänden*. Wiesbaden: Insel-Verlag, 1956.

------. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 2005.

------. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

------. *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Traducción de Luis Jiménez Moreno. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

------. *Ideas para una Historia Universal en clave Cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994.

------. *Filosofía de la Historia*. Traducción de Eugenio Ímaz. México: FCE, 2004.

------. *Histoire Générale de la nature et théorie du ciel*. Traducción de Anne-Marie Roviello. París: Vrin, 1984.

------. *L'Unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*. Traducción de Robert Thies. París: Vrin, 2001.

------. *Correspondencia*. Edición y traducción de Mercedes Torrevejan. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2005.

------. *Anthropologie du point de vue de la pragmatique*. Traducción de Michel Foucault. París: Vrin, 2002.

------. *Vers la paix perpetuelle*. Traducción de Max Marcuzzi. París: Vrin, 2007.

------. *La "dissertatio" de 1770: sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.

------. *La religión en los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial.

------. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Traducción de Carlos Másmela. Madrid: Alianza editorial, 1989.

ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001.

ARAMAYO, Roberto R. "El papel del discernimiento teleológico en la filosofía práctica de Kant", en: *Crítica el discernimiento*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2003.

ANDALUZ, Ana. *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio*. (Extracto de la tesis presentada para la obtención de grado de Doctor). Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

BRANDT, Reinhard. "La Crítica del Juicio. Su lugar y unidad sistemáticos", (manuscrito).

------. *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*. México: Plaza y Valdés, 2001.

BURKE. *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México: FCE, 1997.

CASTILLO, Monique. *Kant et l'avenir de la culture*. París: PUF, 1990.

COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder, 2001. Tomo I.

COURTINE, DEGUY, ESCOUBAS, LYOTARD y otros. *Du Sublime*. Alençon: Belin, 1988.

CRAWFORD, Donald. W. *Kant's Aesthetic Theory*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1974.

DUMOUCHEL, Daniel. *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*. París: Vrin, 1999.

------. "La découverte de la faculté de juger réfléchissante", en: *Kant-Studien*, Band 85, Heft 4, 1994. pp. 419-442.

EISLER, Rudolf. *Kant-lexikon*. París: Gallimard, 1994.

FISTIIOC, Mihaela. *The beautiful shape of the good*. New York: Routledge, 2002.

FRÜCHTL, Josef. "De la comunicabilidad de lo no comunicable", en: *Analysis-Art*. Caracas, oct. 1994, pp. 43-65.



GARCÍA MORENTE, Manuel. "La estética de Kant", prólogo a la traducción de la *Crítica del juicio*, en: KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe, 2007, pp. 17-71.

GÓMEZ CAFFARENA, José. "La *Crítica del Juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la Razón Práctica*", en: Roberto Rodríguez Aramayo y Edgard Vilars, Eds. *En la cumbre del criticismo*. Barcelona: Anthropos, 1992.

GOODREAU, JOHN R. *The Role of the Sublime in Kant's Moral Metaphysics*. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998.

GRANJA CASTRO, Dulce María. *Estudio preliminar a las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: FCE, 2004.

HANZA, Kathia. *La comunicabilidad del juicio de gusto en la Crítica del juicio de Kant*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

------. "La facultad de juzgar reflexionante: pieza clave del proyecto crítica de Kant", en: *Areté* (Revista de filosofía). Vol. 6, n° 2, 1994.

HENRICH, Dieter. "Explicación kantiana del juicio estético", en: *Revista de Filosofía* (Univ. de Antioquia). N° 6, agosto 1992. pp. 77-94.

HUHN, Thomas. "The kantian sublime and the nostalgia for violence", en: *The journal of aesthetics and art criticism*. Vol. 53, N°3 (Verano 1995), pp. 269-275.

HUME, David. *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*. Traducción de Macarena Marey. Buenos Aires: Biblos, 2003.

KEMP SMITH, Norman. *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Palgrave Macmillan, 2003.

LEBEGUE, Henri (traductor). París: Belles Lettres, 1965

LEBRUN, Gérard. *Kant et la fin de la métaphysique*. París: Armand Colin, 1970.

LONGINUS. *De lo sublime*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1972.

LÓPEZ MOLINA, Antonio Miguel. *Razón Pura y juicio reflexionante en Kant*. Madrid: Universidad Complutense, 1983.

LORIES, Danielle. "Du désintéressement et du sens commun. Réflexions sur Shaftesbury et Kant", en: *Études Phénoménologiques*. Tome V, n° 9-10, 1989, pp. 189-217.

LYOTARD, Jean-François. *Leçons sur l'Analytique du Sublime*. París: Galilée, 1991.

------. *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*. París: Galilée, 1986.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Desconocida raíz común*. Madrid: Antonio Machado 1987.

------. *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos, 1989.

------. *Historia de la filosofía*. Vol. 2. Madrid: Istmo, 1980.

MILTON, John. *El Paraíso Perdido*. Traducción de Esteban Pujals. Madrid: Cátedra, 1196.

PARRA, Lisímaco. "Juicio de gusto y sentido común en la Crítica de la facultad de juzgar de Kant", en: *Ideas y valores*, n°108, 1998, pp. 31-38.

PHILONENKO, Alexis. *La Théorie Kantienne de l'Histoire*. Paris: Vrin, 1986.

RENAUT, Alain. "Présentation à la Critique de la Faculté de Juger", en: *Critique de la faculté de juger*. París: Flammarion, 1995.

Brandt, D'Hondt y otros. *Revue germanique internationale. Kant: Philosophie de l'histoire*. 6/1996. París: Presses Universitaires Françaises, 1996.

ROGERSON, Kenneth F. "Kant on Beauty and Morality", en: *Kant-Studien*, Band 95, Heft 3, 2004. pp. 338-354.

ROY, L. "Kant's Reflections on the Sublime and the Infinite", en: *Kant-Studien*, Band 88, Heft 1, 1997. pp. 44-59.

RUSH, Fred L. "The Harmony of the Faculties", en: *Kant-Studien*, Band 92, Heft 1, 2001. pp. 38-61.

SCHAPER, Eva. "Taste, Sublimity, and Genius: The Aesthetics of Nature and Art", en: GUYER, Paul. Editor. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 367-393.

SHUSTERMAN, Richard. "Somaesthetics and Burke's sublime", en: *British Journal of Aesthetics*. Londres: Octubre 2005. Vol, 45., pp. 323-341.

SOBREVILLA, David. "La estética británica del siglo XVIII", en: *Diánoia*, 1991. pp. 171-212.

------. Comp. *Filosofía política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*. Lima: Instituto Goethe, 1991.

TONELLI, Giorgio. "Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilskraft", en: *Kant-Studien*. Band 49, Heft 1, 1957/1958.

TRÍAS, Eugenio. "Ética y estética (Kant, Wittgenstein, Hegel)", en: *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*. Pág. 107-129. Madrid: Instituto de Filosofía, 1990.

-----". "Estética y teleología en la *Crítica del juicio*", en: *Kant después de Kant*. Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo, editores. Madrid: Tecnos, 1989.

TROTTEIN, Serge (Editor). *L'esthétique naît-elle au XVIIIème siècle?* París: Presses Universitaires Françaises, 1990.

WEIL, Eric. *Problèmes kantians*. París: Vrin, 1998.

YOVEL, Yirmiyahu. *Kant et la Philosophie de l'Histoire*. Paris : Méridiens Klincksieck, 1989.

